

**Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия»**

На правах рукописи

Иерей Александр Викторович Клецков

**ЖАНРОВО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКО-
БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ И.А. ИЛЬИНА**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия

Научный руководитель
доктор филологических наук, профессор
Маршева Лариса Ивановна

Москва — 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. НАСЛЕДИЕ И.А. ИЛЬИНА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	13
1.1. Особенности русской религиозной философии. Вклад И.А. Ильина	13
1.2. Вопросы онтологии и гносеологии в философии И.А. Ильина	25
1.3. «Диалектика любви» И.А. Ильина. Любовь как сопротивление злу	39
1.4. Выводы по первой главе.....	45
ГЛАВА 2. СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ И.А. ИЛЬИНА.....	48
2.1. «Особая» философия И.А. Ильина: жанровое многообразие	48
2.2. «Философия сердца» А.И. Ильина как особый этико-художественный жанр.....	58
2.3. Критико-философские обзоры как часть философского наследия И.А. Ильина	66
2.4. Выводы по второй главе	76
ГЛАВА 3. ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТОВ И.А. ИЛЬИНА	79
3.1. Специфика философского языка в трудах И.А. Ильина	79
3.2. «Русская идея» – основа концептосферы И.А. Ильина.....	91
3.3. Роль интерпретации в формировании религиозно-философских взглядов И.А. Ильина	105
3.4. Выводы по третьей главе	113
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	117
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	124

ВВЕДЕНИЕ

Современное общество, вступившее в век всеобщей информатизации, трансформируется путем качественного изменения коммуникативных связей и все возрастающего значения знания как главного рычага власти.

По мнению некоторых футурологов, знание будет представлять собой валюту, с помощью которой можно сконцентрировать власть в руках одного человека, государства или группы государств. Ведь если выдавать информацию дозированно, и напрямую влиять на качество этой информации, можно управлять колоссальными человеческими ресурсами.

Современное общество – общество эпохи технического прогресса, всемирной информатизации, постиндустриальное общество, – подготовило почву для автоматизации различных сфер жизни.

Машины, регламентирующие и контролирующие деятельность различных экономических, образовательных и социальных сфер – вполне возможное будущее для постмодернистского общества.

Французский философ, социолог и литературный теоретик Жан-Франсуа Лиотар считает, что нынешнее общество находится именно в состоянии постмодерна, под которым он подразумевает состояние культуры после трансформации, которая затрагивает все области искусства и науки¹.

Наука стала более прагматичной, а научное знание утрачивает свою легитимность. Научное знание, как неотъемлемая часть языковых игр, стало развиваться именно в сторону кодировки информации на язык машин.

Эта трансформация, как правило, затрагивает область языковых игр. В своей работе Лиотар выдвигает гипотезу, по которой на современной стадии развития и трансформации языковых игр произошел кризис рассказов².

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. Санкт-Петербург, «Алетейя», 1998. – 160 с.

² Там же.

Безусловно, критерии научности и нарративности знания постоянно меняются в прямой зависимости от динамично изменяющихся функций и предназначения этого знания.

Общество, как единый социальный организм, опутанный сетью различных коммуникаций, в процессе социальных преобразований, разрабатывает новые виды языковых игр, делая ставку на приобщение к знаниям каждого человека.

Ведь благодаря «всемирной паутине» каждый человек становится участником диалога, получателем или отправителем информации, а возможно и критиком этой информации.

Таким образом, общество в состоянии постмодерна готово к новому витку информатизации и эволюции развития общества на более высокотехнологичную ступень, но при этом оно само словно механизмуется, становится менее одушевленным и «живым».

Такие концепты как «любовь», «духовность», «вера» воспринимаются современным обществом как рудименты культуры, поэтому необходимо актуализировать ценное философское наследие величайших русских философов, в число которых, несомненно, входит И.А. Ильин.

Рассматривать русскую религиозную философию XIX–XX вв. без упоминания И.А. Ильина невозможно, так как именно этот философ смог создать изящную оригинальную философскую систему, отличающуюся от других, где центральное место занимают аксиологические взгляды философа. Актуализация настоящих истинных высоких ценностей в трудах И.А. Ильина позволяет назвать его одним из ведущих и наиболее ярких русских философов XX века.

Своевременность данной диссертационной работы заключается в исследовании позиции Ильина, касающейся актуализации высших человеческих ценностей, позволяющих рассматривать человека не как средство, а как цель, как самоценность. Духовность, возведенная Ильиным в абсолютную степень, противоположна той бездуховности, которая царит в современном обществе, поэтому его философское наследие актуально и значимо в наше время.

Степень изученности темы: теоретической основой для диссертации послужили научные работы разных направлений, раскрывающие отдельные аспекты исследуемой темы. К ним относятся следующие группы работ:

– Работы отечественных исследователей, посвященные общему изучению философских трудов И.А. Ильина. Здесь можно назвать таких авторов, как: А.Г. Лавров³, И.И. Евлампиев⁴, М.В. Финько⁵ и др.

– Среди этих авторов отдельно стоит отметить Н.П. Полторацкого⁶ – ученика Ильина, который не только проанализировал философское наследие Ильина, но и систематизировал работы философа.

– Работы, анализирующие политическую философию И.А. Ильина, представлены такими авторами как: Ю.Т. Лисица⁷, М.В. Рутковская⁸, К.Р. Постников⁹, И.Н. Зернов¹⁰, Д.И. Шаронов¹¹ и др.

³ Лавров А.Г. Философия культуры И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. М., 1997; Лавров А.Г. Кризис европейской культуры в оценке И.А. Ильина // Вопросы культурологического образования. Сборник статей. М.: Издательство МГУ, 1997. С. 12–19.

⁴ Евлампиев И. И. «Драма миротворящего Божества»: Бог и человек в философии И. Ильина // Ступени. 1992. № 3. С. 66–89.

⁵ Финько М.В. Религиозно-философская концепция русской культуры: На материале работ И.А. Ильина : Дис. д-ра филос. наук. Ростов-на -Дону, 2004. – 303 с.

⁶ Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. // И.А. Ильин. Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М.: Русская книга, 2001. С. 243–478; Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин // Социальная философия Ивана Ильина. Материалы российского семинара. 4.1. СПб, 1993. С. 53–54; Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. №2. С. 56–78.

⁷ Лисица Ю.Т. И.А. Ильин как правовед и государствовед // Вопросы философии. 1991. №5. С. 148–154; Лисица Ю.Т. Иван Александрович Ильин. Историко- биографический очерк // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступит. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 5–36; Лисица Ю.Т. Творческое и идейное наследие И.А. Ильина // Социальная философия Ивана Ильина. СПб., 1993. С. 32.

⁸ Рутковская М.В. Философия государства и права в наследии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. Пятигорск, 2000. – 167 с.; Рутковская, М.В. К проблеме «добра и зла» в работе И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Вестник Пятигорского лингвистического государственного университета. 1997. № 3/4. С. 43–44.

⁹ Постников К.Р. Концепция тоталитаризма в политической философии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. М., 1996. – 182 с.

¹⁰ Зернов И.Н. Концепция монархической государственности в социальной философии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. М., 1998 – 136 с.

¹¹ Шаронов Д.И. Концепция органической демократии И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1994. – 18 с.

– В качестве отдельной группы исследований, можно выделить работы, посвященные личности И.А. Ильина. Это работы таких авторов, как Дж. Къеза¹², В.А. Волков и М.В. Куликова¹³, В.И. Кураев¹⁴ и др.

– Также можно выделить работы, посвященные нравственным аспектам философии И.А. Ильина. Здесь наиболее важными являются диссертационные исследования и научные труды таких, авторов как Д.А. Сысуев¹⁵, Е.В. Демидова¹⁶, В.А. Цвык¹⁷, А.А. Самохина¹⁸, и др.

Таким образом, личность и творчество И.А. Ильина нередко становились объектом исследования, но при этом, данная тема продолжает привлекать исследователей, что свидетельствует об **актуальности** философских взглядов И.А. Ильина и художественной ценности его трудов.

Объект исследования: философско-богословские труды И.А. Ильина.

Предмет исследования: жанрово-стилистические особенности этих трудов.

Целью данного исследования является анализ жанрово-стилистических особенностей философско-богословских трудов И.А. Ильина.

В связи с целью можно выделить следующие **задачи**:

1. Проанализировать особенности русской религиозной философии. Вклад И.А. Ильина.

¹² Къеза Дж. Солженицын, Ильин и российская демократия // Независимая газета. 1993. № 156.

¹³ Волков В.А., Куликова М.В. И.А. Ильин: архивные находки / Начала. М., 1993. №3.

¹⁴ Кураев В.И. Философ волевой идеи // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993.

¹⁵ Сысуев Д.А. К проблеме равенства в нравственной философии русского зарубежья (И.А. Ильин, Н.А. Бердяев). Саранск, 1993. – 30 с.

¹⁶ Демидова Е.В. Идея ненасилия в русской общественно-философской мысли первой трети XX века (книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой»): Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1996. – 18 с.

¹⁷ Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. М., 1995. – 159 с.

¹⁸ Самохина А.А. Методологический плюрализм право-познания Ивана Ильина // Методологическое своеобразие гуманитарных наук. Политическая философия. Социальная теория и современность. М.: Луч, 1994; Самохина А.А. Политико-правовое наследие И.А. Ильина // Преподавание в вузах социально-гуманитарных дисциплин: состояние, проблемы, перспективы. Материалы всероссийской научно-методической конференции. М.: Высшая школа, 1993; Самохина А.А. Проблема человека в произведениях И.А. Ильина доэмигрантского периода: Дис. канд. филос. наук. М., 1996. – 144 с.; Самохина А.А. Трагизм человеческого бытия в философии Ильина доэмигрантского периода // Кузбасские ведомости. 1995. № 3(61); Самохина А.А. Философская антропология Ильина (по произведениям доэмигрантского периода) // Иван Ильин. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М.: Луч, 1995.

2. Рассмотреть вопросы онтологии и гносеологии в философии Ильина.
3. Проанализировать «диалектику любви» Ильина. Любовь как сопротивление злу.
4. Рассмотреть жанровое многообразие и стилистику «особой» философии И.А. Ильина.
5. Рассмотреть «философию сердца» А.И. Ильина как особый этико-художественный жанр.
6. Осветить критико-философские обзоры как часть философского наследия И.А. Ильина.
7. Проанализировать лингво-стилистические особенности текстов И.А. Ильина.

Методологическая основа исследования выстраивается на принципах сопоставительного анализа критической литературы по исследуемому вопросу. Системный подход позволил всесторонне рассмотреть изучаемый объект.

В ходе научного исследования были применены также такие **методы**, как синтез, аналогия, обобщение, что позволило раскрыть изучаемую тему наиболее полно. Исторический метод был использован для оценки актуальности выбранной тематики на сегодняшний день. Рассмотреть и проанализировать философские труды Ильина помог синтез и религиоведческого, и историко-философского подходов. Жанрово-стилистические особенности трудов Ильина были проанализированы благодаря литературоведческому анализу.

Теоретической базой данного исследования являются работы таких авторов, как Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, М.В. Финько, В.В. Зеньковский, С.С. Васендин, Е.В. Демидова, И.И. Евлампиев, Г. Самуйлов, П. Бергер, С.С. Хоружий, Г.В. Болотнов.

Важным источником, содержащим глубокие и важные сведения о жизни и творчестве И.А. Ильина, является «Историко-биографический очерк», автором которого выступает Ю.Т. Лисица, предваряющий первый том Собрания сочинений философа в 10 томах.

Литературное наследие Ильина огромно. При этом автор очерка отмечает, что вершиной философско-художественной прозы Ильина является трёхтомная серия книг, имеющая единое внутреннее содержание и замысел: «Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», «Взгляд в даль. Книга размышлений и упований».

«Поющее сердце» для Ильина было не просто названием, он считал, что «человек по существу своему живой, личный дух», и найти начало духовности нужно в самом себе; <...> дух понимается «как сила поющего сердца».

Завершая очерк, автор пишет: «Если попытаться выразить суть творчества, жизни и подвига Ивана Александровича, то лучшего определения, чем «Поющее сердце» к нему не подобрать – в этом весь Ильин».

Так же важным источником можно назвать сборник статей ученика, хранителя и ведущего исследователя творчества Ильина - Н.П. Полторацкого «И.А. Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение». Сборник статей содержит описание основных этапов жизни и творчества И.А. Ильина, сведения об основных его трудах и позиции философа по волнующим его проблемам современности: религиозным, философским, нравственным, государства и права, этики, культуры, социально-экономическим и политическим, что делает для исследователя понятным религиозно-философское, национально-политическое и эстетическое мировоззрение И.А. Ильина.

Автор сборника обращает внимание на то, что любую проблему, о которой писал И.А. Ильин он всегда, прямо или косвенно, рассматривал с религиозной точки зрения, основываясь на своём православном мировоззрении.

В книге Н.П. Полторацкого приведены также тексты писем И.А. Ильина к П.Б. Струве. Впервые были опубликованы письма к Ильину митрополита Анастасия (Грибановского), архиепископа Иерусалимского, написанные в 1925-1926 гг. в связи с полемикой вокруг книги «О сопротивлении злу силой».

Ещё одной литературоведческой работой о творчестве И.А. Ильина, является диссертация Тульской О.С. на тему «Литературно-художественное своеобразие прозы и поэзии русского философа И.А. Ильина».

Диссертация содержит литературоведческое филологическое исследование наследия И.А. Ильина. Автором диссертации отмечается многообразие жанров произведений Ильина, их яркая образность и эмоциональность, музыкальность, афористичность, лаконизм.

В работе отмечается неприятие Ильиным поэзии Серебряного века, в которой он видел «умственную соблазнительность». Причину кризиса в поэзии и музыке этого периода он видел в оскудении духа.

На основе анализа произведений Ильина публицистических жанров автором диссертации делается вывод о его глубокой преданности делу возрождения России с опорой прежде всего на православную веру.

Анализируя эпистолярный жанр, автор обращает внимание на языковые особенности писем философа (образность, создание новых слов, эмоциональность, категоричность и лаконичность суждений).

Отдельная глава диссертации посвящена исследованию главного литературно-художественного произведения Ильина – трилогии духовно-философской прозы «Я вглядываюсь в жизнь. Книга рассуждений», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», «Взгляд в даль. Книга размышлений и упований». Автором сделано заключение о ведущей роли духовного начала в этой прозе, лиричности и эмоциональности текста, мозаичности и цельности структуры трилогии. Среди исключительных особенностей выделены парадоксальность, ритмичность и музыкальность, языковое богатство, переплетение художественной и научной речи, афористичность, оригинальная система символических образов, диалогичность.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые философские труды И.А. Ильина стали предметом не только философского, но и литературоведческого анализа. Впервые проведено обширное исследование, рассматривающее жанрово-стилистические особенности центральной группы работ И.А. Ильина, имеющих философско-богословский характер. При этом исследование проведено на материале большого количества работ, включающих в

себя, как труды о духовности, так и работы о силе зла и добра, насилии и ненасилии, а также критические обзоры Ильина трудов других философов.

Положения, выносимые на защиту:

- Основными понятиями, на которых базируется философия И.А. Ильина, являются: Бог, дух, душа, духовность, духовная жизнь, свобода, творчество, человек, личность.
- Философия духа Ильина направлена на осмысление человеческого существования, где человек выступает не просто как материальный объект, а как носитель «свободного духа» – божественной частицы. Целью человека является донести Божию волю до всего мира, при этом используя в качестве главного инструмента творчество.
- Одним из наиболее важных разделов философской системы И.А. Ильина является так называемая «диалектика любви». И.А. Ильин считал, что любовь – это не только созидание и всепрощение, это и смелость сделать сложный шаг, сопротивляясь злу.
- Согласно христианской антропологии Ильина сам процесс познания невозможен без главного категориального понятия «дух». Человек познает и осмысливает благодаря своему «духовному опыту», при этом процесс истинного познания должен происходить при полной «свободе воли».
- В вопросах онтологии И.А. Ильин рассматривает устройство человека с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к Божественному бытию, в аспекте смысла жизни человека.
- Зло Ильин считал главным врагом духовной чистоты человека, поэтому в качестве оружия против зла и как знак проявления любви могла выступать казнь, либо другие достаточно суровые меры.
- Уникальность философии И.А. Ильина заключается в том, что она объединяет тварное и премирное, мирское и божественное, создавая прочный мост между православной верой и простыми людьми, которые априори грешны и нуждаются в очищении, поддержке и опоре, которые

дает им вера. В философии Ильина наблюдается некий синкретизм, когда философ пишет о тварном мире и для тварного мира, но при этом премирное идет фоном и раскрывает всю суть его рассуждений и идей.

- И.А. Ильин разработал свой собственный особый этико-художественный жанр религиозно-философских произведений, известный как «философия сердца». Данный жанр отличает мягкость, поэтичность и плановость изложения, диалогичность рассуждений, а сам текст зачастую выступает в виде своеобразной беседы с читателем, в которой философ пытается донести суть своей «философии сердца», основанной на таких понятиях, как «вера», «любовь», «духовность» и «очевидность».

Теоретическая и практическая значимость работы заключается в том, что полученные результаты исследования можно использовать для дальнейшего изучения русской религиозной философии, а также для изучения художественного потенциала философско-богословских трудов И.А. Ильина и других философов и богословов.

Апробация работы.

Ключевые положения диссертационного исследования были представлены в публикациях:

Служение как экзистенциальная сущность человека в богословско-философских идеях И.А. Ильина//Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. № 5 А. 2019. С. 265–270.

Развитие идей личной идентичности в творческом наследии И.А. Ильина//Кант. №4(33). 2019. С. 158–163.

Сравнение стилистических особенностей философско-богословских трудов И. Ильина и Н. Бердяева// Modern Humanities Success/Успехи гуманитарных наук. №11. 2021. С 49–53.

Жанрово-стилистические особенности философско-богословских трудов И.А. Ильина//Modern Humanities Success/Успехи гуманитарных наук. №12. 2021. С. 27–30.

Структура работы. Структура диссертации подчинена реализации ее целей. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

ГЛАВА 1. НАСЛЕДИЕ И.А. ИЛЬИНА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Особенности русской религиозной философии. Вклад И.А. Ильина

Русская религиозная философия всегда отличалась самобытностью и уникальным подходом к фактам осмысления духовного начала в человеке, связи Бога и человека, поиска своего духовного пути, принятия истинной веры и т.д.

Русский же народ неизменно характеризовался высокой религиозностью, в связи с этим философские воззрения русских мыслителей принято рассматривать в контексте религиозных идей.

И здесь надо отметить: на рубеже XIX–XX вв. большое внимание уделялось идее перехода человека в новое состояние, его преображения. Прежде всего стоит упомянуть сверхчеловека Ф. Ницше, философские идеи В.С. Соловьева, оказавшие значительное влияние на представителей Серебряного века в России, в особенности на символистов. Начало XX века было довольно сложным периодом всей мировой истории: Первая мировая война, мировой экономический кризис, революции. И вообще, на протяжении всего XX столетия мир сотрясали войны, революции, резкая смена политического и экономического курса, что вело к новой идеологии и новому мировоззрению.

В такой обстановке происходит переосмысление ценностей, человек вновь пытается обрести для себя смысл своего существования, понять свое место в мире. Не удивительно, что многие западные философы настроены довольно скептически к окружающей действительности и критикуют современное общество.

Внутри самой философии появляется множество течений, где каждый философ трактовал реальность и свое отношение к ней с удобной и более понятной позиции.

Так, кто-то исповедовал рационализм, кому-то был ближе позитивизм, а кто-то и вовсе окунулся в пучину экзистенциальной философии, получившей

более яркое развитие именно в немецкой философии, что вполне понятно, если учитывать исторический контекст.

При этом наиболее ярким философским направлением XX века является экзистенциализм. Он впервые повернул человека лицом к своим страхам, одиночеству, своей незначительности в рамках огромного мира.

На фоне многочисленных философских течений как самостоятельное направление, как своеобразный феномен научного, религиозного, философского мира выделилась русская религиозная философия XIX–XX вв.

Говоря о специфике ее развития, важно отметить: ее представителями являлись лучшие российские мыслители: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин и др.

В рамках данного исследования невозможно рассмотреть всех ярчайших представителей русской религиозной философии XIX–XX вв., в связи с этим будут кратко освещены лишь несколько концепций.

И начать уместно с Ф.М. Достоевского. Писатель прославился не только своими замечательными произведениями, но и яркими философскими взглядами. Он не воспринимал действительность в том виде, какой она была, а ратовал за возвращение к истокам, истории. По его мнению, многие проблемы россиян связаны с отходом от своего истинно-правильного пути – пути развития культуры и общества¹⁹.

Именно поэтому и возникла идея почвенничества – автор просто хотел донести свои взгляды касательно преобразования всего российского общества в целом²⁰.

Необходимо отметить, что взгляды Ф.М. Достоевского сформировались отчасти под действием идеологии славянофилов, которые также выступали за

¹⁹ Фридендер Г.М. Письма Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Ленинград, 1985. Том 28. С. 5–26.

²⁰ Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. СПб.: Наука, 1993. Т. 11. С. 7.

исконно русский путь развития Отечества²¹. Стоит также отметить, что эти идеи поддерживал его брат М.М. Достоевский, который являлся первым фактическим редактором журнала «Время»²².

Они вместе продвигали идеологию почвенничества в журналах «Эпоха» и «Время», редактируя их и занимаясь издательской деятельностью²³. Главной идеологией этих журналов была идея почвенничества.

Ф.М. Достоевский пишет одну книгу за другой, через свое творчество он реализует свои идеи и свое мировоззрение. Он пытается донести людям то, что жизнь можно изменить коренным образом, если преобразовать ее, согласно христианскому учению. Мыслитель хорошо понимал уникальность русского народа, его непохожесть, самобытность²⁴.

У западной культуры есть характерный признак – в ней все более оформлено и детерминировано, там все строго разделено на категории, все конечно. У русского же народа само сознание обращено к бесконечности²⁵.

Ф.М. Достоевский достаточно часто в своем творчестве обращался к самосознанию русского человека, рассматривая его не только с точки зрения этнопсихологии, но и анализируя сам феномен русского мировосприятия²⁶.

Сама же философская система писателя, по мнению исследователей, имеет антропоцентричный характер²⁷.

Вместе с тем философия Ф.М. Достоевского, вылившаяся в новое философско-литературное течение почвенничества, не претендовала на прямую связь со славянофилами, отмечая некоторую преемственность, как славянофильским традициям, так и идеям западников.

²¹ Письма С.Д. Яновского к Ф.М. и А.Г. Достоевским // Достоевский. Статьи и материалы. Сб. 2. М., 1924. С. 180–181.

²² Федор Михайлович Достоевский. Антология жизни и творчества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.fedordostoevsky.ru/around/Dostoevsky_M_M/

²³ Суровцев С.С. Развитие и становление философских взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2008. Том 11. №1. С. 51.

²⁴ Там же. С. 52.

²⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 2007. С. 31.

²⁶ Суровцев С.С. Развитие. С. 49.

²⁷ Там же. С. 54.

Почвенничество нельзя назвать законченной идеологией, скорее, это своеобразные взгляды на окружающую действительность и историю русского народа. Ведь в почвенничестве явно проглядывают идеи патриотизма и некоторые взгляды славянофилов, подчеркивающие самобытность русской культуры и истории русского народа²⁸.

Ф.М. Достоевский воспринимал почвенничество как своеобразную религиозную доктрину, способную коренным образом изменить человеческую жизнь, переустроив жизнь на проповедуемых христианством идеях братства и единения²⁹.

При этом писатель отмечает некоторые задачи почвенничества: 1) преодолеть ошибки западников и славянофилов; 2) использовать их исторический опыт.

Исходя из сказанного, эту теорию нельзя было назвать совершенно новой, так как представители этой концепции понимали, что выдвинутые ими идеи синтезировали все самое плодотворное, что было выработано различными философскими направлениями в России³⁰.

Таким образом, почвенничество является философским взглядом на мироустройство, общественным видением пути решения всех социальных проблем. Но споры внутри самого течения, заимствованные идеи славянофилов не позволили полностью оформиться в идеологию с четкой структурой и глубоким философским осмыслением.

Другим, не менее ярким философом, был В.В. Розанов. Примечательно, что в его философии гносеология тесно связана с онтологическим учением. Очевидная связь гносеологии и онтологии заключается в следующем: человеческий разум, выступает как дар Бога человеку, и поэтому человек, как считает мыслитель, достигает истинного успокоения, лишь обретя настоящую

²⁸ Достоевский Ф.М. Книжность и грамотность // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. СПб.: Наука, 1993. Т. 11. С. 98.

²⁹ Философия: Энциклопедический словарь. / Под редакцией А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

³⁰ Дубовицкая Н.С. Роль почвенничества в формировании мировоззрения Ф.М. Достоевского // Вестник университета. 2013. №21. С. 257.

истину, то есть психология здесь не играет особой роли³¹. То есть бытие неразрывно связано с процессом познания, ведь именно благодаря разуму человек способен осознавать себя в этом тварном мире, в этой реальности.

Говоря об аксиологическом аспекте творчества В.В. Розанова, стоит отметить: природа человеческая понимается философом прежде всего, как духовная. Аксиология в его философии определяет важность и ценность художественного творчества, которое, по словам автора, есть «стремление освободиться от некоторого тягостного ощущения, испытываемого художественною натурою от избытка образов красоты и от чувств»³².

То есть истинная ценность человеческого бытия – духовный мир, который изначально чист и непорочен, и творчество, в частности, художественное, является проводником человека к этим светлым уголкам его души. Через творчество человек возвышается над тварным физическим миром, и к нему приходит истинное понимание собственного существования.

Таким образом, процесс познания себя, своего духовного мира, сущности бытия как проявление гносеологического начала ведет прямо к пониманию той неоценимой важности и ценности, которую и представляет собой человеческая личность, раскрывшаяся с помощью творчества. В этом в полной мере раскрывается аксиологический аспект философии В.В. Розанова.

Говоря о русской религиозной философии, нельзя не упомянуть имя Н.А. Бердяева – ярчайшего представителя русского экзистенциализма. Мыслитель стремился рассмотреть сущность духовной жизни с точки зрения влияния на мораль таких понятий, как любовь, сострадание, ложь, добродетель и т.д.

Одним из ключевых произведений Н.А. Бердяева является «О назначении человека»³³, в котором философ, размышляя на такие сложные темы, как добро и зло, правда и ложь, равнодушие и сострадание, показывает гибкость морально-

³¹ Розанов В.В. О понимании. М., 1996. – 540 с.

³² Там же.

³³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.

нравственной системы ценностей общества, в котором происходит подмена ценностей.

Наиболее четко данный феномен проиллюстрирован в главе «О лжи и правде»³⁴. Главной ее мыслью является идея о роли лжи в нравственной и духовной жизни. Н.А. Бердяев подчеркивает: для многих ложь – это «нравственный и религиозный долг»³⁵. Ложь, сказанная во имя правды и добра, автоматически переходит в разряд «полезной» лжи, тем самым происходит ее оправдание в глазах любых нравственных и этических законов. При этом на лжи строится само общество, политика, религия и даже семья, и ложь «считается основой их существования и самосохранения»³⁶. Люди, оправдывая свои поступки, прикрываются тем, что ложь полезна и не несет вреда, если направлена на добрые дела, в таком случае, когда ложь становится неким «социальным символом», она начинает восприниматься как добро³⁷. Лжи много не только в политике и религии, ее хватает и в науке, когда одни понятия подменяются другими и выдаются за правду. В заключение автор сетует на то, что ложь самим обществом признается важной и полезной для «здорового» поддержания функции данного общества, и именно это, по словам философа, и представляет «трагизм проблемы лжи»³⁸.

Важно подчеркнуть, что Н.А. Бердяев достаточно точно охарактеризовал ту опасность, которую таит в себе ложь, замаскировавшаяся под добродетель. Действительно, многое в мире основано на лжи, и, как показывает практика, к добру она не приводит, даже если и делается, якобы из благих намерений³⁹. Как указал философ, ложь неэтична по своей природе. Ведь если ложь совершается во имя добра и правды, значит, она выступает как средство достижения цели, но это противоречит самим законам этики, по которой и цель и средства равноправны, и

³⁴ Там же. С. 172–179.

³⁵ Там же. С. 173.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 174.

³⁸ Там же. С. 178.

³⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 174.

нельзя жертвовать чем-то ради конечного результата⁴⁰. Это просто не этично. Как говорит Н.А. Бердяев: ложь нельзя победить ни законом, ни запретами, человек может сам отказаться от лжи, но это будет его личный выбор, его ответственность. Преодолеть ложь можно лишь силой духа⁴¹.

Принципиален в этой связи вопрос: что есть сила духа в отрыве от истинной веры, от религии, от Истины. По мнению большинства русских философов, именно религия является путеводной звездой для человека, ведя его по сложному духовному пути навстречу истинной духовности, духовного освобождения и очищения⁴². При этом, несмотря на значимость религии для духовного развития человека, истинное понимание самой религии, веры, духовности, практически невозможно без философских размышлений.

Эту достаточно сложную и важную тему связи философии и религии поднял еще один представитель русской религиозной философии XIX–XX вв. – С.Л. Франк.

Анализируя его произведение «Философия и религия»⁴³, необходимо отметить ряд важных заключений, связанных со взглядом на религию как таковую и рациональную основу любого научного знания, в том числе и философии.

Мыслитель пишет о связи философии и религии и безусловном превалировании последней, доказывая, что наукой невозможно доказать религиозные догматы, например, существование Бога⁴⁴.

При этом С.Л. Франк считает: хотя наука и культура немислимы без осмысления и бесконечного поиска ответов на вечные вопросы – о смысле жизни,

⁴⁰ Там же. С. 176.

⁴¹ Там же. С. 178.

⁴² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: ЭГО, 1991. Т. 2. – 268 с.; Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. – 560 с.; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Директмедиа Паблишинг, 2005. – 797 с.; Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. – 607 с. и др.

⁴³ Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20.

⁴⁴ Франк С.Л. Философия и религия. С. 9.

о бытии, собственном «Я», неизбежности смерти и сущности материи, все же для многих религия не нуждается в философском осмыслении⁴⁵.

Философия – это больше, чем наука, она охватывает все области научного знания, при этом она не претендует на безусловную истину. Но все же недостаток философии, по мнению С.Л. Франка, состоит в том, что она пытается доказать то, что должно быть принято на веру.

Философия не дает точные ответы на все те вопросы, которые волнуют человечество не одно тысячелетие. Она указывает путь, направление, по которому нужно следовать, чтобы хотя бы приблизиться к знанию, истине, ответам, связанным с метафизикой и поиском внутреннего «Я» – это несомненное достоинство. И С.Л. Франк соглашается: человеку нужны прогресс, развитие, стремление идти вперед.

Мыслитель указывает, что именно философия пытается упростить религию, лишить ее того сакрального смысла, который так важен для верующих и помогает укреплять их веру⁴⁶.

Для С.Л. Франка религия стоит во главе всего, и она не должна быть постижима, то есть сама идея существования Бога не должна подвергаться сомнению и может быть принята лишь на веру⁴⁷.

Философия необъятна. Ее невозможно загнать в какие-то рамки, так как философская мысль сама по себе является эквивалентом свободного мышления, полета фантазии, не стереотипности мышления и отбросе всех клише и стандартов.

Философия разрывает границы разумного и приемлемого, она находится в вечном поиске того истинного знания, которое раскрывает все тайны существующего мироздания и самую суть человеческого бытия. Философия – практически основа всех наук, она дает импульс научному мышлению, она

⁴⁵ Там же. С. 11.

⁴⁶ Там же. С. 17.

⁴⁷ Там же. С. 6.

подсказывает идеи и выдвигает гипотезы в совершенно разных областях науки, религии и культуры⁴⁸.

Одной из задач философии является опровержение иллюзий в понимании и устранении возможных препятствий, которые стоят на пути формирования искренних отношений между людьми.

Но С.Л. Франк, может, во многом и не осознанно, но низводит философию до уровня обычного стремления во всем увидеть подвох, все проверить на прочность и, возможно, найти изъяны в одной из самых загадочных и непостижимых сфер человеческой жизни – религии⁴⁹.

Мыслитель считает: задача философии – доказать существование Бога научно, эмпирически, что противоречит всей религиозной системе⁵⁰.

При этом С.Л. Франк говорит о необходимости сакрализации религиозного знания, о ненужности доказывать и подвергать сомнению «истинное» религиозное знание⁵¹.

Важно отметить, что он готов принять Бога, но как личность, как человека, как мудреца, он отвергает безликого и необъятного Бога, Бога – как Мировую душу и вселенский разум. По его мнению, Бог должен вызывать симпатию и любовь, а это возможно лишь при наличии более определенного «человечного» Бога⁵².

Как говорит С.Л. Франк: «Бог религиозной веры, источник личного спасения необходимо есть живая личность»⁵³.

Рассматривая русскую религиозную философию XIX–XX вв., нельзя не назвать И.А. Ильина. Уникальность и своеобразие его идей позволяет рассматривать его философию как сложную целостную систему, которая со временем не теряет своей актуальности, а напротив, становится более значимой и важной.

⁴⁸ Франк С.Л. Философия и религия. С. 20.

⁴⁹ Там же. С. 8.

⁵⁰ Там же. С. 11.

⁵¹ Там же. С. 14.

⁵² Франк С.Л. Философия и религия. С. 12.

⁵³ Там же.

Современный мир – это мир шаблонов и стереотипов, мир, где человек рассматривается не как самоценность, и в какой-то мере духовная сущность, а сугубо с антропологической и потребительской точки зрения. Бездуховная реальность проповедует не только определенные стандарты, но и призывает вести определенный образ жизни с навязанной линией поведения и непривычной социальной ролью.

Именно поэтому сейчас наиболее актуальна философия И.А. Ильина, акцентирующая внимание на любви, духовности и ценности духа.

Так, основными понятиями, на которых базируется его философия, являются Бог, дух, душа, духовность, духовная жизнь, свобода, творчество, человек, личность⁵⁴.

Важно отметить, что, помимо значительного вклада И.А. Ильина в русскую религиозную философию, а также общественно-политическую философию, ключевое влияние имеют его философские воззрения на область искусства, творчества, духовного развития человека.

В конце XIX – начале XX вв. большинством философов (Ф. Ницше, О. Шпенглер, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев и т.д.) был зафиксирован кризис культуры, выразившийся в постепенном угасании традиционной духовности и надвигающемся серьезном переломе в культуре. И это «кризисное мироощущение обуславливает появление модернизма»⁵⁵.

Кроме того, переходный (кризисный) период культуры тесно связан с проблемой личной и коллективной идентичности. Отсюда вытекает ощущение одиночества и побега из реального мира. Учитывая, что прежняя система ценностей отвергнута, необходимым становится поиск новых ориентиров, новой идентичности.

Но при этом И.А. Ильин полагает: именно в кризисные периоды можно сотворить новую культуру – культуру христианскую, более «чистую» и

⁵⁴ Финько М.В. Религиозно-философская концепция русской культуры: На материале работ И.А. Ильина. Ростов-на-Дону, 2004. С. 8.

⁵⁵ Царева Н.А. К оценке постмодернизма в современной Российской философии // Аналитика культурологии. 2007. №8. С. 134.

нравственную, направленную на формирование благоприятного образа добродетели для общества⁵⁶.

И.А. Ильин верил в особый путь, в особую судьбу православной культуры, в ту миссию, которую несет христианская культура для возрождения истинного «чистого» нравственного облика человека.

В основе его уникальной методологии философии искусства лежит идея о том, что корни и сама суть искусства являются духовно-религиозным: «Художество рождается только тогда, когда Предмет, ранивший и одаривший, берется духом, и творчество переживается в его божественной значимости»⁵⁷.

Как отмечает А.Г. Лавров, «философия искусства И.А. Ильина есть весьма своеобразный и оригинальный сплав феноменологии, исихазма и глубокого православного мистического канона, пропущенного сквозь глубоко введшиеся в сознание философа гегельянско-правовые схемы»⁵⁸.

Важно подчеркнуть, что И.А. Ильин придавал огромное значение творчеству. Творческих людей философ считал творцами новой реальности, способными буквально создавать новую жизнь: «Художник не только прорекает; ему дана власть населять человеческие души новыми художественными медитациями и тем обновлять их, творить... новую жизнь»⁵⁹.

Именно во время творческого процесса происходит выход за границы реальности, происходит самопревышение человека, религиозное и творческое сознание сливаются воедино⁶⁰.

Сфера творчества, таким образом, становится местом разрушения устоявшихся косных форм, высвобождением энергии, выходом за пределы обыденного чувственного мира, погружением в хаос и попыткой этот хаос

⁵⁶ Лавров А.Г. Философия искусства И.А. Ильина // Челябинский гуманитарий. 2010. №2 (11). С. 75.

⁵⁷ Ильин И.А. О тьме и просветлении: книга художественной критики: Бунин – Ремизов – Шмелев. Мюнхен, 1959. С. 153.

⁵⁸ Лавров А.Г. Философия искусства... С. 79.

⁵⁹ Ильин И.А. Что такое искусство? // Одинокий художник: статьи, речи и лекции. М., 1993. С. 248.

⁶⁰ Батурина И.В. Философия творчества И.А. Ильина // Вестник Вятского государственного университета. 2017. №1. С. 18.

обуздать. Отсюда проистекает важная роль творчества, – ведь оно становится той областью, где происходит зарождение нового порядка. Можно утверждать, что искусству отведено исключительное место в процессе ломки прежних культурных ценностей и становления новых.

Примечательно, что вся философия И.А. Ильина сконцентрирована на идее духовности, роли духа в морально-нравственной системе ценностей человека: «Ключевыми в религиозно-нравственной концепции И.А. Ильина являются понятия "христианская культура", "дух" и "духовность", "предметность", "сердечное созерцание", составляющие ее концептуальную основу и дополняющие друг друга, служащие методологической базой и характеризующие нравственную направленность концепции, они позволяют рассмотреть динамику развития духовного и национального возрождения культуры России»⁶¹.

При этом И.А. Ильин различает духовность, то есть факты духовного опыта, и неопровержимость безусловных догматов веры.

Творчество духа выступает как проявление Божией воли, поэтому оно не может оцениваться и подвергаться законам обычной людской морали. Для свободного духа, творящего и проецирующего в своем творчестве Божию волю, существует особая творческая мораль⁶².

По мнению И.А. Ильина, творчество – это некий Божественный глас, явление Бога всему миру⁶³.

В этой связи нельзя не упомянуть философские воззрения М. Хайдеггера, согласно которым произведение искусства может производить на свет истину о сущем, что делает данное художественное произведение истинным творением, а не просто вещью⁶⁴.

⁶¹ Финько М.В. Религиозно-философская русская культуры: На материале работ И.А. Ильина С. 8.

⁶² Батурина И.В. Философия творчества... С. 19.

⁶³ Ильин И.А. Кризис безбожия. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 1. С. 348–349.

⁶⁴ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Изд. «Гнозис», 1993. С. 51–116.

В данном аспекте онтологического анализа искусства идеи М. Хайдеггера были близки концепции И.А. Ильина.

Также важно отметить экзистенциальную составляющую взглядов немецкого философа относительно самого творческого процесса творения, во время которого на свет появляется (рождается) истина⁶⁵.

Некая сакральность акта творения (творчества) прослеживается и в философии искусства И.А. Ильина.

Так как человек был сотворен Творцом по своему образу и подобию, он изначально был предрасположен к творчеству. При этом оно не должно быть проявлением личности. Творчество – это проявление Бога через силу духа. Однако творчество должно преодолевать отрицательную направленность духа – своеобразную фаустовскую жажду смерти и разрушения⁶⁶.

Таким образом, философия духа И.А. Ильина, будучи неотъемлемой частью русской религиозной философии XIX–XX вв., направлена на осмысление человеческого существования, где человек выступает не просто как материальный объект, а как носитель свободного духа – Божественной частицы.

Целью человека является – донести Божию волю до всего мира, при этом, используя в качестве главного инструмента, творчество.

1.2. Вопросы онтологии и гносеологии в философии И.А. Ильина

Любое знание, признанное ценным и значимым, несущее глубокий смысл и приносящее определенный вклад в общую систему знаний, претендует на роль бессмертного знания.

Философия изучает не только бытие и тварный мир, но и затрагивает такие абстрактные вопросы, как смысл человеческого существования и доказуемость человеческой души.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Ильин И.А. Кризис безбожия. С. 348–349.

Религиозная философия рассматривает мир, человека и его связь с Богом в контексте анализа сложных бытийно-онтологических и гносеологических вопросов.

Говоря о философии И.А. Ильина, важно отметить: на русского философа оказала колоссальное влияние немецкая классическая философия во главе с Г. Гегелем. И.А. Ильин, не принимавший марксизм, был ярким гегельянцем и ставил труды немецких классиков выше русских философов.

Очевидно, немецкая классическая философия, представленная такими великими деятелями философской науки, как И. Кант, Г. Гегель, Л. Фейербах и т.д., внесла колоссальный вклад в ее развитие.

Знаменита теория познания И. Канта, которую невозможно рассматривать без анализа его работы «Критика чистого разума»⁶⁷. Главная же идея этой книги заключается в вопросе: возможны ли априорные синтетические суждения.

И. Кант подводит к мысли о том, что эмпирическое знание не является первоосновой знания о всем сущем. То есть сам мыслительный процесс подтверждает факт наличия априорного знания, знания отделенного от эмпирики. Сама способность мыслить не является приобретенной способностью, это часть человеческого естества, и это часть, по мнению И. Канта, была создана Богом, природой, она появилась еще до опыта и поэтому стоит над эмпирическим знанием⁶⁸.

Основываясь на опыте предшественников, Г. Гегель изложил наиболее важные принципы и проблемы в таких работах, как «Феноменология духа», «Энциклопедия философских наук», «Наука логики»⁶⁹.

Продолжая учение И. Фихте и Ф. Шеллинга, в своей книге «Феноменология духа» Г. Гегель исходным пунктом онтологического аспекта своей философии

⁶⁷ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1964. Т. 3. – 799 с.

⁶⁸ Там же. С. 104.

⁶⁹ Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1992; Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1974–1977; Гегель Г. Наука логики. В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.

считает тождество бытия и мышления. То есть и в природе, и в обществе, и в человеческом мышлении действуют одни и те же законы⁷⁰.

Будучи объективным идеалистом, Г. Гегель полагает: мир изначально духовен, и как следствие, окружающий материальный мир является своеобразным порождением этого духа⁷¹.

Абсолютный дух, развиваясь, достигая определенной ступени этого развития, отчуждается в виде природы.

Следовательно, природа является как бы воплощением этого абсолютного духа, его отражением, детищем, инобытием. Дух представлен Абсолютной идеей, высшим разумом, Богом. Дух, по мнению Г. Гегеля, это активная всеобъемлющая духовная сила.

Мир представляется саморазвитием духа, его своеобразной самореализацией, конечным продуктом его творческого развития⁷².

Именно поэтому окружающий мир разумен, ведь дух и есть разум.

В понятии «Абсолютная идея» выражена универсальная разумность, которая является довольно специфичной именно для гегелевского идеализма.

В противоположность объективному идеализму Платона, у Г. Гегеля идея воплощена в мире вещей, она является его стержнем. По мнению философа, ценна сама мысль, само стремление к Абсолютной идее. В качестве основных человеческих ценностей Г. Гегель называет просвещение, нравственность сознания, мудрость, добродетель как таковую, саму по себе⁷³.

Но, в отличие от Ф. Шеллинга, он утверждает: тождество возможно именно из-за различий между бытием и мышлением. Именно реализация этих различий между бытием и мышлением, воплощенная в движении, деятельности, развитии духа, и является доказательством их тождества, единства⁷⁴.

⁷⁰ Гегель Г. Феноменология духа. С. XLVII .

⁷¹ Там же. С. XLVII.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. XLVII.

⁷⁴ Там же.

Проанализировав вклад в немецкую философию вышеперечисленных мыслителей, И.А. Ильин приходит к выводу: их вклад неопределим для всей системы философского знания, это знания, которые являются теоретической базой для дальнейших научных открытий и разработки новых теорий и подходов в изучении философии.

В связи с этим можно отметить: в вопросах гносеологии И.А. Ильин часто ссылался на Г. Гегеля, что говорит о сильном влиянии гегелевской философии на русского философа.

Так, он был воодушевлен гегелевской идеей о том, что философский акт осуществлялся с помощью интуиции. При этом И.А. Ильин отмечает такие важные аспекты теории познания Г. Гегеля, как обязательная объективность познания, наличие духовной ответственности в процессе познания, опора на творческую интуицию⁷⁵.

При этом русский мыслитель считает немца более творческим и свободным от жестких рамок логики и рационализма. Он отмечает у него такие особенности, как мечтательность, склонность к самообману, религиозная вера, страх и т.д.

То есть, преклоняясь перед гением Г. Гегеля, И.А. Ильин не боялся дискутировать с ним и обличать в ошибках и неточностях его философской системы (в частности, гносеологии).

Он уважает немца за верность идее: «Оптимизм его коренился не в субъективном душевном равновесии и не в наивном или ограниченном прекраснодушии, но в сознательном и принципиальном воззрении на сущность философии»⁷⁶.

По мнению Т.С. Коломейцевой, «Ильин сочувствует Гегелю и одновременно предъявляет ему определенные требования, словно Гегель является

⁷⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. / Вступ. ст. И. И. Евлампиева. СПб.: Наука, 1994. Т. 1. С. 21.

⁷⁶ Ильин И.А. Философия Гегеля... С. 275.

его современником, словно спор происходит не теоретический, а реальный, и от его исхода зависит ход последующих событий»⁷⁷.

Говоря о гносеологии И.А. Ильина, важно подчеркнуть: философ разграничивал познание с помощью разума и с помощью рассудка. Так, увидеть «свет» и «тьму» (лучшее и худшее) в своей душе можно было благодаря разуму. При этом к рассудку относилось познание, которое «есть чувственное наблюдение и формально-логическое мышление»⁷⁸.

И.А. Ильин считает: «Познание есть любовь и созерцание»⁷⁹. При этом процесс познания идет от разума, что главным образом отличает человека от животного.

Примечательно, что у философа вопросы гносеологии тесным образом переплетены с антропологическими воззрениями. Согласно христианской антропологии И.А. Ильина сам процесс познания невозможен без главного категориального понятия «дух». Человек познает и осмысливает благодаря своему «духовному опыту», при этом процесс истинного познания должен происходить при полной свободе воли⁸⁰.

По мнению И.А. Ильина, процесс познания невозможно представить без духовного опыта, выступающего «как опыт служения Творцу соблюдением его заповедей бытия и делания добра другим людям»⁸¹.

В некоторых вопросах гносеологии (относительно познаваемости души) философ солидарен со светскими психологами. Так, он принимал точку зрения, согласно которой душа «по своей глубинной сути непознаваема»⁸².

⁷⁷ Коломейцева Т.С. Антропологическое обоснование обращения И.А. Ильина к проблемам гегелевской гносеологии // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2009. №5. С. 213.

⁷⁸ Ильин И.А. О России и русской душе // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 6. Кн. 3. С. 5–194.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 236–541.

⁸¹ Симонишвили Е.Н. Проблема духовной сущности человека в философии И.А. Ильина // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2010. №2. С. 364–369.

⁸² Челпанов Г.И. Мозг и душа. М., 1989. С. 342.

На основании данных предположений И.А. Ильин выдвигает собственное видение проблемы познания души. Он отмечает, что душа человека «несвободна», и при этом «она связана таинственным образом с телом и обусловлена его здоровой жизнью»⁸³.

Учитывая вышесказанное, можно подчеркнуть взаимозависимость и взаимовлияние души и тела в философии И.А. Ильина. Он неоднократно подчеркивал таинство души, отмечая невозможность полного ее осмысления, а также ценность теснейшей связи между телесным и духовным миром человека. По мнению философа, душа «связана своим внутренним устройством, которого она сама не создает и нарушить не может: законами сознания и бессознательного, силою инстинкта и влечений, законами мышления, воображения, чувства и воли»⁸⁴. Душа «не творит сама этих законов, а подчиняется им и не может изменить их по произволению»⁸⁵.

Тесная связь гносеологии и христианской антропологии И.А. Ильина имеет истоки в учении свт. Григория Нисского, рассматривающего человека в контексте всего мироздания как единицу общего и в тоже время, как личность, обладающую чувствами, разумом и сильным духом.

Таким образом, процесс познания духа, души, Божественного промысла приводит философа к идее познания самого человека в рамках христианской философии. Согласно данному выводу, познание Бога и духа невозможно без познания самого человека, что обусловило значительный интерес Ильина к христианской антропологии, и, в частности, к творениям свт. Григория Нисского – родоначальника антропологии.

Его учение о человеке рассматривает само устройство индивида на уровне первоэлементов, в аспекте теории познания, а также с точки зрения механики, медицины и психологии.

⁸³ Ильин И.А. Поющее сердце. С. 236–541.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же.

Антропология свт. Григория Нисского сравнивает человека с образом Божиим: со стороны общих вопросов бытия, а также в его отношении к бытию тварного мира и Божественному бытию⁸⁶.

Произведение святителя «Об устройении человека» легло в основу всего святоотеческого учения о человеке, в том числе гносеологии. Он утверждает, что только истинный процесс познания может привести человека к Богу, к мысли о том, что человек создан по его подобию: «Ничто другое из сущего не уподобляется Богу, кроме твари сей, человека»⁸⁷.

Свт. Григорий утверждает: процесс познания Бога возможен только благодаря познанию человеком самого себя: «Человек произведен по образу – целостная природа, нечто сходное с Богом»⁸⁸.

Святитель, как и позже И.А. Ильин, связывает антропологию с гносеологией, доказывая взаимосвязь физиологического строения тела человека и процесс познания: «Если бы устам нашим была определена тяжесть и трудность служения ради пищи для потребности тела. Теперь же это служение взяли на себя руки, а уста оставили удобными для служения слову»⁸⁹.

Таким образом, гносеология свт. Григория Нисского, отчасти отраженная в философии русского религиозного философа, направлена прежде всего на познание Бога человеком через познание себя самого как части Божественного мира и твари, созданной по подобию Господа.

Но, несмотря на преемственность взглядов И.А. Ильина другим мыслителям, важно отметить: его концепция познания выступает как уникальная и важная часть его философской системы.

По мнению А.Р. Голубевой, можно выделить четыре главных аспекта теории познания русского мыслителя.

1. Для самого процесса познания важен внутренний призыв, глубокая личная потребность.

⁸⁶ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб., 1995.

⁸⁷ Там же. С. 8.

⁸⁸ Там же. С. 70.

⁸⁹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека С. 28.

То есть познавать что-либо, в частности, себя, свою душу, Бога, человек может, лишь испытав потребность изучить себя и окружающий мир. Человек должен захотеть начать поиски на волнующие его вопросы, философствовать на те темы, которые волнуют его. Познание ни в коем случае не должно быть (и не может быть) против воли человека. И здесь как раз идет речь о той свободе воли, о которой не раз писал И.А. Ильин, отмечая важность самостоятельного решения для любой деятельности, в том числе и в процессе познания⁹⁰.

2. Важная уникальная аксиома ильинской философии – «опытная обоснованность знания, прочувствованность, вжитость»⁹¹.

Здесь идет речь об уникальном качестве истинного философа, которым должен обладать любой человек, стремящийся постичь суть какого-либо предмета, явления и т.д. Причем постичь суть нужно не только с помощью разума и рассудка, но и чувственно, с помощью эмоций, чувств, переживаний, эмпирически воздействуя с познаваемым предметом.

3. Образ должен максимально соответствовать предмету. Процесс его познания наталкивает человека на определенные мысли, на понимание собственного восприятия познаваемого. Анализируя свои мысли, эмоции, всплывающие в сознании образы, человек, зачастую, сам того не замечая, вносит в образ данного предмета свою личностную оценку, тем самым немного изменяя его смысл⁹².

Так, в одном и том же предмете (или явлении) люди видят разные вещи и на разные моменты акцентируют внимание. Для кого-то хватает поверхностного слоя из эмоционально-чувственного восприятия, а кому-то нужно найти более глубокий философский смысл.

Человек переосмысливает познаваемое, внося в него свои коррективы, что и способствует появлению новой интерпретации этого предмета.

⁹⁰Голубева А.Р. Философия русской культуры в творческом наследии И.А. Ильина. Автореф. дис. канд. филос. наук. Барнаул, 2003. С. 16.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же.

История интерпретации начинается еще со времен Сократа, по-своему толковавшего смысл песен Симонида. Уже тогда Сократ понял, что смысл, лежащий на поверхности, – не всегда истинный, а постижение настоящего смысла напрямую зависит от рефлексивной способности человека и от навыков философствования (позднее сюда добавляется знание филологического инструментария и умение его применять на практике)⁹³.

То есть цель данного действия – вскрыть все поверхностные слои, убрать все наносное и добавленное для красоты и изящества произведения и, оголить нерв глубоко запрятанного смыслового ядра исследуемого произведения.

Интерпретирующий вносит в процесс интерпретации элементы своего видения мира, пропускает произведение через призму собственного восприятия и благодаря особенностям своего мировоззрения и мироощущения, раскрывает сущность познаваемого предмета под новым углом.

В этом и кроется опасность интерпретации – теряется объективность при изучении и познании предмета, и приводит к тому, что его образ и он сам становятся не идентичными, что в свою очередь может привести к возникновению ошибочного мнения касательно познаваемого предмета⁹⁴.

4. Принципиальна созерцающая индукция. (Использование созерцающей индукции.)

Смысл этого метода исследования заключается в сосредоточенности внимания лишь на сути предмета, на самом главном. Все второстепенное отбрасывается и не учитывается в процессе познания.

Так как процесс познания по И.А. Ильину дуальный, то есть чувственно-рациональный, значит, человек прикладывает массу физических, умственных и эмоциональных усилий для познания истинной сути предмета.

⁹³ Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. Т. 4. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 538 с.

⁹⁴ Голубева А.Р. Философия русской культуры в творческом наследии И.А. Ильина С. 16.

Поэтому в данном вопросе нельзя концентрироваться на мелочах – нужно сосредоточиться на самой сути предмета. То есть главное (важное) превалирует над второстепенным⁹⁵.

Рассматривая вопросы онтологии в философии И.А. Ильина, можно отметить: он рассматривает жизнь человека только лишь в контексте служения высшим целям.

При этом: «Абсолютное освобождает себя в процессе душевной и духовной жизни человека. Человеческая свобода вполне в духе Гегеля сводится Ильиным к способности увидеть, признать и осуществить закон, то есть фактически к осознанной необходимости»⁹⁶.

При этом гносеология у И.А. Ильина тесно граничит с онтологией, которая представляет собой целостный образ бытия и сущего.

Бытие, как и общая картина вселенной, анализируется с точки зрения антропологической концепции неразрешимой противоречивости человеческого бытия.

И.А. Ильин рассматривает устройство человека с позиции общих вопросов бытия, в его отношении к Божественному бытию, в аспекте смысла жизни человека.

Противоречивость человеческого бытия заключается в том, что, с одной стороны, человек воспринимается как цельная личность, как индивидуальность со своим уникальным набором черт и характеристик, но, с другой стороны, человек – часть общего, часть всего человеческого бытия. Человек есть элемент, а элементы «едины в некоей сверхчувственной духовной целостности, в своей высшей духовной сущности»⁹⁷.

И.А. Ильин подчеркивает: «Не общее важно в человеке и его свойствах, а частное; и частное не в меру только своей оригинальности и своеобразия, а в меру

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Ерисов Д.П. Религиозная философия И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1998. – 130 с.

⁹⁷ Дудина И.А. И.А. Ильин об основных противоречиях человеческого бытия // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2010. №2. С. 330.

одной своей наличной данности. При таком понимании в человеке не производится разрыва на существенное и несущественное; в нем все существенно в меру одной своей наличности... Ценностью и целью объявляется... каждый конкретный человек во всем своем своеобразии»⁹⁸.

Важно отметить, что в вопросах бытия большое значение И.А. Ильин придавал проблеме истины в онтологическом контексте.

Она и ее критерии на протяжении многих веков являлись краеугольным камнем философии. Дело в том, что многие философы расходились во мнении, что же считать истиной.

Если оглянуться назад, в античность, можно увидеть, как философы строили предположения по поводу понятия истины. Например, Платон считает: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, – лжет»⁹⁹.

Следовательно, по его мнению, истина – то, что соответствует действительности. Но в таком случае, каким образом определить, что какая-то мысль и идея соответствуют действительности, ведь действительность, то есть реальность, каждый воспринимает по-своему¹⁰⁰.

Г. Гегель полагает: истина – это величайшее знание, которое по своей ценности несопоставимо даже с тайнами вселенной: «Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских знаний»¹⁰¹.

Проанализировав эти два (среди многих иных) высказывания можно предположить, что истина представляет собой высшее знание, отражающее действительность в ее первоначальном виде, без внесения каких-либо изменений со стороны того, кто интерпретирует эту действительность, называя свое видение этой действительности истиной.

⁹⁸ Ильин И.А. Идея личности в учении Штирнера. Опыт по теории индивидуализма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 1 (106). С. 55–93.

⁹⁹ Платон. Кратил // Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1968. – С. 385.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Гегель Г. Сочинения. М.; Л., 1929. Т. 1. Ч. 1. С. 16.

Но возникает очередной вопрос: по каким же критериям определить истинность знания.

И снова: чтобы правильно установить критерии истины, необходимо обладать не только научным мышлением, но и способностью объективно оценить ту действительность, которая и является отражением истины.

З. Фрейд говорит: «Признаком научного мышления является способность довольствоваться лишь приближением к истине и продолжать творческую работу, не смотря на отсутствие окончательных подтверждений»¹⁰².

Следовательно, обозначить истину по каким-то определенным критериям достаточно сложно. Любой ученый должен понимать, что истина не субъективное понятие, потому что в противном случае у каждого будет своя истина, свое понимание истинности идей и предположений.

Главная цель любого научного изыскания – поиск истинного знания, знания, которое не только отражает действительность в том виде, в каком она предстает перед ученым, но и является некой неопровержимой истиной какого-либо научного предположения.

О категориях истины можно сказать следующее: «Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц предлагали в качестве критерия истины ясность и отчетливость мыслимого»¹⁰³.

То есть истину можно определить с помощью пронизательного и наблюдательного изучения какого-либо явления. Истина в этом случае предстает как неопровержимое знание, которое можно доказать, хотя оно и не нуждается в доказательствах.

А.Г. Спиркин приводит в качестве примера квадрат, и в данном случае, истиной является то, что квадрат имеет четыре стороны, то есть это неопровержимый факт¹⁰⁴.

Такое знание доказуемо, следовательно, оно является истиной.

102 Фрейд З. Введение в психоанализ / Под ред. Е.Е. Соколовой и Т.В. Родионовой. СПб.: Алетейя, 1999. С. 29.

103 Спиркин А.Г. Философия. М., 2006. С. 427.

104 Там же.

Еще Сократ пришел к следующему выводу: истина должна быть понятна и доступна. Она есть знание, которое проявляется в отвлеченности и ясности суждений¹⁰⁵.

Таким образом, истину можно определить по ее неопровержимости, по объективному отражению действительности, по тем знаниям, которые являются основой четких, точных, ясных суждений.

Для понимания истины существует множество концепций, которые по-своему понимают и трактуют понятие истины.

М. Хайдеггер¹⁰⁶ определяет истину как самораскрытие бытия, непотаенность. И она, о чем уже упоминалось, может проявляться, например, через экзистенцию поэтов¹⁰⁷. Наверное, потому что они люди с тонкой душевной организацией, они как никто могут тонко и на грани восприятия прочувствовать реальность, бытие, мир и увидеть истину. Поэт для М. Хайдеггера – это учредитель бытия¹⁰⁸. «Все искусство, – пишет философ, – дающее прибывать истине сущего как такового – в своем существе есть поэзия»¹⁰⁹.

Следовательно, М. Хайдеггер, в отличие от классической концепции истины, предлагает не рационализировать мир, но пытаться иррационально взглянуть на определенные вещи. И если попытаться рассмотреть сущность человека как экзистенцию, то, человек, воссоединяясь с миром, начинает осознавать истину бытия, ту единственную и возможную истину, к которой и должны все стремиться¹¹⁰.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 238–253.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 51–116.

¹¹⁰ Лукманова Р.Х., Столетов А.И. Проблема истины в философии Хайдеггера // Философия и общество. 2008. №4. С. 169.

Весьма специфично трактует истину когерентная концепция, по которой истину можно вычленишь, сопоставив суждения тех людей, в знаниях и компетентности которых можно не сомневаться¹¹¹.

То есть знание, которое претендует на роль истины, нужно сопоставить с определенной системой высказываний и по результату судить, насколько это знание является истиной.

Следовательно, истину не нужно сравнивать с реальностью, ее необходимо всего лишь сопоставить с уже имеющимся рядом суждений.

Прагматизм как концепция истины определяет истинность полезностью, эффективностью применения этих знаний.

Таким образом, истина в этой концепции представляет собой некие знания, которые должны способствовать достижению тех целей, которые поставил перед собой определенный человек¹¹².

Прагматизм довольно сухое направление науки, поэтому и истина здесь сводится к простому понятию эффективности и практической полезности, без вдохновения, что присуще представителям экзистенциализма.

Таким образом, истину разные мыслители трактуют по-своему, и, соответственно, мерило истины у каждого свое. Все эти концепции имеют право на существование уже только потому, что неизвестно, какая именно истинна по отношению к другим.

Что касается теории истины у И.А. Ильина, важно отметить, что она напрямую связана с концепцией очевидности, являющейся главным аспектом гносеологии философа: «Что считать истиной, самой настоящей, объективной истиной: такой, чтобы она убеждала, побеждала и вела; такой, чтобы ее принимало все существо человека; такой, чтобы глубина духа отзывалась на нее цельным, жизнеопределяющим, ведущим хотя бы на смерть приятием? Такое

¹¹¹ Новая философская энциклопедия / Под редакцией В.С. Стёпина. В 4 т. М.: Мысль. 2001.

¹¹² Новая философская энциклопедия. Т.4. С.265

состояние духа, касающегося истины и приемлющего ее цельно, следует называть очевидностью»¹¹³.

То есть очевидность имеет непосредственное отношение к поиску настоящей истины, столь важной в вопросах онтологии и гносеологии: «Состояние очевидности имеет основанием органическую взаимосвязанность между познающим сознанием и познаваемой реальностью»¹¹⁴.

Таким образом, онтология и гносеология философской системы И.А. Ильина взаимосвязаны, поэтому рассматривать их необходимо в совокупности. Однако взгляды философа на вопросы бытия, истины, морали и искусства лежат в плоскости христианской антропологии.

1.3. «Диалектика любви» И.А. Ильина. Любовь как сопротивление злу

Одним из наиболее важных разделов философской системы И.А. Ильина является так называемая диалектика любви. Но прежде чем рассматривать ее, нужно оговориться: в вопросе понимания сути любви он выступает продолжателем идей соловьевской школы любви.

И в этой связи необходимо рассмотреть взгляды самого В.С. Соловьева на такое абстрактное понятие, как «любовь».

В.С. Соловьев – один из самых неординарных философов XIX века. Он является ярким приверженцем доктрины всеединства и цельного знания. Среди прочего, В.С. Соловьев огромное внимание уделял теме любви, и, в частности, отношениям между людьми, рассматривая их сквозь призму своих философских взглядов.

¹¹³ Ильин И.А. Кризис безбожия. М.: Дар, 2005. С. 105.

¹¹⁴ Филатова М.И. Концепции истины в русской религиозной философии конца XIX начала XX в. // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2012. №1 (21). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://elibrary.ru/download/elibrary_17734318_11771218.pdf

Весьма показателен здесь цикл «Смысл любви»¹¹⁵. Он состоит из пяти статей, главная мысль которых заключена в понимании сути любви.

В цикле «Смысл любви» анализируется сам феномен любви не только с философской точки зрения, но и со стороны физиологии, религии и истории.

Примечательно, что первую статью «Смысл любви» В.С. Соловьев посвящает изучению проблемы понимания и значения половой любви.

Рассматривая значение любви в исторической ретроспективе, автор отмечает: «Любовь не является средством или орудием исторических целей; она не служит человеческому роду»¹¹⁶.

То есть любовь – сфера частной индивидуальной жизни человека, поэтому она не может оказать какого-либо влияния на историю.

Однако В.С. Соловьев уточняет: любовь (имеется в виду любовь между мужчиной и женщиной) способна преодолеть эгоизм. На это способна любовь во всеобщем, всеобъемлющем своем значении, что является типичной идеей для теории всеединства¹¹⁷.

Надо понимать и следующее: человеческая любовь в своем высшем проявлении – любовь к Богу. И именно любовь между мужчиной и женщиной словно обретает Божественное начало.

Немалое значение В.С. Соловьев придает неправильной любви, отклоняющейся от норм. Уклонения от нормы в половых отношениях – «половое отношение, основанное на отделении и обособлении низшей, животной сферы человеческого существа от высших»¹¹⁸.

Как правило уклонения от нормы в любви касаются любви половой, например, фетишизм или проституция.

Отмечая взгляды В.С. Соловьева, нельзя не отметить его последователя и ученика – Н.А. Бердяева.

¹¹⁵ Соловьев В.С. Смысл любви. М.: Путь. 1996. С. 7–52.

¹¹⁶ Там же. С. 17.

¹¹⁷ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 21.

¹¹⁸ Там же. С. 41.

Он достаточно своеобразно освещает тему любви, рассматривая суть любви и жалости как два совершенно разных и в то же время близких чувства. По мнению Н.А. Бердяева, любовь – это «утверждение бытия в его полноте и утверждение бытия на вечность»¹¹⁹.

Любовь – одно из самых светлых и прекрасных чувств. Но при этом настоящая любовь может родиться лишь «в соединении душ, в содружестве, в братстве»¹²⁰.

Нельзя любить идею или образ, можно любить лишь конкретного человека, ибо «любовь – персоналистична». И здесь автор подводит к проблеме любви в христианской морали, согласно которой любить можно только Бога либо отражение Бога в человеке, но никак не самого человека с его греховной натурой¹²¹.

Н.А. Бердяев также утверждает, что любовь должна быть осмыслена и направлена, нельзя по-настоящему любить всех, это скорее милосердие, симпатия, но не любовь¹²². Кроме того, «любовь есть творчество новой жизни»¹²³. Любовь сама по себе созидательна и настроена на добро. В настоящей любви происходит «раскрытие в любви духовного начала»¹²⁴.

Говоря о сострадании, автор отмечает, что «сострадание предполагает страдание»¹²⁵. Но при этом необходимо сострадать тем, кто в этом нуждается, помочь им нести их крест, взяв часть ноши на свои плечи.

Н.А. Бердяев акцентирует внимание на том, что в настоящей любви есть духовное начало, настоящая любовь созидательна и ориентирована на добро. Его слова о сострадании также не лишены смысла, ибо он признает необходимость сострадания, но иногда нужно проявить жестокость, забыв о сострадании, и это

¹¹⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 201.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 202.

¹²² Там же. С. 201–202.

¹²³ Там же. С. 203.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же. С. 207.

действительно так¹²⁶. Сострадание должно быть в каждом, но не мешать здравому смыслу.

Отчасти соглашаясь с доводами В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева относительно духовности любви, ее силы и необходимости для развития полноценной личности, И.А. Ильин полагает: любовь – это не только созидание и всепрощение, это и смелость сделать сложный шаг, сопротивляясь злу¹²⁷.

Зло мыслитель считает главным врагом духовной чистоты человека, поэтому в качестве оружия против зла и как знак проявления любви могла выступать казнь либо другие достаточно суровые меры.

По мнению И.А. Ильина, если казнь злодея была духовно осмыслена, это в какой-то мере очищало ее и, возможно, возводило в статус добра¹²⁸.

Данная трактовка любви возможна в том случае, если любовь воспринимается как необходимость, как следствие поиска Божественного в человеке.

Здесь важно отметить: любя человека, любят частичку Божественного в нем, а не саму тварь, являющуюся носителем этой благодати¹²⁹.

То есть, если бы человек не был наделен частицей Божественного, он был бы совершенно бесполезен и его не за что было бы любить, сам факт любви к такому человеку был бы бесполезен и не оправдан.

В вопросах сопротивления злу И.А. Ильин не соглашается с мнением другого видного русского религиозного философа отца Павла Флоренского,

¹²⁶ Там же. С. 208.

¹²⁷ Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 10.

¹²⁸ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 130–131.

¹²⁹ Моисеенко М.В. Этико-психологические этюды И.А. Ильина // Открывая современность заново. Сб. науч. ст. преподавателей и аспирантов факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, посвященный 15-летию факультета. М., 2011. С. 492.

отмечавшего, что «нужно уметь брать от людей то, что в них есть и что они могут дать, и уметь не требовать от них того, чего в них нет и чего дать они не могут»¹³⁰.

Отец Павел Флоренский четко разделяет добро и зло, и никогда, в отличие от И.А. Ильина, не оправдывает насилие.

Принципиально важно в рассматриваемом контексте, что семья для него выступает как самоцель, как высшая ценность, при этом его интересует не только одно поколение – огромную роль в формировании личности играет вся связь поколений¹³¹.

При этом мыслитель умеет уважать людей, учитывая их особенности, мировоззрение, увлечения, интересы. Он никогда ничего не навязывает, он лишь дает добрые дружеские советы. Его система воспитания основана на ненасилии и на свободе выбора, что весьма ценно для формирования полноценной, разносторонней, свободомыслящей личности.

В отличие от отца Павла Флоренского, И.А. Ильин считает: со злом нужно бороться практически любыми методами¹³².

Здесь важно отметить, что сам факт зла имеет значение только для внутреннего духовного мира человека. Сама по себе природа, внешний мир нейтральны, они по своей сути не добры и не злы. Истинное же зло рождается внутри человека. А поступки и действия – это лишь следствие внутреннего зла: «Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело, во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла»¹³³.

При этом появление добра и зла в человеке зависят от двух факторов: наличия и отсутствия любви и одухотворения.

¹³⁰ Флоренский П.А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 209.

¹³¹ Там же. С. 220.

¹³² Цвык В.А. Проблема добра и зла в философии И.А. Ильина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. №3. С. 298.

¹³³ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 13.

То есть «добро он понимает как "одухотворенную любовь", а зло как "противодуховную вражду"»¹³⁴.

Важно отметить, что истинным, высшим злом И.А. Ильин считал злую волю, способную на злые деяния. А значит, зло – не причинение вреда или страданий, даже не убийство и насилие, зло – это только злая воля, гипотетически способная на эти действия, но, возможно, никогда их не совершающая¹³⁵.

Иначе говоря, для И.А. Ильина проявление зла – не злой поступок, а человек, наделенный злой волей.

Зло в его философии выступает как антипод духовности. Неслучайно, мыслитель различал понятия души и духа.

Так, душа – это весь внутренний мир человека, со всеми его переживаниями, эмоциями и чувствами. А дух – особое состояние души, стремящейся к Богу¹³⁶.

То есть одухотворенность – это наличие того самого духа (состояние души). А душа, не способная достичь состояния одухотворенности, является вместилищем зла¹³⁷.

Следовательно: «Добро оказывается исключительно религиозно, т.к. состоит в преданности Божеству. Зло же, в подобном понимании его, есть антипод добра, и заключается в отвращенности от Божественного»¹³⁸.

И.А. Ильин отмечает некую всеобщую взаимосвязанность людей через общение, при этом зло может сохранять свою силу, свое бытие, при этом не проявляясь внешне: зло «продолжает жить и размножаться, отравляя и душу носящую, и душу, воспринимающую его в отражении»¹³⁹.

Таким образом, любовь выступает средством борьбы со злом. Она проявляется в любви к Богу и в любви к ближнему. То есть, любя другого,

¹³⁴ Цвык В.А. Проблема добра и зла в философии И.А. Ильина С. 296.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 159.

человек должен осознавать: любит он не «тварь», а то Божественное, что творение Божие несет в себе.

Иными словами, через человека любят Бога.

1.4. Выводы по первой главе

Итак, русская религиозная философия всегда отличалась самобытностью и уникальным подходом к факту осмысления духовного начала в человеке, связи Бога и человека, поиска своего духовного пути, принятия истинной веры и т.д.

На рубеже XIX–XX вв. большое внимание уделялось идее перехода человека в новое состояние, его преобразования. Прежде всего, здесь стоит упомянуть сверхчеловека Ф. Ницше, философские идеи В.С. Соловьева, оказавшие значительное влияние на представителей Серебряного века в России.

Начало XX столетия было довольно сложным периодом всей мировой истории: Первая мировая война, мировой экономический кризис, революции. В такой обстановке происходит переосмысление ценностей, человек вновь пытается обрести для себя смысл своего существования, понять свое место в мире.

На фоне многочисленных философских течений как самостоятельное направление, как своеобразный феномен научного, религиозного, философского мира выделилась русская религиозная философия XIX–XX вв.

Одним из ярчайших ее представителей был И.А. Ильин. Основными понятиями, на которых базируется его философия, являются Бог, дух, душа, духовность, духовная жизнь, свобода, творчество, человек, личность.

И здесь важно отметить: воззрения И.А. Ильина повлияли на искусство, творчество, духовное развитие человека.

При этом его философия духа направлена на осмысление человеческого существования, где человек выступает не просто как материальный объект, а как носитель свободного духа – Божественной частицы. Целью человека является донесение Божией воли до всего мира. При этом главным инструментом здесь выступает творчество.

Процесс познания духа, души, Божественного промысла приводит философа к идее познания самого человека в рамках христианской философии. Познание Бога и духа невозможно без познания самого человека, что обусловило значительный интерес И.А. Ильина к христианской антропологии.

Очевидно, сам процесс познания невозможен без главного категориального понятия «дух». Человек познает и осмысливает благодаря своему духовному опыту, при этом процесс истинного познания должен происходить при полной свободе воли.

В вопросах онтологии И.А. Ильин рассматривает устройство человека с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к Божественному бытию, в аспекте смысла жизни человека.

Бытие, как и общая картина вселенной, анализируется в рамках антропологической концепции неразрешимой противоречивости человеческого бытия.

Она заключается в том, что, с одной стороны человек воспринимается как цельная личность, как индивидуальность со своим уникальным набором черт и характеристик, но с другой стороны, человек – это часть общего, часть всего человеческого бытия.

Одним из наиболее важных разделов философской системы И.А. Ильина является так называемая диалектика любви.

Он утверждает: любовь – это не только созидание и всепрощение, это и смелость сделать сложный шаг, сопротивляясь злу.

Его И.А. Ильин считает главным врагом духовной чистоты человека, поэтому в качестве оружия против зла, в качестве проявления любви может выступать казнь либо другие достаточно суровые меры.

По мнению философа, если казнь злодея была духовно осмыслена, это в какой-то мере очищало ее и, возможно, возводило в статус добра.

Данная трактовка любви возможна в том случае, если она воспринимается как необходимость, как следствие поиска Божественного в человеке.

Важно отметить, что истинным, высшим злом И.А. Ильин полагает злую волю, способную на злые деяния¹⁴⁰.

Отсюда следует вывод: зло – не причинение вреда или страданий, это даже не убийство и насилие. Зло – только злая воля, гипотетически способная на эти действия, но, возможно, никогда их не совершающая.

¹⁴⁰ Цвык В.А. Проблема добра и зла в философии И.А. Ильина С. 296.

ГЛАВА 2. СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ И.А. ИЛЬИНА

2.1. «Особая» философия И.А. Ильина: жанровое многообразие

Наследие И.А. Ильина многогранно и необъятно. Философ активно исследовал такие области, как религиозная философия, право, юриспруденция, искусство, культура, этика, эстетика, педагогика, политология и т.д.

Важно отметить, что И.А. Ильин является представителем, так называемого русского религиозного ренессанса¹⁴¹. При этом в отличие от других философов у И.А. Ильина была разработана своя собственная уникальная философская система.

И.А. Ильин считается православным философом, но при этом он стремился в своих исследованиях и рассуждениях не вторгаться в область богословия, так как это могло привести к еретическому соблазну. И.А. Ильин «всегда согласовывал свои религиозные построения с иерархами русской православной церкви»¹⁴².

Иными словами, философия Ильина (большая ее часть) была религиозной, православной, но работы философа нельзя отнести к чистому богословию.

Уникальность философии И.А. Ильина заключается в том, что она объединяет тварное и премирное, мирское и божественное, создавая прочный мост между православной верой и простыми людьми, которые априори грешны и нуждаются в очищении, поддержке и опоре, которые дает им вера. В философии Ильина наблюдается некий синкретизм, когда философ пишет о тварном мире и для тварного мира, но при этом премирное идет фоном и раскрывает всю суть его рассуждений и идей.

¹⁴¹ Ильин Иван Александрович // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь / Отв. ред. Н. И. Канищева. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. С. 267.

¹⁴² Там же. С. 268.

Несмотря на то, что философия И.А. Ильина значительно отличалась от популярных философских течений начала XX века, важно отметить, что в творчестве этого философа наблюдалась общая тенденция, характерная для русской религиозной философии того времени – сближение философских жанров и жанров художественной литературы.

Иными словами, «эпоха модерна ознаменовалась поиском синтеза и синтетических жанров во всех видах искусств»¹⁴³.

То есть философию Серебряного века можно назвать синтетической – своеобразным симбиозом философско-литературных жанров, идей и умозаключений. При этом «фундаментом единого синкретического искусства должны стать философия и религия»¹⁴⁴.

К тому же философия данного периода имела ярко выраженный интерес к религии, что способствовало некоторому духовному сближению (а точнее попыткам к этому сближению) духовных лиц и простого общества – усиливалась тенденция стремления писателей-философов сблизить тварный и нетварный миры для обычного человека, упростив понимание духовных основ построения мира, человеческой жизни, веры, догматов церкви и т.д. То есть с помощью синтетической философии (тесного взаимодействия философии и литературы) упрощалось изложение основ духовной стороны жизни.

Вопросы гносеологии, онтологии и аксиологии гораздо проще воспринимались благодаря упрощенному стилю философских произведений. В начале XX века широкое распространение получают такие жанры, как философский роман, диалоги, фрагмент, афоризм и т.д. При этом такие более научные жанры, как философский трактат, монография, научная статья, очерки и т.д. в большей мере имели научно-публицистический стиль изложения, нежели просто научный.

¹⁴³ Маринина Ю.В. Жанровые искания в русской религиозной философии Серебряного века: 1890–1935 гг.: Автореф. дис. канд. филол. наук. М., 2011. С. 4.

¹⁴⁴ Там же.

Своеобразным было и жанровое разнообразие философских трудов И.А. Ильина. Философ не тяготел к какому-то конкретному жанру, используя широкую жанровую палитру: труды по методологии, философские труды («духовное писательство»¹⁴⁵, критика), письма, публицистика и т.д.

Многочисленными были научные статьи И.А. Ильина¹⁴⁶, которые раскрывали особенности его философской системы. Именно статьи выступают основным жанром его творчества.

Также Ильин написал немало монографий, критических обзоров, речей, лекций. Важное место в его творчестве занимали очерки.

Очерк как жанр художественной публицистики зародился за рубежом, в литературе английского просвещения. Со второй половины XVIII века этот жанр появляется и начинает развиваться в России.

Жанр очерка – характерное явление публицистики, представляющее интерес для исследователя как особая форма, запечатлевающая фрагменты объективной действительности в субъективно окрашенном авторском восприятии. Принадлежность одновременно двум системам вербального отражения мира – публицистической и художественной – обусловило специфику этого жанра.

Особенность очерка состоит в том, что в его основе лежат подлинные события, а герои – реальные люди. Он не допускает никакого вымысла, его задача описывать реальные факты. Конечно автор, как художник вынужден кое-что домысливать, пускать в ход воображение, чтобы создать своего героя, показать свое отношение к нему, к описываемым событиям и фактам.

Для очерка характерны те же особенности, что и для других философско-литературных произведений. Они могут отличаться друг от друга сюжетной

¹⁴⁵ Работы, посвященные философскому осмыслению жизни: «Путь к очевидности», «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний».

¹⁴⁶ *Напр.*: О современных течениях в неокантианстве // Русские ведомости. М., 1909. № 89. С. 5.; Философия как духовное делание // Русская мысль. М., 1915. № 36. С. 112–128.; Философия и Жизнь // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии: Сборник / Ред. Н.А. Бердяев. Берлин, 1923. Т. 1. С. 60–81, и др.

композицией, созданием характеров, содержанием, темой, идейно-тематическими особенностями.

Очерки можно разделить на две большие группы: сюжетные, в основе которых лежит портретный очерк, и описательный очерк. На вопрос, касающийся определения видов очерка нет единой точки зрения. Все исследователя подразделяли его по-разному. В. Канторович считал, что очерки могут быть проблемными, портретными и нравственными. Черепанова отмечает портретный, событийный, путевой очерки, очерк-зарисовка, Г. Колосова разделяет очерк на публицистический, беллетристику, зарисовку и путевой очерк. А.А. Тертычный отмечает такие виды очерка: а) портретный; б) проблемный; в) путевой¹⁴⁷.

Н.И. Глушков¹⁴⁸ полагал, что как самостоятельный жанр, очерк появился еще в Древней Руси, благодаря ее международным связям. Записи иностранных путешественников содержат богатый фактический материал, чем и характеризуется очерковая литература.

В XVIII веке получили распространение литературные путешествия, эти произведения и положили начало путевому очерку.

Большую роль в создании теории очерка сыграл М. Горький, который с признанием относился к художественной документалистике. Он сам был автором многих очерков, считал этот жанр очень емким и широким. При этом он предъявлял определенные требования к другим авторам, писавшим очерки. Он считал, что в очерке должна быть не просто документальная фиксация фактов, но и стройный рассказ об этом факте.

«Очерк стоит где-то между исследованием и рассказом». Иногда очерк стоит ближе к рассказу, иногда – к публицистической статье, но в любом случае он должен нести в себе достоинства художественной прозы и публицистики¹⁴⁹. При этом, он считал, что в очерке допустима некоторая доля вымысла: «Факт –

¹⁴⁷ Тертычный А.А. Жанры периодической печати. М.: ИНФРА-М, 2013. С. 126.

¹⁴⁸ Глушков Н.И. Очерк в русской литературе. Ростов-на-Дону, 1966. С. 5.

¹⁴⁹ Сафронов А.В. Жанровое своеобразие русской художественной документалистики (очерк, мемуары, «лагерная» проза): учебно-методическое пособие. Рязань, 2012. С.8.

еще не вся правда, он – только сырье, из которого следует выплавить, извлечь настоящую правду искусства»¹⁵⁰.

В современной исследовательской литературе об очерке тоже представлено многообразие мнений. Можно отметить типологию Е. Журбиной, В. Канторовича, М. Черепанова¹⁵¹ и других теоретиков литературы. Такое разнообразие мнений основывается на различных подходах к классификации очеркового жанра.

Журбина считает, что очерк должен быть публицистичен, Н.И. Глушков напротив, считает, что определяющие черты очеркового жанра нужно искать «в особенностях идейно-художественной структуры, структуры произведения и объеме его содержания»¹⁵².

По мнению Л. Тимофеева, в основе жанрового признака очерка должна лежать достоверность, с точки зрения И. Рыбинцева, «в очерке познание жизни осуществляется не только через характеры, но и через непосредственное исследование очеркистом реальных фактов, социальных проблем, когда он выступает не только художником, но одновременно социологом, публицистом, ученым, широко пользуясь системой логических доказательств»¹⁵³.

В. Алексеев пишет: «...классификация должна основываться не на теме произведения, не на внешних признаках, а на каких-то внутренних закономерностях: методе отбора фактов, приемах типизации, самом способе создания произведения». Он различает две большие группы очерков: «безадресные» и «документальные». «Третий вид очерка, – по его мнению, – путевой, который отличается от первых двух методом отбора и обработки материала (...). Все очерки, печатающиеся или передающиеся по радио и телевидению, принадлежат к одной из этих разновидностей»¹⁵⁴.

В. Канторович в оглавлении своей работы «Заметки писателя о современном очерке» представил следующую типологическую схему:

¹⁵⁰ Горький М. Собрание сочинений. М.: Худ. лит-ра, 2007. Т.9. С. 167.

¹⁵¹ Сафронов А.В. Жанровое своеобразие своеобразие русской художественной документалистики (очерк, мемуары, «лагерная» проза): учебно-методическое пособие. С. 18.

¹⁵² Там же. С. 9.

¹⁵³ Рыбинцев И. Проблемы теории и мастерства жанра. М.: Академия, 2011. С. 125.

¹⁵⁴ Алексеев В.А. Очерк. СПб.: Питер, 2011. С. 45.

«художественная публицистика (эссе)», «путевой, лирический очерк», «портретный очерк», «очерк нравов», «научно-художественный жанр», «проблемный очерк».

М. Черепанов разделял очерки на портретные, событийные, путевые и зарисовки, В. Богданов – на документальные и художественные, эпически-изобразительные и публицистические, информационные, иллюстративные и образно-публицистические. В работах исследователей имеет место деление очерков также на сюжетные и бессюжетные, поэтические и деловые, описательные, очерки-репортажи, пейзажные, социальные, деревенские, индустриальные, военные, этнографические, исторические, литературно-критические и так далее.

Есть разные мнения исследователей относительно того, должен ли иметь место вымысел в подобном жанре. Тимофеева, как и М. Горький считала, что при работе с очерком автор должен домысливать, чтобы усложнить сюжет, ввести дополнительных персонажей. По ее замечанию в очерке рассказ очеркиста о том, что думал его герой, не может не вызвать недоумения «общее свойство документальных образов: они не терпят улучшений»¹⁵⁵.

Очерку присуща типизация, хотя некоторые и считают, что таковой там нет, так как очерк является единичным явлением, тип, по мнению исследователей, характерен для художественных произведений. С этим мнением можно поспорить. Очеркист, должен не только просто фиксировать факты, но и типизировать окружающие явления, в противном случае его задача не была бы осуществлена.

Наибольшей популярностью пользуются портретный, проблемный, путевой очерки.

Портретный очерк точно отображает действительность, ему присущи и художественные и документальные черты. Благодаря художественному началу автор использует образы и типы, при этом создавая яркую картину

¹⁵⁵ Сафронов А.В. Жанровое своеобразие русской художественной документалистики (очерк, мемуары, «лагерная» проза): учебно-методическое пособие. С. 9.

действительности, а в купе с документализмом, наиболее ярко и полно изображает личность.

В портретном очерке через описание ситуации раскрывается характер, судьба, внутренний мир героя очерка. Автор портретного очерка должен описать такую ситуацию, которая точно изобразила бы черты, присущие герою, и обнажила грани его таланта.

В портретном очерке герой всегда положителен, даже если герою очерка и были свойственны, в силу каких-то обстоятельств, негативные поступки, автор очерка должен уметь привести такие аргументы, которые бы натолкнули читателя на оправдание таких поступков.

У очерков может быть разное композиционное построение. В портретном очерке композиция состоит из характеристики героя, описания круга жизненных явлений, в которых вращается герой портретного очерка, его взаимоотношений с окружающими.

Детально описать внутренний мир героя, внешнюю среду, окружающую героя очерка, реальность помогают художественные средства. Это могут быть диалоги, пейзаж, портрет, какая-то художественная деталь.

И.А. Ильин активно обращался к жанру портретно-философского очерка, раскрывающего особенности философских взглядов и идей того или иного философа посредством описания его жизни, принципов, взглядов, образования, круга общения и т.д. Зачастую такие очерки имели вид критических рецензий и обзоров¹⁵⁶, в которых Ильин не раз выражал уважение и восхищение взглядами именитых философов. При этом важно отметить то особое уважение, испытываемое Ильиным к западной философии, в частности к немецкой, которое кардинально отличалось от критики в адрес русских философов, идеи которых

¹⁵⁶ *Напр.*: Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Русская мысль. 1912. № 23. Кн. 2. С. 41–46.; Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. М., 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 250–306, и др.

Ильин подвергал сомнениям (например, идеи Н.А. Бердяева, Л.Н. Толстого и т.д.)¹⁵⁷.

И.А. Ильин немало написал проблемных очерков и статей¹⁵⁸, которые в своем большинстве были посвящены теме России, национальной культуре и «русской идее», русскому православию и т.д.

В проблемном очерке автор освещает какую-то насущную проблему. Вначале идет диалог автора с читателем, потом обозначается проблемная ситуация.

Такой тип очерка – самый сложный, так как должен раскрывать насущные, актуальные проблемы. В основе его лежит некая общественная задача, к решению которой и призывает автор. Публикации, выполненные в данном жанре, содержат в себе аналитическое начало, облаченное в художественную форму.

Можно найти огромное количество признаков схожести проблемного очерка с аналитической статьей, главным из которых будет доминирование в ходе отображения проблемной ситуации исследовательского начала. Так же, как и в статье, автор очерка пытается выявить причины возникновения проблемы, определить дальнейшее развитие и найти пути ее решения. Но стоит напомнить, что очерк – жанр не аналитический, а художественно-публицистический.

Нельзя не отметить, что Ильин был увлечен также и эпистолярным жанром. Им было написано немало писем¹⁵⁹, в которых он затрагивал проблемы самого различного характера, в том числе религии и философии.

Эпистолярный жанр представляет собой весьма яркое литературное направление с четко выделенным «мемуарным» подтекстом.

Письма являются одной из излюбленных форм эпистолярного жанра многих писателей и философов, так как позволяют в свободной форме высказать свои

¹⁵⁷ *Напр.*: Кошмар Н.А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. 1926. № 514. С. 2–3.

¹⁵⁸ *Напр.*: Очерки внутренней России. Об оставшихся // Новое время. 1925. № 1347. С. 2.; О русском фашизме // Русский Колокол. 1928. №3. С. 54–64.; Борьба с денационализацией // Русский Колокол. 1928. №5. С. 72–77, и др.

¹⁵⁹ *Напр.*: О сопротивлении злу. (Открытое письмо В.Х. Даватцу) // Новое время. 1926. №1663. С. 2–3.; Без любви (из письма к сыну) // Школьная библиотека. 2007. №4. С. 36–37 и др.

мысли касательно любого вопроса, при этом, письмо направлено конкретному человеку, что подразумевает некую диалогичность изложения материала.

Письмо представляется в виде монолога, оно зачастую перенасыщено вопросами и обращением к невидимому собеседнику (адресату письма).

«Тексты ценны тем, что вершат единение людей, лишенных возможности прямого контакта»¹⁶⁰.

Таким образом, можно отметить, что письма (или переписка) являются наиболее яркой и свободной по форме и содержанию видом эпистолярного жанра. Письмо подразумевает диалог, несмотря на всю монологичность повествования. Также в письмах четко прослеживается личная оценка автора, его впечатления, воспоминания и настроение, при этом, зачастую можно отметить наличие литературное портрета, как самого автора, так и его адресата.

В письмах (как открытых, так и личной переписке) Ильин обсуждал широкий перечень проблем: от политики до искусства, поддерживая укрепление «русской идеи» и русского православия.

Письма также являлись важным звеном, связывающим Ильина и Родину, так как находясь в эмиграции, философ не мог лично общаться с представителями русской интеллигенции и коллегами-философами. Также зачастую Ильин вел переписку и с западными коллегами.

Говоря о стилистических особенностях философского творчества И.А. Ильина, важно отметить, что по мнению З. Гиппиус, у философа «нет определений; он действует странным и упрощенным способом – посредством знаков равенства. Берет одно слово, берет другое, какое ему соизволится, ставит между ними знак равенства, и конец: считайте, что это синонимы»¹⁶¹.

¹⁶⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 276–277.

¹⁶¹ Гиппиус З. Предостережение // И.А. Ильин: Pro et Contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей: антология / Сост., вступ. ст., примеч. И.И. Евлампиева. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2004. С. 650.

Например, любовь Ильин приравнивает к «избранности», к «дару от Бога и природы», к «главной выбирающей силе жизни»¹⁶² и т.д.

Также некоторые исследователи отмечают поэтичность Ильинских текстов¹⁶³, которые нередко изобилуют красочными эпитетами и метафорами, в частности в описании русской природы, духовности, Божией силе и вере. Например, говоря о русской природе, Ильин пишет, что от ее красоты «прозрели наши вещи художники»¹⁶⁴.

Многие произведения Ильина напоминают художественные произведения, они обладают поэтичностью и некоторой музыкальностью. При этом «поэтичность, к сожалению, идет иногда в ущерб строгости изложения»¹⁶⁵.

Именно из-за излишней поэтичности, из-за обилия метафор и эпитетов, и красочности речи, большинство произведений Ильина не выглядят как научные труды, а скорее как публицистика. Большинство работ Ильина являются примером синтетической философии Серебряного века – это работы философско-художественные, без претензии на богословие и научность.

Отмечает Ильин и красоту русского языка, который «шумит вместе с лесом и шепчет с камышом, сверкает с молнией и рокочет с громом, щебечет с птицами и плещется с волною; он весьма глубок в чувствах и проникновенен в мыслях»¹⁶⁶.

Но важно отметить, что не все философы лестно отзывались о работах И.А. Ильина. Н.А. Бердяев отмечал такие черты религиозно-философских работ

¹⁶² Ильин И.А. Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 195–198.

¹⁶³ Моисеенко М.В. Тема любви в творчестве философов русского зарубежья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. №2. С. 99.

¹⁶⁴ Ильин И.А. О России. Три речи. 1926–1933. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 14.

¹⁶⁵ Мурышев К.Е. Философия художественного творчества И.А. Ильина // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2011. №15 (77). С. 282.

¹⁶⁶ Ильин И.А. О русской культуре. Сущность и своеобразие русской культуры: три размышления. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 391.

Ильина, как излишний пафос и антихристианская направленность, граничащая с еретичеством¹⁶⁷.

Возможно, данная нелестная оценка вызвана отрицанием Ильиным некоторых важных основ православия, например, соборности, также Ильин стремился избегать богословской догматики, желая обсуждать религиозные проблемы свободно и открыто¹⁶⁸.

Тем не менее, религиозно-философские труды И.А. Ильина являются важным наследием русской культуры, причем наследием как философским, так и литературным. И.А. Ильин написал сотни статей, очерков писем, несколько больших серьезных философских произведений, но в независимости от выбранного жанра, он стремился максимально доступно и понятно преподнести свои философские взгляды на ту или иную проблему, пытаясь сложные онтологические и гносеологические проблемы изложить простым языком, доступным обычным людям, не имеющим богословского образования.

2.2. «Философия сердца» А.И. Ильина как особый этико-художественный жанр

Говоря о философской системе И.А. Ильина, важно отметить, что, несмотря на многообразие рассматриваемых сфер жизни (политология, религия, богословие, культура, искусство и т.д.), философ в основу своей системы положил принцип «философии сердца», объединяющий все сферы жизни.

В философии Ильина сложно выделить только религиозные и философские тексты, так как тема веры, духовности, Бога поднимается во многих произведениях, относящихся к культуре, искусству, истории, политологии и т.д.

¹⁶⁷ Бердяев Н.А. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Pro et Contra: полемика вокруг идей И.А. Ильина. М.: Айрис-Пресс, 2007. С. 103.

¹⁶⁸ Ильин И.А. Pro et Contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. СПб., 2004. С. 278.

Тем не менее, ставя на передний план духовность, как краеугольный камень не только всей философии, но и жизни, Ильин тем самым связывал духовное и тварное, религию и светскость, где сердце выступало главным атрибутом духовности, силы, воли и разума.

Как отмечает Д.А. Сысуев: «Нравственная философия И.А. Ильина – это философия "поющего сердца". Его заслуга состоит в том, что он вернул сердце на первый план как центральный орган человеческого познания»¹⁶⁹. Иными словами, аксиологический и гносеологический принципы И.А. Ильина сводятся к сердцу, то есть и высшая ценность, и познание заключены в человеческом сердце – в его способности к любви, к гармоничному соединению сверхчувственного и сверхрационального элемента любви, воли и разума. Именно когда любовь разумна и связана с волей, а не безволием, возникает «истинное познание», одухотворяющее человека. И в этом познании и заключается истинный смысл нравственной философии¹⁷⁰.

Важно отметить, что религиозно-философские работы Ильина¹⁷¹ характеризуют философа как серьезного теоретика, историка философии и религиозного мыслителя¹⁷².

Так, например, небольшая книга «Основы христианской культуры» является не просто краткой энциклопедией в мир христианства, а настоящим небольшим философски трактатом, в котором изобилуют философские высказывания и суждения.

В этой книге И.А. Ильин отмечает, что христианский дух – это главная составляющая внутренней духовности человека¹⁷³, при этом вера и любовь к Богу

¹⁶⁹ Сысуев Д.А. Проблемы насилия и справедливости в нравственной философии И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. Саранск, 1997. С. 17.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», «Аксиомы религиозного опыта», «Поющее сердце».

¹⁷² Самуйлов Г. Поющее сердце русского философа. Интервью с доцентом кафедры русской философии МГУ А.П. Козыревым. 12 октября 2005 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/4636.html>

¹⁷³ Баргилевич О.А. Культура в философии духовного опыта И.А. Ильина // Манускрипт. 2017. №2 (76). С. 34.

не слепы, а разумны, их вместилищем является сердце, которое позволяет человеку возноситься над материальным миром.

Главной работой из жанра «философии сердца» является книга «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»¹⁷⁴. Эта книга является важной частью не просто религиозной, а именно духовной философии Ильина. Книга больше похожа на богословское сочинение, богохваление, духовное созерцание и перерождение.

Несмотря на то, что книга больше похожа на богословский трактат, нежели на обычный философский текст, важно отметить, что она написана простым доступным языком. Эта книга – словно разговор простыми словами о непростых вещах – любви, вере, духовности, Боге. В этом и заключается уникальность И.А. Ильина, он способен говорить о важном просто и доступно, без излишнего пафоса и нравоучений.

Именно «философия сердца» является тем жанром, где Ильин как никогда мягок и тактичен с читателем, стиль изложения плавный и поэтический. Данная книга, как и все работы Ильина из серии «философия сердца» представляет собой своеобразный разговор с читателем, разговор на непростые темы простыми словами, понятными каждому читателю. И именно в этом и заключается прелесть этого особого этико-художественного жанра.

«Сердце поет, когда оно любит, – писал Иван Ильин, – оно поет от любви, которая струится живым потоком из некой таинственной глубины и не иссякает; не иссякает и тогда, когда приходят страдания и муки, когда человека постигает несчастье, или когда близится смерть, или когда злое начало в мире празднует победу за победой и кажется, что сила добра иссякла, и что добру суждена гибель»¹⁷⁵.

При этом сердце является не атрибутом чувственности и эмоций, а напротив, вместилищем веры, знаний, истины и Бога. Сердце – это вместилище духа, поэтому «Ильина с полным правом можно назвать философом духовной

¹⁷⁴ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 236–541.

¹⁷⁵ Там же. С. 375.

очевидности. Именно дух оказывается тем органом, который познает в человеке истину»¹⁷⁶.

А.П. Козырев, говоря об Ильине в интервью с Г. Самуйловым отметил, что «самым важным являются его «тихие созерцания», его «поющее сердце». Эти работы прекрасно ложатся на душу, они ведут нас ввысь, формируют дух и душу человека, открывают кладези человеческой мудрости. Научная философия – эта та философия, которая чему-то может научить. Если философия ничему научить не может, а может только запутать, то язык не поворачивается называть ее научной философией. Эти работы Ильина, по моему опыту чтения, как раз и являются "научными", то есть научающими»¹⁷⁷.

То есть любовь, при этом любовь именно в духовном смысле, любовь к Богу и человеку, как хранителю частицы божественного, по мнению Ильина, делает человека поистине счастливым. По его словам, «если ты когда-либо был счастлив, то это было из-за любви. Если ты сейчас несчастен, знай – это от недостатка любви»¹⁷⁸.

При этом любовь обязательно должна быть одухотворена, только в этом случае, она является неким «посещением Божиим», когда Божия искра разгорается в человеческом сердце, в человеческой душе, при этом неся не страсть и корысть, а покой и умиротворение¹⁷⁹.

Сердце для И.А. Ильина мерило веры, духовности и чистоты. «Когда я произношу простое и живое слово "сердце", я напоминаю тем самым о самой лучшей и самой точной мерке русской души и русской культуры»¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Самуйлов Г. Поющее сердце русского философа. Интервью с доцентом кафедры русской философии МГУ А.П. Козыревым. 12 октября 2005 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/4636.html>

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Ильин И.А. Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3.С. 198.

¹⁷⁹ Моисеенко М.В. Этико-психологические этюды. С. 492.

¹⁸⁰ Ильин И.А. О русской культуре. Сущность и своеобразие русской культуры: три размышления. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 399.

Чтобы понимать всю суть происходящего и смысл Божественного промысла, человеку необходимо научиться созерцать, только мыслитель, созерцающий сердцем, может подняться над бренным и тварным и почувствовать истину и божественное присутствие.

«И.А. Ильин отмечает, что созерцание сердцем в качестве первостепенного составляющего простирается на все области культуры: религию, изобразительное искусство, литературу, науку. Русская культура построена на чувстве и сердце, на созерцании, свободе совести и молитвы»¹⁸¹.

При этом культура без любви невозможна, так как она становится мертвой и обреченной. Культура, искусство, вера, религия, любовь – все это, по мнению Ильина, – детище любящего, созерцающего и поющего сердца¹⁸².

Для Ильина религия и культура вещи неразделимые, так как основа русской культуры – это православие, поэтому Ильин настаивал в своих работах на том, что необходимо «творить русскую самобытную духовную культуру – из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом – смысл русской идеи»¹⁸³.

Основными религиозными концепциями, на которых строится религиозная философия Ильина, является концепция «духовной очевидности» и «сердечного созерцания». При этом, важными идеями является идея «инстинктивной духовности», «света очевидности», «созерцающего вчувствования» и т.д.¹⁸⁴

Понятие «сердце», «душа», «духовность», «любовь» у Ильина неразрывно связано с понятием «свет», который является одним из главных атрибутов Божественной благодати¹⁸⁵.

¹⁸¹ Там же. С. 615.

¹⁸² Моисеенко М.В. Тема любви в творчестве философов русского зарубежья. С. 101.

¹⁸³ Ильин И.А. Наши задачи: статьи, 1948–1954 гг. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 2. С. 318.

¹⁸⁴ Пилипчук Д.С. Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2014. №4 (132). С. 40–48.

¹⁸⁵ Там же.

Даже молитва у Ильина преисполнена светом, сиянием. После молитвы «остается тихое, тайное, бессловесное молитствование, подобное немеркнущему, спокойному, но властному свету»¹⁸⁶.

Еще одной подобной работой, но уже более серьезной и зрелой является книга «Аксиомы религиозного опыта»¹⁸⁷, представляющая собой особый труд, книгу-исповедь о духовном пути, самопознании, духовных переживаниях и пути человека к Богу, через обретение и укрепление веры.

В данном труде «находят себе применения и развиваются отечественные принципы построения духовно-нравственной жизни и идеи целостного метода познания, религиозной целостности личности, тринитарной и иерархичной природы человека, «цельного знания», соборности и всеединства бытия, сформулированные представителями русской религиозной философии (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, М.М. Достоевский, В.С. Соловьев)»¹⁸⁸.

Сутью книги «Аксиомы религиозного опыта» является осмысление главного принципа онтологической гносеологии И.А. Ильина – познание объекта посредством взаимодействия с ним¹⁸⁹.

Иными словами, религиозный опыт должен обладать «предметностью», только тогда можно говорить об успешном осуществлении этого опыта. Для понимания смысла жизни, своего существования и решения ряда экзистенциальных вопросов человек должен иметь источник религиозного опыта, он должен вступить в контакт с «предметом» своего духовного общения.

Если рассматривать «Аксиомы религиозного опыта» в контексте философской системы Ильина, то можно отметить, что данная книга отражает основы религиозной онтологии¹⁹⁰ философа.

¹⁸⁶ Ильин И.А. Поющее сердце. С. 331.

¹⁸⁷ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. М.: Рарогъ, 1993. Т. 1–2.

¹⁸⁸ Болотнов Г.В. Концепция религиозного опыта А. Ильина в контексте христианской антропологии: Автореф. дис. канд. филос. наук. Белгород. 2009. С. 16.

¹⁸⁹ Там же. С. 18.

¹⁹⁰ Там же. С. 20.

При этом, «для И.А. Ильина вопрос соблюдения аксиом религиозности становится определителем истинности, идеальности, полноценности, целостности и абсолютности религии»¹⁹¹.

В свете всего вышесказанного, важно подчеркнуть, что И.А. Ильин позиционируется именно как религиозный философ. При этом многие исследователи¹⁹² отмечают цельность Ильинского религиозного мировосприятия, что позволило ему создать уникальную цельную философскую систему.

Но помимо религиозной цельности, у Ильина, как религиозного мыслителя, есть и ряд недостатков. И.А. Ильин ориентируется только на личный религиозный опыт¹⁹³.

Религиозность обычно укрепляется переживанием религиозного опыта, который постепенно накапливается человеком, следующим своему духовному пути.

Для понимания роли и значения религиозного опыта в жизни верующего человека, необходимо дать определение термину «религиозный опыт».

«Религиозный опыт – комплекс чувственно-эмоциональных, волевых и умственных состояний, возникающих у индивида при переживании контакта с тем, что является для него сверхъестественным»¹⁹⁴.

То есть, религиозный опыт напрямую связан с теми религиозными событиями, которые породили чувства и переживания, превосходящие все остальные по силе воздействия, и впоследствии этот пережитый опыт может направлять поступки человека¹⁹⁵.

¹⁹¹ Там же. С. 21.

¹⁹² Ильин И.А. О русской культуре. Сущность и своеобразие русской культуры: три размышления. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 391.С. 11.

¹⁹³ Пилипчук Д.С. Некоторые особенности философии религии И. Ильина С. 40–48.

¹⁹⁴Смирнов М.Ю. Социология религии: Словарь. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011. С. 215.

¹⁹⁵ Мэлони Н.Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченков. – Минск: Хар-вест, 2001. – С. 226–239.

При этом, религиозный опыт составляет основную часть всего духовного опыта человека, ведь «понятие духовного опыта шире понятия опыта религиозного»¹⁹⁶.

По мнению В.С. Соловьева, для настоящей религиозности и переживания религиозного опыта не имеет значения, какому богу поклоняется человек¹⁹⁷.

При этом, по мнению многих исследователей, настоящая религия и религиозность как раз и проявляется посредством приобретения религиозного опыта, то есть личного соприкосновения человека с нечто сакральным, священным.

Так, У. Джеймс, ставящий религиозный опыт отдельной личности гораздо выше институционализированной религии, отмечал, что «личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь»¹⁹⁸.

Религиозный опыт, выступающий как некий «эмпирический опыт переживания сверхъестественного и сакрального»¹⁹⁹, играет огромную роль в повседневной социальной жизни, являясь в некотором роде регулятором человеческого поведения и мерилom человеческой морали.

Многими людьми религиозный опыт ставится гораздо выше обычного житейского опыта, так как он «радикально релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни»²⁰⁰.

Осмысливая и оценивая свою жизнь, человек зачастую приходит к мысли о душе, о ее бессмертии и о конечности жизни, что наталкивает на экзистенциальные размышления, в ходе которых человек осознает, что «значимые

¹⁹⁶ Хоружий С.С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя. Доклад на симпозиуме «Религиозный опыт: внутренняя жизнь и внешние формы» (Иерусалим, июнь 2001) // Московский психотерапевтический журнал. 2003. №3. С. 5–25.

¹⁹⁷ Соловьев В.С. Понятие о Боге // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 229.

¹⁹⁸ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 34.

¹⁹⁹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

²⁰⁰ Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 352.

религиозные события жизненного пути далеко выходят за рамки повседневности и в процессе осмысления меняют внутренний мир личности»²⁰¹.

Получить религиозный опыт можно ненамеренно, почувствовав в определенный момент присутствие чего-то «сверхъестественного», но зачастую происходит намеренная активизация этого состояния при помощи религиозных практик, таких как молитва, медитация или какой-либо религиозный обряд.

Как вывод можно отметить, что А.И. Ильин разработал свой собственный особый этико-художественный жанр религиозно-философских произведений, известный как «философия сердца». Данный жанр отличается мягкостью, поэтичностью и плановостью изложения, диалогичностью рассуждений, а сам текст зачастую выступает в виде своеобразной беседы с читателем, в которой философ пытается донести суть своей «философии сердца», основанной на таких понятиях, как «вера», «любовь», «духовность» и «очевидность».

2.3. Критико-философские обзоры как часть философского наследия

И.А. Ильина

И.А. Ильин запомнился современникам и потомкам не только как великий философ и мыслитель, но и как критик, написавший огромное количество философских критических обзоров и статей, как критикуя, так и восхваляя определенные философские взгляды именитых зарубежных и отечественных философов.

Ильин никогда не скрывал, что ему гораздо ближе идеи западных философов. Он детально исследовал и по-своему интерпретировал философскую систему Гегеля²⁰², посвятив ему немало работ, чем заслужил звание неогегельянца.

²⁰¹ Самойлова И.Г. Религиозный опыт личности: социально-психологические исследования // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова: Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика. 2013. №3. С. 55–59.

²⁰² Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 250–306.; Ильин И.А. Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли // Вопросы философии

Самым значительным произведением, посвященным философии Гегеля, является книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»²⁰³.

«Его книга – это попытка интерпретировать религиозную драму Гегеля, помыслить его философию как определенный вариант, кстати сказать, гностический, решения проблемы соотношения Бога и твари. Религиозная опция зрения русских философов позволяет открывать в западной философии определенные стороны, на которые не акцентируют внимание в самой Европе»²⁰⁴.

Ильин говорил о Гегеле, как о великом философе, которому «задано осуществить тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание и усвоить его, с тем, чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность»²⁰⁵.

По словам исследователя И.И. Евлампиева, И.А. Ильин увидел в философской системе Гегеля «адекватное отражение трагической сущности всей мировой истории, до конца проявившейся только в истории XX века. В интерпретации Ильина, философия Гегеля предстает как философия мировой трагедии, объясняющая трагедию исторического существования человека через фундаментальные противоречия, заложенные в основаниях бытия»²⁰⁶.

Если работы о Гегеле являются критически-исследовательскими, то другие труды выступают в несколько других жанрах. Так, например, «Шлейермахер и его "Речи о религии"»²⁰⁷ является даже не критическим обзором книги Шлейермахера, а скорее рецензией на данную книгу. Причем рецензия дается не

и психологии. 1914. Вып. 123 (3). С. 413–476.; Ильин И.А. Проблема оправдания мира в философии Гегеля // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Вып. 132–133 (2–3). С. 280–355.; Ильин И.А. Логика Гегеля и ее религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Вып. 135 (5). С. 513–545, и др.

²⁰³ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М.: Русская книга, 2002.

²⁰⁴ Самуйлов Г. Поющее сердце русского философа. С.56.

²⁰⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля С. 12.

²⁰⁶ Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. С. 64.

²⁰⁷ Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 5–89.

на оригинал (хотя Ильин в совершенстве владел немецким языком), а на перевод данной книги на русский язык С.Л. Франком.

Помимо того, что Ильин дает рецензию на книгу Шлейермахера, он вступает с немецким философом в полемику по некоторым вопросам, отстаивая важные для себя философские идеи и взгляды. Так, например, Ильин возражал Шлейермахеру в том, что религия – это только чувствующее состояние. По мнению Ильина, истинная религия выступает как «чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного Божества»²⁰⁸.

Если западная философия весьма благосклонно воспринималась Ильным, то русская философия во многом вызывала критику и несогласие философа. Одним из наиболее критикуемых им русских философов и писателей был Л.Н. Толстой.

Критику всей толстовской философской системы Ильин детально изложил в работе «О сопротивлении злу силою». При этом, вступая в полемику с писателем, Ильин обозначил свое мнение касательно главного принципа философии Толстого – ненасилия.

Ильин детально рассмотрел принципы насилия, зла, сопротивления, борьбы и изложил их в своей книге в форме полемики с Толстым, при этом критикуя основные принципы толстовства.

В своей философии И.А. Ильин чаще всего вместо слова «насилие» употреблял термин «заставление», разграничивая заставление (насилие) духовное и физическое.

«Насилие – это заставление, исходящее из злой души или направленное на зло. Насилие всегда противоположно и противодуховно»²⁰⁹. При этом Ильин отмечал, что нельзя приравнять заставление к насилию, что является большой духовной ошибкой. Насилием Ильин называл только «предосудительное заставление».

²⁰⁸ Там же. С. 14.

²⁰⁹ Демидова Е.В. И.А. Ильин о противлении злу // Опыт ненасилия в XX столетии. Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996. С. 265–276.

При этом Ильин весьма четко разграничивает заставление (как ненасильственный метод борьбы со злом) и насилие (немотивированное зло – как продукт злой воли). По мнению Ильина: «Насильник презирает духовное начало в человеке; понудитель чтит его и обороняет»²¹⁰.

Насильник – это человек, который стремится совершить духовное, либо физическое насилие над другим человеком, руководствуясь своей злой волей. Насильник руководствуется собственным эгоизмом, он не признает Бога, отрицает такие нравственные императивы как добро, истину, любовь. Для насильника человек – это, прежде всего, средство осуществления цели, но никак не самоцель.

«Насилием, по Ильину, является то, что способствует разрушению согласия, солидарности и единства между людьми. Насилие – выражение вражды»²¹¹.

Как отмечал сам Ильин, термин «насилие» вызывает негативные эмоции у людей и имеет отрицательный ценностный аспект. По словам Ильина: «Одно применение этого ценностно и аффективно окрашенного термина вызывает в душе отрицательное напряжение и предreshает исследуемый вопрос в отрицательном смысле»²¹².

Ильин на протяжении всей своей философии отмечал необходимость силового насилия злу. При этом философ разграничивал греховное насилие и обычное. Греховное насилие было непростительным, аморальным и безнравственным, оно осуждалось как по человеческим законам, так и по Божиим. Простое насилие выступало вынужденной мерой борьбы со злой волей. Например, захват террористами заложников – это греховное насилие, а освобождение заложников, даже если пришлось убить террористов – это просто насилие, и, хотя убийство является несправедливым поступком, в данной ситуации

²¹⁰ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. – С 7–353.

²¹¹ Демидова Е.В. И.А. Ильин о противлении злу // Опыт ненасилия в XX столетии. Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996. С. 265–276.

²¹² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений... С. 53–54.

оно стоит вне нравственности и морали, так как оно не греховно и направлено на сопротивление злу.

Иными словами, по Ильину насилие является греховным деянием, направленным против духовной или физической свободы другого человека.

«Заставление же, исходящее из доброй воли и направленное к возрастанию добра – ненасильственно»²¹³.

Так как зло по Ильину – это не поступок, а злая воля, само стремление совершить злодеяние. Значит, насилие, примененное к человеку, творящему зло, и основанное на доброй воле – по сути не является насилием. Ведь насилие по Ильину не духовно, а духовно очищенный человек, с благими намерениями априори не может совершить насилие или зло. Данная трактовка «ненасильственных» методов борьбы со злом отрицает саму нравственность человеческих деяний, направленных на «ненасильственное», но силовое сопротивление злу. Иными словами, проблема насилия-ненасилия находится вне таких категорий как мораль и нравственность.

Для Ильина проблема сопротивления злу силой была одной из самых важных тем философского исследования. «Показывая недостаточность уговоров и убеждения в деле борьбы со злом, он обосновывает необходимость сопротивления злу внешними силовыми методами»²¹⁴.

Иными словами, сам факт наличия злой воли, творящей злодеяния, отвергает возможность ненасильственного вмешательства, хотя, как говорилось выше, оправданное насилие человека с доброй волей – это ненасилие, а вынужденная мера. То есть один и тот же поступок мог квалифицироваться как насилие и ненасилие в зависимости от того, какой человек его совершил (человек со злой или доброй волей). Для Ильина был важен не сам поступок, а именно одухотворенность, духовность человека и наличие доброй воли.

²¹³ Демидова Е.В. И.А. Ильин о противлении злу силою С. 265–276.

²¹⁴ Там же.

Из этого следует, что ненасильственные методы борьбы со злом включали в себя деяния людей одухотворенных. То есть именно одухотворенность являлась главным критерием при определении злой или доброй воли.

«Поиск и устремленность человека к истине, красоте и добру делают его одухотворенным и сообщают ему силу очевидности»²¹⁵.

Иными словами, насилие, совершенное с добрыми намерениями одухотворенным человеком с доброй волей и направленное против чужой злой воли, не является насилием как таковым и рассматривается силовым методом сопротивления злу.

Ильин считал, что в вопросах сопротивления злу Л.Н. Толстой глубоко ошибался. По мнению Ильина: «учение графа Л.Н. Толстого и его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру»²¹⁶.

И.А. Ильин, критикуя взгляды Толстого, отмечал их несостоятельность, объясняя это отсутствием необходимого зрелого духовного опыта²¹⁷.

Наибольшее негодование в философии Толстого у Ильина вызывал тот факт, что Толстой связывал зло с ненавистью. тогда как нужно было связывать зло с бездуховностью²¹⁸.

Таким образом, Ильин стремится развенчать образ Толстого-пророка, выставляя его простым необразованным человеком, попустительствующим злодеяниям.

«В понимании И.А. Ильина, Л.Н. Толстой целиком и полностью зависим от своих сентиментальных порывов, прямолинеен в отрицании общепринятых

²¹⁵ Там же.

²¹⁶ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 3. С 5.

²¹⁷ Там же. С. 353.

²¹⁸ Там же. С. 58.

ценностей и взглядов, движется вперед, не замечая на своем пути никаких затруднений и противоречий»²¹⁹.

Н.А. Бердяев нелестно высказывался о работах Ильина. Работу «О несопротивлении злу силою» Бердяев называл своеобразной «моральной инквизицией»²²⁰.

Н.А. Бердяев обвинил Ильин в излишнем морализаторстве, что роднит Ильина с критикуемым им Л.Н. Толстым²²¹.

Бердяев называл «сопротивление злу силой» Ильина стремлением разнуждать инстинкты, свойственные русским эмигрантам «путем их духовного, философского, морального оправдания и возвеличивания»²²².

Бердяев отмечал, что в своей критике Толстого, Ильин просто хотел сделать возможность силового сопротивления гипотетическому злу. Причем сопротивление возвеличивалось бы, наполняясь ложным героизмом и верой в абсолютное добро²²³.

Также Бердяев отмечал отвлеченно-формальный характер проведенного исследования Ильина, его пафос и несостоятельность основных идей критики Толстого²²⁴.

Примечательно, что религиозного философа И.А. Ильина Бердяев обвиняет в злоупотреблении христианством. По мнению Бердяева Ильин допускает кощунство, оправдывая убийство (казнь) евангельскими текстами²²⁵.

При этом Бердяев называет Ильина человеком далеким от религии, и в частности и православия. По его словам «православие И. Ильина шито белыми нитками и легко может быть обнаружен за этим внешним православием

²¹⁹ Васендин С.С. Л.Н. Толстой и его духовные искания в оценке русской религиозно-философской критики (И.А. Ильин, С.Н. Булгаков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. №3–2 (69). С. 21.

²²⁰ Бердяев Н.А. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Pro et Contra: полемика вокруг идей И.А. Ильина. М.: Айрис-Пресс, 2007. С. 103.

²²¹ Там же С. 105.

²²² Там же. С. 106.

²²³ Там же.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Там же. С. 107.

выученник немецкого идеализма, фихтеанец и гегелианец крайнего правого крыла»²²⁶.

Бердяев обвиняет Ильина в фарисействе, в чувстве самоправедности. При этом Ильин, по его словам, глубоко заблуждается в своей роли носителя абсолютного добра²²⁷.

«Взгляд И. Ильина, как и взгляд Гегеля, на государство есть языческая реакция, возврат к языческой абсолютизации и языческому обоготворению государства»²²⁸.

Бердяев в своей критической статье буквально называет Ильина еретиком, обвиняя его в том, что он является последователем монофизитства и монофелитства²²⁹.

«И напрасно И. Ильин прикрывает свое фихтеанство-гегелианство ссылками на тексты священного писания и отцов церкви. Ссылки на тексты священного писания ничего еще не доказывают...»²³⁰.

В заключении Бердяев делает вывод, что «И. Ильин изменяет лучшим традициям не только русской национально-религиозной мысли...»²³¹.

Столь жесткая критика Бердяевым критического обзора толстовства Ильина, возможно, связана с тем, что, во-первых, Н.А. Бердяев увидел в философской системе Ильина слишком сильные расхождения со своими взглядами. Во-вторых, возможно Бердяев неправильно интерпретировал тот посыл, который был заложен в произведении Ильина.

Дело в том, что критика как жанр, весьма специфична, в частности, когда дело касается философских произведений, которые невозможно трактовать однозначно. Как отмечал сам И.А. Ильин²³², необходимо обладать достаточно

²²⁶ Там же.

²²⁷ Там же.

²²⁸ Там же С. 108.

²²⁹ Там же. С. 110–111.

²³⁰ Там же. С. 113.

²³¹ Там же. С. 114.

²³² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 3 С. 353.

зрелым духовным опытом, чтобы суметь правильно интерпретировать чужие философские идеи и взгляды.

Эта же проблема могла коснуться и самого Ильина, когда он пытался понять и интерпретировать учение Толстого.

Иными словами, перед критиком стоит весьма важная задача – попытаться понять, интерпретировать и объективно рассмотреть философские взгляды и идеи оппонента.

Прочтение произведения наталкивает читателя на определенные мысли, на понимание собственного восприятия прочитанного. Анализируя свои мысли, эмоции, всплывающие в сознании образы, человек, зачастую, сам того не замечая, вносит в произведение свою личностную оценку, тем самым немного изменяя его смысл.

Так, в одном и том же произведении, люди видят разные вещи и на разные моменты акцентируют внимание. Для кого-то хватает поверхностного слоя из эмоционально-чувственного восприятия, а кому-то нужно найти более глубокий философский смысл в прочитанном.

Человек, пересказывает, переосмысливает прочитанное, внося в него свои коррективы, что и способствует появлению новой интерпретации произведения. Но прежде чем говорить о смысле и роли интерпретации, необходимо прояснить значение этого слова.

Таким образом, интерпретация выступает не как статический элемент анализа художественного произведения, а как процесс постижения главной, возможно скрытой идеи, постижение самого сердца – сути произведения.

Интерпретирующий вносит в процесс интерпретации элементы своего видения мира, пропускает произведение через призму собственного восприятия, и благодаря особенностям своего мировоззрения и мироощущения, раскрывает сущность произведения под новым углом.

«Понимание, – пишет А.А. Потебня, – есть повторение процесса творчества в измененном порядке»²³³.

Понимание – это сама суть интерпретации, и без него просто будет невозможен процесс переосмысливания текста, видения его под другим углом, замечающим то, что не могут увидеть многие, кто не пытается найти истинный смысл.

Но было бы неправильным говорить, что интерпретация – это только осмысление, это не так. Интерпретация – это более сложный процесс, который может развиваться в нескольких направлениях.

Примечательно, что статьей Бердяева полемика Толстой – Ильин – Бердяев не закончилась. Ильин написал ответ на статью Бердяева, в котором раскритиковал недалекость и близорукость оппонента.

Критика Ильина весьма строга, не позволяя себе слишком громких высказываний, Ильин все же нелицеприятно отзывается о взглядах Бердяева, отмечая, что он «просто галлюцинирует насчет моей книги и моих воззрений; и затем, как и полагается в кошмаре, впадает в ярость от собственной своей галлюцинации»²³⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что критика философских произведений является весьма сложным жанром, особенно, когда рассматриваются чуждые для критика идеи и взгляды.

Резюмируя все вышесказанное, можно отметить, что Ильин нередко обращался к жанру философской критики, особенностью которой является понимание, интерпретация и критика не только какого-либо философского произведения (что обычно представляет собой рецензию), а целой философской системы, например, гегельянство, толстовство и т.д. Существенно отличаясь от литературной критики, философская критика напрямую зависит от объективности критика, его широких взглядов и гибкого мышления. И.А. Ильин был великим

²³³ Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 151.

²³⁴ Ильин И.А. Кошмар Н.А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. 1926. № 514. С. 2–3.

философом, но при этом он не стремился понять суть идей философов других школ и направлений, что говорит о некоторой однобокости и субъективности его философской критики.

2.4. Выводы по второй главе

Наследие И.А. Ильина многогранно и необъятно. Философ активно исследовал такие области как религиозная философия, право, юриспруденция, искусство, культура, этика, эстетика, педагогика, политология и т.д.

Важно отметить, что И.А. Ильин является представителем, так называемого русского религиозного ренессанса. При этом в отличие от других философов у И.А. Ильина была разработана своя собственная уникальная философская система.

И.А. Ильин считается православным философом, но при этом он стремился в своих исследованиях и рассуждениях не вторгаться в область богословия, так как это могло привести к еретическому соблазну.

Уникальность философии И.А. Ильина заключается в том, что она объединяет тварное и премирное, мирское и божественное, создавая прочный мост между православной верой и простыми людьми, которые априори грешны и нуждаются в очищении, поддержке и опоре, которые дает им вера. В философии Ильина наблюдается некий синкретизм, когда философ пишет о тварном мире и для тварного мира, но при этом премирное идет фоном и раскрывает всю суть его рассуждений и идей.

Своеобразным было и жанровое разнообразие философских трудов И.А. Ильина. Философ не тяготел к какому-то конкретному жанру, используя широкую жанровую палитру: труды по методологии, философские труды («духовное писательство», критика), письма, публицистика и т.д.

Многочисленными были научные статьи Ильина, которые раскрывали особенности его философской системы. Именно статьи выступают основным жанром Ильинского творчества.

Также Ильин написал немало монографий, критических обзоров, речей, лекций. Важное место в его творчестве занимали очерки и письма.

Можно отметить, что религиозно-философские труды И.А. Ильина являются важным наследием русской культуры, причем наследием как философским, так и литературным. И.А. Ильин написал сотни статей, очерков, писем, несколько больших серьезных философских произведений, но в независимости от выбранного жанра, философ стремился максимально доступно и понятно преподнести свои философские взгляды на ту или иную проблему, стремясь сложные онтологические и гносеологические проблемы изложить простым языком, доступным обычным людям, не связанным с духовенством.

Говоря о философской системе И.А. Ильина, важно отметить, что, несмотря на многообразие рассматриваемых сфер жизни (политология, религия, богословие, культура, искусство и т.д.), философ в основу своей системы положил принцип «философии сердца», объединяющий все сферы жизни.

В философии Ильина сложно выделить только религиозные и философские тексты, так как тема веры, духовности, Бога поднимается во многих произведениях, относящихся к культуре, искусству, истории, политологии и т.д.

Тем не менее, ставя на передний план духовность, как краеугольный камень не только всей философии, но и жизни, Ильин тем самым связывал духовное и тварное, религию и светскость, где сердце выступало главным атрибутом духовности, силы, воли и разума.

Важно отметить, что религиозно-философские работы Ильина характеризуют философа как серьезного теоретика, историка философии и религиозного мыслителя.

А.И. Ильин разработал свой собственный особый этико-художественный жанр религиозно-философских произведений, известный как «философия

сердца». Данный жанр отличает мягкость, поэтичность и плановость изложения, диалогичность рассуждений, а сам текст зачастую выступает в виде своеобразной беседы с читателем, в которой философ пытается донести суть своей «философии сердца», основной на таких понятиях как «вера», «любовь», «духовность» и «очевидность».

И.А. Ильин запомнился современникам и потомкам не только как великий философ и мыслитель, но и как критик, написавший огромное количество философских критических обзоров и статей, как критикуя, так и восхваляя определенные философские взгляды именитых зарубежных и отечественных философов.

Ильин никогда не скрывал, что ему гораздо ближе идеи западных философов. Он детально исследовал и по-своему интерпретировал философскую систему Гегеля, посвятив ему немало работ, чем заслужил звание неогегельянца.

Если западная философия весьма благосклонно воспринималась Ильным, то русская философия во многом вызывала критику и несогласие философа. Одним из наиболее критикуемых русских философов и писателей был Л.Н. Толстой.

Критику всей толстовской философской системы Ильин детально изложил в работе «О сопротивлении злу силою». При этом, вступая в полемику с писателем, Ильин обозначил свое мнение касательно главного принципа философии Толстого – ненасилия.

Резюмируя все вышесказанное, можно отметить, что Ильин нередко обращался к жанру философской критики, особенностью которой является понимание, интерпретация и критика не только какого-либо философского произведения (что обычно представляет собой рецензию), а целой философской системы, например, гегельянство, толстовство и т.д. Существенно отличаясь от литературной критики, философская критика напрямую зависит от объективности критика, его широких взглядов и гибкого мышления. И.А. Ильин был великим философом, но при этом он не стремился понять суть идей философов других школ и направлений, что говорит о некоторой однобокости и субъективности его философской критики.

ГЛАВА 3. ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТОВ

И.А. ИЛЬИНА

3.1. Специфика философского языка в трудах И.А. Ильина

Философия, как и любая другая наука, имеет свои специфические черты: свой тезаурус, эмоциональную окрашенность, свой язык. Философия сама является «языком», помогающим разобраться с очень сложными вопросами религиозного, социального, культурного и политического характера.

По мнению исследователя М.К. Мамардашвили: «Философия есть язык, с помощью которого мы занимаемся прояснением обстоятельств человеческой жизни как таковой – на пределе»²³⁵.

У философии как науки есть свой профессиональный язык, с помощью которого осмысливаются различные аспекты мировосприятия, такие как тварный мир, бытие и небытие, трансценденция и т.д.

Русская философия, в отличие от западной или восточной, еще более уникальна, в силу отличного от других мировосприятия, менталитета, культурных особенностей и исторического пути развития.

По мнению исследователя С.Н. Стародубец, в контексте русской философии философский текст определяется «как способ репрезентации философского знания (претендующего на истину)»²³⁶. Философия априори нацелена на выявление истины, поэтому философский текст зачастую диалогичен, полемичен и экспрессивен.

Как отмечает И.А. Ильин: «Философ единственный из ученых берет на себя разрешение вопроса о том, что есть истина; подобно священнослужителю, он

²³⁵ Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. / Сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Лабиринт, 1996.

²³⁶ Стародубец С.Н. Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина: Автореф. дис. докт. филол. наук. М., 2009. С. 5.

стоит постоянно перед лицом добра, испытывая его природу и раскрывая другим испытанное; подобно художнику он имеет дело с самою красотой, исследуя ее сущность и обнаруживая пути к ее осуществлению, узрению и уразумению»²³⁷.

С точки зрения филологии, философский текст представляет собой уникальный синтез философии, религии, науки и искусства. Именно поэтому философский текст более эмоционален, экспрессивен, поэтичен и выразителен, в отличие от традиционного научного текста.

Философский язык И.А. Ильина специфичен, и это связано, прежде всего с мировоззрением философа, его опытом литературной критики и стремление уйти от сухого богословного языка. Ильин не всегда последователен, а иногда и вовсе не логичен, но это не отменяет научной и литературной ценности его произведений.

Как отмечает исследователь, «тексты философа скорее образны, чем логичны; слова типа «следовательно» или «поэтому» здесь зачастую не отображают формально-логической связи понятий, а являются частями речевых оборотов, демонстрирующих движение образов, с тем, чтобы за этим движением читатель мог почувствовать иную, внутреннюю логику»²³⁸.

Ильин не демагог, он не ищет доказательств своих слов и идей, он просто открыто демонстрирует свои умозаключения и требует (не просит, а именно требует) принять их как истину, так как сам нисколько не сомневается в истинности своих идей.

Философские тексты И.А. Ильина несут в себе не только научную и философскую ценность, но и ценность художественную. Основой философского языка Ильина выступает симбиоз искусства, литературы, философии и науки, в связи с чем его язык не так сух и академичен, как классические научные труды по

²³⁷ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 22.

²³⁸ Мурышев К.Е. Учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта в контексте христианской антропологии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. №13 (56). С. 234.

философии, но в тоже время более поучителен и строг, нежели художественные произведения.

Удивляясь тому, как могуч и прекрасен русский язык, принимая его как «достояние», «клад», Ильин с редким умением использовал невероятные возможности русского языка для передачи своих мыслей.

И.А. Ильин «настаивал на исключительной звучности, гибкости, выразительности» русского языка как следствии и исторических условий, и прирожденной даровитости народа, и многих лингвистических влияний»²³⁹.

Иными словами, язык народа несет отпечаток времени, истории, культурных традиций и обычаев. Язык отражает и духовную сущность народа – степень духовного развития и религиозности.

«Здесь все имеет свое душевное и духовное значение: и гортанность; и обилие дифтонгов; и ударение на последнем слоге; и склонность передвигать ударение к началу; и неартикулированность согласных; и обилие омонимов; и орфография – эта писаная риза языка, эта запись звуковых одежд духа человеческого; и характерное для языка стихосложение»²⁴⁰.

Наиболее ярким с точки зрения филологической ценности и религиозного литературоведения является произведение «О тьме и просветлении». Не смотря на высокую ценности книги, она была опубликована только лишь спустя двадцать лет после написания.

Примечательно, что эта книга не только и не столько о культуре, сколько о религии, вере, Православии, русском народе. При этом данные темы рассматриваются сквозь призму философии религии, что обусловило неординарный взгляд на, казалось бы, привычные вещи.

Ильин говорит о писателях и их произведениях, но в тоже время, касается духовного и культурного кризиса, возникшего на стыке эпох. Философ акцентирует внимание на проблемах бездуховности, косности, излишней

²³⁹ Солнцева Н.М. И.А. Ильин филолог // Вестник ОмГУ. 2012. №3 (65). С. 218.

²⁴⁰ Ильин И.А. Одинокий художник // Ильин И. Одинокий художник. М.: Искусство, 1993. С. 273.

демонстрации чувств и эмоций, которые превалируют над духовной чистотой, православными ценностями и настоящим искусством, в основе которого лежит идея «восхождения творческой личности от инстинкта, тварной темноты к божественной созерцательности»²⁴¹.

Философ считал внутреннее содержание, духовную часть человека гораздо более важной, поэтому не поощрял у писателей стремление к «бесконечному описанию внешних деталей»²⁴².

Ильин понимал стремление людей превозносить чувственное над духовным, обвиняя кризис культуры и духовности, возникший с появлением советской власти.

Одной из важных причин тяжело кризиса, разразившегося в России в начале XX века стало разрушение привычного русского мировоззрения, основанного на принципах Православия. Для русского народа Православие всегда было больше, чем религия, это основа русского самосознания, вектор направленности исконно русского мировоззрения.

Правительство, объявившее религию вне закона, лишило общества той идеологической базы, той бесценной веры в чудо, которая за многие века стала частью российского менталитета, частью русской ментальности.

СССР должен был выглядеть на международной арене, как сильное, независимое государство, но и изнутри страна должна была быть целостной, а не раздираемой идеологическими конфликтами. Именно поэтому при сталинизме активно развивалась антирелигиозная пропаганда. По словам исследователя, «В 1920–1930 гг. антирелигиозные сочинения преимущественно носят идеологический, агитационно-пропагандистский характер. Они рассчитаны на массового читателя и направлены на формирование у населения негативного взгляда на религию и Церковь»²⁴³.

²⁴¹ Солнцева Н.М. И.А. Ильин филолог. С. 215.

²⁴² Ильин И.А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин. Ремизов. Шмелев / Послесл., примеч. В.Э. Молодякова. М.: Скифы, 1991. С. 15.

²⁴³ Марченко А.Н. Государственно-церковные отношения в СССР в трудах светских и церковных исследователей XX–начала XXI века // Вестник ЧелГУ. 2008. №15. С. 164–177.

Таким образом, большевистское правительство фактически уничтожило институт церкви в первые десятилетия своего правления.

В этот период наступает кризис безбожия. По словам Ильина, «И вот кризис современного безбожия состоит в том, что люди обречены изжить до конца, до дна, дотла эти утверждения о глупости и вредности веры в Бога»²⁴⁴.

Безбожный быт людей вскоре был обращен в сторону нового божества – человека, сначала этот «пост» занял Ленин, затем Сталин, но смысл идеализации правителей не изменился. Советскому государству предстояло найти альтернативу религии. Боясь полной деморализации населения, новое правительство противопоставило православной вере новое учение.

Воинствующее безбожие было в первую очередь ориентировано на уничтожение церкви как социального института, при этом «безбожие должно быть ей навязано в порядке государственной диктатуры»²⁴⁵. А так как психологами доказано, что человеку необходимо некое генерализующее и системообразующее мировоззрение, то народ на протяжении долгих лет продолжал исповедовать веру и вести околоцерковную жизнь, не отрекаясь от догматов социалистического государства. Хотя на самом деле исключительно марксистский образ мыслей являлся главным учением в советской среде.

Тем не менее, населению нужно было время, чтобы перестроиться с духовных практик на марксистское учение. Теперь именно компартия и комсомол получили ветвь первенства в определении греховных и корректных поступков.

Необходимо отметить, что существенная часть жителей страны в силу патриархальности миропонимания, идентифицировала идеалы христианства и коммунизма. Теперь в группу морально-нравственных заслуг зачислялось чувство классовой ненависти.

В 1920 – 1930-е гг. марксизм-ленинизм стал своего рода религиозной практикой для всего населения государства. Соответственно, такой уклад

²⁴⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 335.

²⁴⁵ Там же.

располагал и к появлению фанатиков, влекомых учением. Партия не просто навязала людям свои установки и мнение, она вписала в менталитет людей, в первую очередь молодежи, что человеческое счастье можно достичь исключительно путем отречения от собственных амбиций, страданий во имя общего блага и во имя идей коммунизма.

Таким образом в советском обществе, загнанном в тиски тоталитаризма в 1930-е гг. начали появляться такие духовные аномалии и патологии, как рост преступности, подмена ценностей (христианские на марксистские), фанатизм, разрушение института семьи и лишение человека индивидуальности. Иными словами, советское общество в тот период времени было «нездоровым», но виновником этой проблемы стало само государство, стремящееся лишь к собственной выгоде и благополучию, не защищая и не облагораживая собственный народ.

Именно данный исторический контекст послужил фоном, на котором разворачиваются размышления Ильина об искусстве и культуре. И несмотря на то, что книга «О тьме и просветлении» – это работа о писателях и художественном мастерстве, лейтмотивом проходит идея о скорби, бездуховности и тяжелой судьбе русского народа. По мнению Ильина, «за последние века человечество оскудело внутренним, духовным опытом и прилепилось к внешнему чувственному опыту»²⁴⁶. Таким образом, в данной книге Ильин сумел соединить свои знания литературоведа, критика и религиозного философа.

Будучи не только философом, но и литературоведом, Ильин уделяет внимание не только смысловой нагрузке своих религиозно-философских произведений, но и их звучанию, стройности предложений.

В книге «О тьме и просветлении» не раз слышится синонимический ряд, характеризующий тьму и ужас народа, потерявшего свою духовную опору:

²⁴⁶ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 336.

- «наша эпоха есть время тьмы и скорби – восставшей тьмы и овладевшей человечеством скорби»;
- «Тьма никогда не исчезала в мире»;
- «Мир состоит из тьмы и света»;
- «Сумрачные эпохи и ночные времена»;
- «Нашему поколению выпало на долю жить в ночное время, когда «обнажается бездна» с ее «страхами и мглами»»;
- «Бездна человеческой души»;
- «Тьма, сгущавшаяся в ней, покинула свое лоно»;
- «В страхе перед этой тьмой»;
- «В борьбе с этим мраком»;
- «Сила этой духовной тьмы»²⁴⁷.

Если проанализировать всего лишь два первых абзаца послесловия в книге «О тьме и просветлении», можно увидеть, что чаще всех повторяется слово «тьма».

В качестве синонимов слову «тьма» автор использует такие слова, как мгла, ночь, бездна, сумрак. Но помимо яркого синонимического ряда, можно отметить не менее яркую персеверацию – настойчивое повторение слова «тьма». Примечательно, что слово «тьма», характеризующее состояние русского народа и русской души в эпоху кризиса начала XX века, повторяется автором восемь раз всего в двух абзацах послесловия.

Персеверацию Ильин использует неслучайно, именно она позволяет добиться необходимого эффекта на читателя – создать тягостную, мрачную, тяжелую атмосферу, чтобы читатель своей кожей прочувствовал весь мрак и ужас России, лишенной своей духовной опоры.

Рассматриваемый выше текст (послесловие) демонстрирует яркость символического языка Ильина. При этом наблюдается противопоставление двух символов – Свет и Тьма. Примечательно, что данная символика наблюдается во

²⁴⁷ Ильин И.А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин. Ремизов. Шмелев С. 193.

многих работах философа («Аксиомы религиозного опыта», «Поющее сердце» и др.). Ильин использует символы в своих трудах для более точной передачи определенной информации.

«Символ – конкретное и зримое воплощение высших ценностей и смыслов, а также один из самых мощных «инструментов» культуры для передачи высшей, неизречаемой истинны»²⁴⁸.

«Материальную» форму символ может непосредственно обретать в образе, слове, звуке, действии, вещи, то есть во всем, что непосредственно существует в данный момент в физической действительности или существовало когда-то в прошлом. Поэтому, чем будет ближе символ по времени пережитому опыту, тем будет яснее и отчетливее для людей его главный смысл, соответственно, тем громче и мощнее будет его голос. В тоже время, чем дальше символ будет отстоять по времени от этого пережитого опыта, тем будет туманнее становиться его смысл, следовательно, тем глуше и загадочнее для людей станет его голос²⁴⁹.

Символизм напрямую связан с другой, не менее яркой чертой философского языка Ильина – метафоризацией. Метафоры, как и мифы, являются неотъемлемой частью нашего культурного (лингвистического) наследия. И так же часто, как мы принимаем как истины мифы нашей культуры, так же часто воспринимаются как истины метафоры нашей культуры.

Метафоры стали символичными. Дело в том, что употребление метафоры как особой лексической единицы позволяет эффективно находить различные новые аналогии, устанавливать новые связи между различными явлениями, как бы «врезать» в память читателей, определенные представления о предметах или явлениях действительности благодаря особой эмоциональной насыщенности и живости.

²⁴⁸ Жан Ж. Знаки и символы / Пер. с франц. Алчеева И.К. М., 2003. С. 4.

²⁴⁹ Аверинцев С.С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 298.

Метафоры уже давно вышли за рамки просто слов, с помощью которых можно красочно передать смысл, метафоры стали языковыми символами, без которых невозможен успех ни одной коммуникационной кампании.

Одним из ярких проявлений тезиса о когнитивной функции метафоры – является предположение о том, что именно метафора непосредственно влияет на процесс принятия человеком определенных решений и создания впечатлений о предмете или явлении действительности в художественном произведении.

Таким образом, метафора, может влиять, так или иначе, на любой из этапов принятия решений под определенным впечатлением, и она особенно важна для формирования множества альтернатив в разрешении сложившейся в произведении проблемной ситуации самого разного уровня.

Свет – это емкий символ, обозначающий жизнь, Бога, бытие. Тогда как тьма – это небытие, безбожный мир, хаос, разрушение. Данная символика позволяет философу наиболее ярко и образно продемонстрировать свои философско-религиозные взгляды.

По мнению исследователя С.Н. Стародубец²⁵⁰, символ-метафору «свет» можно рассматривать в двух категориях: Свет как проявление Бога (божественного) и «свет» – как атрибут человеческой жизни.

Если проанализировать религиозно-философские труды Ильина (на примере первого тома «Собрания сочинений»), можно вычленил символ «свет» из символического языка философа и распределить данный символ по двум категориям:

Атрибут человеческого:

- свет очевидности;
- свет разума;
- суждение человека есть его собственный свет;
- свет совестного акта;
- свет Родины;

²⁵⁰ Стародубец С.Н. Мифические символы в работах И.А. Ильина // Высшее образование в России. 2005. №12. С. 138.

- людям достаточно своего света.

Атрибут Божественного:

- духовно слепой не видит этого Света;
- лучи в виде всепроникающего Света;
- Свет Божий;
- этот духовный Свет;
- ослепительный Свет, озаряющий внутренние пространства души;
- христианство своим религиозным Светом осмысливало и облагораживало дело права и государства.

При этом символ света у Ильина очень метафоричен. Так, любовь *светит* человеку «сквозь все неудачи, лишения и огорчения»²⁵¹; у Ильина совесть может духовно очищать человека, создавая «светоиспускающие трещины»²⁵², при этом сама совесть по мнению философа «есть то светящееся лоно»²⁵³.

Весьма интересен следующий пример символично-метафорического языка Ильина: «Мир вещей и людей пронизан веяниями благодати, освещен и освящен присутствием Духа Божия»²⁵⁴. Здесь мир не просто *освещен*, но и *освящен*, то есть здесь «свет» и «святость» фактически выступают словами-синонимами.

Другим, не менее ярким, символом у Ильина выступает сердце. Данный символ означает вместилище духа, способность человека любить и сопереживать, сердце участвует в творческом акте, сердце генерирует любовь и веру, оно излучает свет, когда одухотворено.

Согласно символично-метафорическому языку Ильина, сердце может «говорить», «петь», «болеть». Также яркой метафорой является «горящее сердце» или «каменеющее сердце».

Именно в сердце рождается вера, благодаря чистому и открытому сердцу, чувства и помыслы человека становятся одухотворенными.

²⁵¹ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 72.

²⁵² Там же. С. 112.

²⁵³ Там же. С. 115.

²⁵⁴ Там же. С. 76.

«Человек может уверовать, только свободно и полно прозрев, духовно прозрев сердцем, или иначе — узрев Бога в горении свободной и искренней любви»²⁵⁵.

Если проанализировать символ «сердце» в книге «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», можно выделить те функции, которыми наделяет сердце Ильин:

- научиться созерцать сердцем;
- сердце желает творческой справедливости;
- любящее сердце, которое не хочет умножать на земле число обиженных, страдающих и ожесточенных;
- сердце говорит и поет;
- поющее сердце, напротив, бывает — благостно и щедро, радостно и прощающе, легко, прозрачно и вдохновенно;
- сердце зрит во всем Божественное;
- также сердце может ожесточиться и замкнуться;
- холодное и омертвевшее сердце, разучившееся любить и засыпаемое нравственно безразличным прахом существования;
- если сердце заглохло, то человек наполовину мертв²⁵⁶.

Обобщив все эти функции, можно отметить, что сердце является эпицентром человеческого духа, одухотворенности, творческих сил и любви. Именно сердце способно увидеть Божественное в обыденном, спокойно созерцать жизнь и тихо петь, либо заглохнуть и зачерстветь.

Примечательно, что все, что связано с сердцем у Ильина – метафорично.

Как пишет Ильин, человек «должен научиться созерцать сердцем, видеть любовью: уходить из своей малой личной оболочки в светлые пространства Божии, находить в них Великое – сродное – сопринадлежащее, вчувствоваться в него и создавать новое из древнего и невиданное из предвечного. Так обстоит во всех главных сферах человеческого творчества: во всех искусствах и в науке, в

²⁵⁵ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С.80.

²⁵⁶ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Дарь. 2015. – 320 с.

молитве и в правовой жизни, в общении людей и во всей культуре. Культура без любви есть мертвое, обреченное и безнадежное дело. И все великое и гениальное, что было создано человеком, – было создано из созерцающего и поющего сердца»²⁵⁷.

Если рассматривать символичный язык в контексте всей философии Ильина, можно отметить, что философ использует символы в заголовках своих книг, статей и очерков, тем самым придавая значимость словам. Так, например, в книге есть следующие главы: «О свободе», «О вере», «О совести», «О любви», «О родине», «О государстве», «О правосознании», «О семье», «О национализме», «О частной собственности». Названия глав символичны и информативны, не смотря на свою лаконичность.

Также можно отметить стремление Ильина преподносить информацию в виде тезисов, девизов, лозунгов. Например, в принадлежащем ему журнале «Русский Колокол» Ильин опубликовал весьма яркие и символичные «Девизы Белого движения»: «Моя молитва, как меч. Мой меч, как молитва», «Господь зовет! Сатаны убоюсь ли?», «Моя святыня, мое слово, мое дело», «Служу России, отвечаю Богу», «В правоте моя победа», «Молиться, любить, творить и умереть в свободе», «Жертвую, но не посягаю; соревную, но не завидую», «Любовию ведом, жертвою очищаюсь», «Достоинство в служении», «Побеждаю, но не мщу», «Любовью и кровью спаянные»²⁵⁸.

Смысл данных девизов заключается в акцентировании внимания на религиозно-нравственной стороне защиты Ильиным Белого движения.

Таким образом, можно отметить, что философский язык Ильина возможно излишне поэтичен и порой перенасыщен тропами: образными метафорами, яркими эпитетами, меткими сравнениями и т.д. И тем не менее, эта речь – не просто писательский инструмент передачи информации, это своеобразная языковая игра, через которую философ передает свое видение описываемой ситуации и мира в целом. Ильин применял всю палитру возможностей яркого и

²⁵⁷ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний С. 12.

²⁵⁸ Русский Колокол. Журнал волевой идеи. 1927. №1. С. 80–81.

своеобразного русского языка для описания своих идей, для демонстрации своей философской системы и своего миропонимания.

3.2. «Русская идея» – основа концептосферы И.А. Ильина

Философская система И.А. Ильина уникальна, одной из важнейших лингвостилистических особенностей которой является набор определенных концептов, объединенных в один, так сказать, «составной» концепт, названный «русской идеей».

Чтобы перейти к анализу уникальных свойств концептосферы И.А. Ильина, необходимо осветить саму суть термина «концепт» и его особенности.

Для более полного и точного понятия слова «концепт», начать необходимо с дефиниции. Если рассматривать наиболее распространенные определения, можно обратиться к следующим трактовкам.

- Так, С.А. Аскольдов-Алексеев²⁵⁹ трактует термин «концепт» как «представление», «понятие». С этой точкой зрения согласна и С.С. Неретина, считающая, что «понятие» и «концепт» не имеют четкого различия²⁶⁰. Несколько иначе понимает термин Ю.С. Степанов, рассматривая концепт не просто как понятие, а как «содержание понятия в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения»²⁶¹.
- В свою очередь Д.С. Лихачев²⁶² рассматривает концепт в контексте математических наук и определяет его как «алгебраическое выражение значения».

²⁵⁹ Аскольдов-Алексеев С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М.: Academia, 1997. С. 271.

²⁶⁰ Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 33–34.

²⁶¹ Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 97.

²⁶² Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к тексту. М.: Academia, 1993. С. 281.

- В.В. Колесов рассматривает термин в контексте философии познания и трактует его как «зерно первосмысла»²⁶³.
- С точки зрения лингвистики «концепт» в значении языкового знака рассматривается Н.Ф. Алефиренко как «семантический эмбрион» или «смысловый ген»²⁶⁴.
- Несколько другой взгляд на концепт у Е.В. Рахилиной, которая трактует его как инвариант значения лексемы²⁶⁵.
- С точки зрения культурологического подхода рассматривает концепт А. Вежбицкая. В своих работах она использует данный термин в качестве ключевого слова культуры²⁶⁶.
- Более обширно трактует термин В.И. Телия, рассматривая концепт как «знание об обозначаемом во всех его связях и отношениях»²⁶⁷.
- Со стороны когнитивного подхода термин «концепт» трактуется Л.В. Бабиной в качестве содержательной единицы памяти, представляющей собой кванты структурированного знания²⁶⁸.
- В том же ключе когнитивистики рассматривает концепт В.И. Лях. По ее мнению, «в целом концепты – это форма обработки субъективного опыта путем подведения его под определенные категории и классы, основная единица хранения и передачи информации, достаточно гибкая и изменяющаяся с ростом знания»²⁶⁹.

²⁶³ Колесов В.В. Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002. С. 51.

²⁶⁴ Алефиренко Н.Ф. Вербализация концепта и смысловая синергетика языкового знака // Проблемы вербализации концептов в семантике языка и текста. Материалы международного симпозиума 22–24.05.2003 г. Ч. 1. Волгоград: Перемена, 2003. С. 4.

²⁶⁵ Рахилина Е.В. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М.: Русские словари, 2000. С. 281.

²⁶⁶ Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. – 410 с., Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов // Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999. – 776 с.

²⁶⁷ Телия В.И. Русская фразеология. Семантический, прагматический, культурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 100.

²⁶⁸ Бабина Л.В. К вопросу о вторичной репрезентации концептов в текстах литературной прозы. М., 1996.

²⁶⁹ Лях В.И. Культурогенез как концепт теории и истории культуры // Аналитика культурологии. 2011. №19. С. 272–284.

- Согласно определению КСКТ (Краткого словаря когнитивных терминов), концепт (лат. *conceptum* «мысль, содержание, понятие») – «оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы языка мозга, всей картины мира, отраженной в человеческой психике»²⁷⁰.

Таким образом, можно отметить, что дефиниций термина «концепт» достаточно много и каждая трактовка имеет право на существование, так как рассматривает термин в том или ином ключе. Специфика концепта заключается именно в многообразии дефиниций.

Тем не менее, наиболее распространенным значением термина «концепт» является «смысл», «идея».

Значение концепта как идеи расширяет его функции и роль в смыслообразовании. Гносеологический контекст значения термина концепт позволяет ставить данный термин в ряду наиболее важных объектов понятийного ряда философии познания.

Тем не менее, Л.А. Микешина считает, что эвристические возможности концепта на данный момент недостаточно используются, что в свою очередь несколько мешает развитию таких областей науки как герменевтика и философия познания²⁷¹.

Сам по себе концепт – это довольно сложное явление, имеющее множество дефиниций и свою специфику. Но также важно отметить структуру концепта, которая также весьма специфична.

По мнению В.В. Рожкова «концепт имеет нежесткую структуру и его структурное моделирование в принципе невозможно»²⁷².

²⁷⁰ Краткий словарь когнитивных терминов / Под ред. Е.С. Кубряковой. М.: Изд-во МГУ, 1996. – 248 с.

²⁷¹ Микешина Л.А. Философия познания. М., 2002. С. 506–508.

²⁷² Рожков В.В. Метафорическая художественная картина мира А. и Б. Стругацких: на материале романа «Трудно быть богом»: Дис. канд. филос. наук. Новосибирск, 2007. – 228 с.

Тем не менее, Рожков отмечает возможность перечислить основные слои и концептуальные признаки. С этим заключением соглашается И.А. Стернин, который отмечает, что в силах ученого лишь описать содержание концепта²⁷³.

По мнению другого ученого Ю.С. Степанова²⁷⁴, концепт имеет «слоистое» строение, при этом сами слои выступают как результат, «осадок» культурной жизни различных эпох. Из этого следует, что концепт складывается на протяжении всей истории и состоит из разных слоев, которые качественно отличаются и по происхождению, по времени образования, и по семантике.

Структура концепта, по мнению Ю.С. Степанова, состоит из основного (актуального) признака, дополнительного (пассивного, исторического) признака, внутренней формы (обычно не осознаваемой)²⁷⁵.

З.Д. Попова и И.А. Стернин²⁷⁶ также отмечают «слоистую» природу концепта, при этом сами слои (которые иногда могут совпадать с семемами) состоят из признаков.

На данный момент ученые все еще спорят о природе и определении термина «концепт», большинство из них согласны с тем, что концепт является ментальной единицей, которая отражает и интерпретирует явления реальности в соответствии с уровнем образования, профессиональным и социальным, а также личным опытом.

В.И. Лях отмечает, что «в 90-е годы XX века в различных гуманитарных текстах начинают формироваться подходы и способы исследования феномена

²⁷³ Стернин И.А. Может ли лингвист моделировать структуру концепта? // Когнитивная семантика: Материалы Второй Международной школы-семинара по когнитивной лингвистике. 11–14 сент. 2000 г.: В 2 ч. Тамбов: Изд-во ТГУ, 2000. Ч. 2. С. 13–15.

²⁷⁴ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры: опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 21.

²⁷⁵ Там же. С. 21.

²⁷⁶ Стернин И.А. Может ли лингвист моделировать структуру концепта? // Когнитивная семантика: Материалы Второй Международной школы-семинара по когнитивной лингвистике. С. 14; Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001. С. 60–64.

«концепт», который более активно входит в научный оборот, особенно при обращении к историко-философской традиции»²⁷⁷.

З.И. Резанова²⁷⁸ называет концепт одним «из наиболее активно работающих терминов», которые достаточно часто используются в лингвистических исследованиях, но при этом так и не получили точной дефиниции.

Сложность определения связана с неоднозначностью самого термина и сложностью его интерпретации, что подразумевает наличие разнообразных «подходов и аспектов его рассмотрения»²⁷⁹.

К настоящему времени сформированы два основных принципа изучения концепта. Это когнитивный и лингвокультурный принципы. Цель использования обоих этих методов заключается в определении сути языкового сознания и определении основы различий между культурами. Когнитивные и лингвокультурные подходы к пониманию концепта не противоречат друг другу; напротив, они дополняют друг друга, поскольку они являются двумя сторонами одного и того же явления, которые отражают две стадии одного психического процесса: объединение слова и его значений и введение этого слова в культурный контекст²⁸⁰.

Основное разграничение концепта в рамках лингвокультурного подхода может быть определено при его рассмотрении с помощью парадигмы следующих моделей: 1) модель ассоциативных связей между лингвистическими единицами и их значениями; 2) модель путей познавательного взаимодействия; 3) модель использования языка на разных уровнях. Изучение концепта в рамках модели ассоциативных связей между лингвистическими единицами и их значениями

²⁷⁷ Лях В.И. Культурогенез как концепт теории и истории культуры // Аналитика культурологии. 2011. №19. С. 272–284.

²⁷⁸ Резанова З.И. Функциональный аспект словообразования: Русское производное имя: Автореф. дис. докт. филол. наук. Томск, 1997. С. 10.

²⁷⁹ Орлова О.В. Коммуникативные аспекты лексической репрезентации концепта язык в лирике И. Бродского: Автореф. дис. канд. филол. наук. Томск, 2002.

²⁸⁰ Шунейко А.А., Матюшко А.В. Характеристика научного знания: часть II – уровни проверки на истинность // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2015. Т. 2. № 2 (22). С. 125–128.

находит свое выражение в анализе взаимодействия концепта (понятия) как системы и других понятий.

Основные методы изучения концепта были взяты из структурной семантики, которая использует компонентный анализ и теорию поля, когда концепты (как «понятия»), найденные во время анализа, расположены от «центра» до «краев» в соответствии с их значением. Но предмет лингвокультурного анализа гораздо шире и включает в себя семантику текстовых и дискурсивных единиц, таких как афоризмы, пословицы и другие. Учитывая эти точки зрения, можем отметить, что наиболее часто используемые методы изучения концептов – это анализ лексических парадигм, которые вербализуют данный концепт. Более детально данный подход был изучен Чибисовой и Товбазым²⁸¹.

Анализ лексических парадигм, которые вербализуют концепт, требует изучения базовых языковых единиц, которые можно найти в разных толковых словарях. Некоторые ученые также используют диахронический анализ, который требует изучения этимологических данных, фактов о процессе разработки и установления значения основного лексического элемента.

Следующая последовательность шагов может быть полезна при изучении концепта: 1) определить основные лексические единицы, относящиеся к концепту; 2) определять и проверять определения словаря основных лексических единиц с использованием анализа коллокаций; 3) определить единицы лексического, морфологического, синтаксического, грамматического и других уровней вербализации понятия на современном этапе развития языка; 4) определить способы использования концептов в речи; 5) объединить лексические единицы в одном функциональном семантическом поле; 6) определить контексты, в которых функционирует семантическое поле.

²⁸¹ Товбаз А.А., Чибисова О.В. Концепт «Удача» в русских и китайских песнях // Успехи современного естествознания. 2012. №5. С. 35.

Несмотря на зрелость и полноту этих методов, многие ученые согласны с тем, что наиболее точные результаты могут быть достигнуты путем объединения нескольких из них.

Также важно отметить, что комплекс концептов образуют концептосферу, анализ которой позволяет понять мировоззрение, философские взгляды и принципы исследуемого объекта.

Стержневым концептом религиозно-философской системы И.А. Ильина является многослойный концепт «Русская идея», состоящий в свою очередь из таких концептов-слоев как «свобода», «любовь», «семья», «духовность», «вера» и др.

Согласно ильинской философии, человек сам выбирает во что ему верить, кого любить, как поступить и как жить, в связи с чем можно предположить, что важным для самого философа был концепт «свобода».

«Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва. Свобода есть способ жизни, присущий любви. Отвергать это может лишь тот, кто никогда не веровал, не молился, не любил и не творил; но именно поэтому вся жизнь его была мраком, и проповедуемое им искоренение свободы служит не Богу, а бесу»²⁸².

Примечательно, что воля и свобода в философии Ильина идут рука об руку, дополняя друг друга и исключая возможность существования одного без другого. Иными словами, свободный человек не может быть безвольным, тогда как волевой не будет несвободным, так как важна не только внешняя свобода, но и внутренняя, определяющая силу личности.

Воля человека позволяет ему решить верить в Бога или нет. Вера не может быть навязана, она, как и свобода, идет в связке с волей.

Воля «сама получает свое горение и освящение из священного огня невынужденной любви и свободной веры»²⁸³.

²⁸² Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 94.

²⁸³ Там же. С. 91.

И все же центральным концептом философии сердца Ильина является любовь. Так как философ все рассматривает сквозь призму религии, любовь только тогда является настоящей, когда она одухотворена.

Настоящую истинную любовь человек может постичь только через духовный опыт²⁸⁴, иными словами любовь и духовность неотделимы.

Как отмечает Ильин, «любовь есть радость, которая не покидает человека даже и в страдании, но светит ему сквозь все неудачи, лишения и огорчения, так что он радуется и тогда, когда терпит муку: ибо он знает, что он имеет в себе самом некое сокровище и чувствует, как от близости к этому сокровищу душа его заливается глубокой и тайной радостью, как бы неким блаженным светом»²⁸⁵.

В связке с любовью у Ильина выступает семья. Данный концепт, как и «русская идея» многослоен, этот концепт составной, где любовь, как и свобода и вера, являются ключевыми элементами.

«Семья есть первый, естественный и в то же время священный союз, в который человек вступает в силу необходимости. Он призван строить этот союз на *любви*, на *вере* и на *свободе*, научиться в нем первым *совестным* движениям сердца и подняться от него к дальнейшим формам человеческого духовного единения – *родине и государству*»²⁸⁶.

Ильин демонстрирует любовь в духовно здоровой семье в ее новой ипостаси – любовь духовную и возвышенную, любовь всеобъемлющую и бескорыстную.

Для верующего человека, любовь – это благодать, а значит, она может снизойти в любой момент, нужно лишь набраться терпения и веры, чего так не хватает большинству обычных семей.

И в тоже время Ильин отмечает, что не надо путать любовь с долгом, это разные вещи. Долг обязывает и заставляет, а любовь окрыляет и придает силы.

²⁸⁴ Там же. С. 69.

²⁸⁵ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 72.

²⁸⁶ Там же. С. 142.

Но любовь – это не просто дар, это нежный цветок, который надо выпестовать, вырастить, оберегая его от невзгод.

Отношения необходимо строить, не обращая внимания на мимолетную влюбленность или физическую страсть. Настоящая любовь – это труд, это терпение и самопожертвование.

«Прочность семьи требует иного; люди должны желать не только утех любви, но и ответственного совместного творчества, духовной общности в жизни, в страдании и в ношении бремени, по древнеримской брачной формуле: «где ты, Кай, там и я, твоя Кая»...»²⁸⁷.

Также Ильин отмечает, что человек должен научиться любить, ведь это не простое искусство. Зачастую человек слишком идеализирует своего будущего избранника, что мешает в реальной жизни встретить и полюбить реального человека, ведь в каждом из нас много недостатков, потому что идеальных людей не существует. Но это совершенно неправильно, основой любых отношений должна быть именно одухотворенная любовь.

Любовь – незрима, она невесома и бесплотна, но занимает центральное место в нашей жизни. Человек всегда должен стремиться к духовной связи с близкими ему людьми.

Важно отметить, что концепт «любовь» – это не только любовь к человеку или Богу, любовь также сильна и важна по отношению к Родине. В данном случае любовь выступает в качестве патриотизма.

Патриотизм в понимании Ильина – это не просто любовь к Родине и своей отчизне. Патриотизм – это форма самосознания, это особое мироощущение и осознание своего места в этом мире, а также значимости своей Родины в необъятных просторах всего земного шара.

Патриотизм Ильина – это прежде всего осознание того, какой на самом деле была его Родина, какой тяжелой может быть судьба людей, живущих на русской земле: «Беда, опасность и страх научают человека солидаризироваться со своими ближними; из этой солидарности возникают первые проблески правосознания,

²⁸⁷ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 149.

«верности» и «патриотического настроения». И, таким образом, «патриотизм» оказывается, по-видимому, неизбежным, целесообразным и жизненно полезным...»²⁸⁸.

Но Ильин, как человек, умеющий мыслить объективно, видит русскую действительность со всеми ее недостатками, пытаясь вскрыть нарыв социальных противоречий. Любовь к Родине – это не только любовь к своей земле, это любовь к тем людям, которые стали достоянием России, ее гордостью, ее сокровищем.

Доказывая духовную и религиозную правоту патриотизма, Ильин отмечает, что любовь к родине «есть творческий акт духовного самоопределения, верный перед лицом Божиим и потому благодатный»²⁸⁹.

Таким образом, можно отметить, что патриотические мотивы Ильина лежат в плоскости национального самосознания, понимания важности и необходимости быть верным своей Родине, патриотизм Ильина – это возможно не всегда оправданная, но бескорыстная любовь к своей земле.

Своеобразием патриотической темы у Ильина является синтез двух религиозно-философских аспектов – православие и русскость.

Православие для русских – это народная религия, которая подчеркивает народный дух русского народа и укрепляет его веру в царя.

Как отмечал К.С. Аксаков: «Без Веры Православной [народ] не имеет значения: вся жизнь его основана на ней, с ней неразрывно соединена, на ней основана и его народность. Поэтому тот, кто не Православный, не принадлежит к Русскому народу, хотя бы он был и Русского происхождения»²⁹⁰.

По словам Ильина «Русское Православие не мыслит мира внехристианским или «светским»²⁹¹.

Интересно в данном контексте понятие «русскость». Как отмечает исследователь «Русскость – менее всего характеристика этническая, это качество

²⁸⁸ Там же. С. 171.

²⁸⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 172.

²⁹⁰ Аксаков К.С. Западная Европа и народность // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды / Сост., авторы вступ. ст. и коммент. А.А. Ширинянц, А.В. Мыркова, Е.Б. Фурсова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 194.

²⁹¹ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 315.

души и сердца»²⁹², при этом русскость выступает «как наполненность души человека любовью к Родине, к ее культуре в самых глубинных, сокровенных проявлениях, любовью не эгоистической, а распахнутой в мир, при этом не теряющей своей неповторимости, самобытности. Русскость – это проявление русской национально-культурной идентичности»²⁹³.

Для Ильина русскость должна быть понята и принята русским человеком еще в детстве. «Чем раньше и чем глубже воображение ребенка будет пленено живыми образами национальной святости и национальной доблести, тем лучше для него. Образы святости пробудят его совесть, а русскость святого вызовет в нем чувство соучастия в святых делах, чувство приобщенности, отождествления»²⁹⁴.

Русскость и православие – вот оплот патриотизма Ильина, ведь именно синтез веры и исконно-русского честного и открытого характера порождает тот специфический патриотизм, который был присущ, например, Белому движению, многим русским эмигрантам, ратующим за Россию, в том числе и Ильину. Потому что для Ильина, любовь к родному дому и семье – это квинтэссенция патриотической идеи, это главный смысл любви к Родине.

Иными словами, своеобразие патриотической темы у И.А. Ильина заключается, во-первых, слиянием двух понятий: православие и русскость, и объяснение этим слиянием самой сути русского самосознания.

С концептом «патриотизм» тесно связано еще одно понятие – ностальгия, которая незримо присутствует во многих работах Ильина. Несмотря на то, что Ильин не употребляет часто слово «ностальгия», данный концепт присутствует практически во всех текстах, касающихся темы Родины, христианства, России, русской судьбы и пр.

Ильин долгое время провел в эмиграции, поэтому ностальгическими нотками пропитаны практически все его труды, написанные вне Родины, отсюда

²⁹² Корольков А.А. Русскость культуры, русскость философии // Вестник Восточной христианской гуманитарной академии. 2010. №3. С. 138.

²⁹³ Корольков А.А. Русскость культуры, русскость философии С. 140.

²⁹⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 205.

берет начало идеология Белого движения, ненависть к большевикам, тоска по царской России.

По Ожегову, ностальгия – это тоска по родине, а также вообще тоска по прошлому²⁹⁵. Т.Ф. Ефремова также трактует термин как тоску по родине²⁹⁶.

Примечательно, что в некоторых словарях термин «ностальгия» определяется как болезнь. Так, у Чудинова ностальгия – это тоска по родине, как болезнь²⁹⁷. Это же мнение поддерживает Павленков, отмечая, что ностальгия – это тоска по родине, принявшая характер душевной болезни²⁹⁸. Таким образом, можно отметить, что ностальгия является в некотором роде болезненной тоской по прошлому.

В более узком смысле, в контексте философской системы Ильина и в психологическом аспекте, ностальгия выступает, как депрессивная тоска по досоветскому царскому времени, нежелание принимать действительность, проблемы с самоидентификацией. Важно отметить, что для русской ментальности весьма характерна способность тосковать и ностальгировать. Феномен русской ностальгической тоски как никогда ярко проявился именно на стыке веков, когда происходило глобальное изменение вектора культурного развития страны, менялась не только история, но сама идеология.

Для русской культуры и ее экзистенциального сознания ностальгическая тоска по прошлому (в данном случае, по досоветскому прошлому) явилась ключевым символом и «симптомом».

Согласно философии Ильина, русский человек фактически всегда испытывает тоску по Родине²⁹⁹.

²⁹⁵ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Изд-во ИТИ Технологии, 2006.

²⁹⁶ Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000.

²⁹⁷ Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб., 1910.

²⁹⁸ Павленков Ф.Ф. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб., 1907.

²⁹⁹ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М.: Рарог, 1992. Т. 1. С. 197.

Тосковать, драматизировать – это значимая часть русской ментальности. По словам Ильина, «Самая жизнь человеческого духа имеет трагическую природу»³⁰⁰.

Как отмечает М. Давыдова: «Ностальгия – главное чувство россиян. Оно важнее патриотизма и слаще заботы о будущем. Приукрашать минувшее – общее свойство человеческой памяти»³⁰¹.

В книгах Ильина ностальгия является одним из важнейших концептов, удачно встроившимся в общую концептосферу русской лингвокультуры. Хотя данный концепт и не оглашается вербально, он негласно присутствует в каждой строке, посвященной России, прошлому, русскому православию.

Даже говоря о будущем России, Ильин ностальгирует по славному прошлому, которое перечеркнула революция и пришедшая на место царизма Советская власть: «Путь его исторического становления, раскрывая ему глубокий Божественный смысл Голгофы, принес ему творческие страдания, научил спокойно их воспринимать, с достоинством переживать и терпеливо с помощью смирения, молитвы, любви, созерцания, юмора превращать их в победу»³⁰².

При этом ностальгия Ильиным рассматривается не как отдельное явление или определенная черта, характерная для конкретного человека, а как яркий феномен в контексте целой страны.

При этом ностальгия выступает, как попытка преодолеть этот кризис идентичности, человек стремится сбежать из сложного «настоящего» в такое понятное «прошлое». Именно этим и объясняется актуальность ностальгических переживаний для советского человека.

Примечательно, что тоска была по идеалу, а не самой досоветской жизни, люди тосковали по тому, чего в реальности не было – это ностальгия по надеждам

³⁰⁰ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 51.

³⁰¹ Давыдова М. 1960-е: О вечно старческом в русской культуре // COLTA.RU: Школа гражданской журналистики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.colta.ru/articles/theatre/3500>

³⁰² Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 608.

и мечтам о светлом будущем. Со страниц своих книг Ильин пытается донести мысль, что досоветское царское время – это особое уникальное время, когда на протяжении многих веков действовала определенная идеология, когда сформировался особый «российский» менталитет. Поэтому Ильин много внимания уделяет Белому движению, как славному прошлому России, и возможно, не менее славному будущему.

«Я ни одного дня не был в Белой армии и никогда не носил оружия. Но я связан с нею давно; с самого ее основания и, в сущности, еще раньше. Духом и волею я был с нею каждый день и час, с тех самых пор, как она восстала и начала слагаться во всех прямых русских сердцах, сразу, одновременно, в тысячах, вырастая из одной и той же любви и веры, из единого чувства достоинства и чести, из единого, неодолимого отвращения ко злу»³⁰³.

Но царское время закончилось, и наступил крах привычного мировоззрения. Русский человек попал в капкан собственных надежд и ожиданий. В связи с этим возникает проблема самоидентификации людей, проблема выстраивания отношений с новым миром. Это вызвало в людях ощущение утраты чувства реальности, отсюда характерное стремление вернуться в прошлое, жить воспоминаниями о прошлом – так проявляется сильная ностальгия.

Как пишет Ильин: «превозмогая жесточайшую боль, разделенные пространством, но единые духом, мы все равно считаем высшим счастьем иметь Родину и то, что она у нас есть»³⁰⁴.

В условиях переходного периода перед русскими людьми возникает насущная проблема собственной идентификации. Так как устойчивые модели поведения в условиях нового мира еще не выработаны, отсутствуют ценностные ориентиры, положение человека в мире крайне неустойчиво, наличие постоянного чувства неопределенности, поиск себя и своего места в мире, все это осложнено предыдущим опытом людей, их жизни во время царизма.

³⁰³ Ильин И.А. Собр. соч. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. С. 7.

³⁰⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1999. Т. 9. С. 233–234.

Отсюда вытекает возникновение сложной психологической травмы – проблемы собственной неустроенности в «новом» мире, ностальгическая тоска по прошлому, отрицание «новой» реальности, стремление помнить только хорошее из прошлого.

Таким образом, можно отметить, что в трудах Ильина прослеживается глубокая философская мысль, что русский человек с приходом новой власти был обречен на жертвенность и скорбь по прошлому, что объясняется философом испытаниями, ниспосланными свыше, дабы через боль и муки вывести русский народ к свету.

По словам философа «мир состоит из тьмы и света; и потому он призван к борьбе за свет и за просветление»³⁰⁵.

Как вывод можно отметить, что в основе концептосферы Ильина находится «Русская идея», вместившая в себя такие концепты-универсалии, как свобода, воля, вера, духовность, любовь, семья, Родина, Православие, патриотизм и ностальгия. Данные концепты составляют смысловое ядро философской системы Ильина.

3.3. Роль интерпретации в формировании религиозно-философских взглядов

И.А. Ильина

Как было выяснено ранее, для И.А. Ильина характерен такой способ познания, как «вчувствование»³⁰⁶, духовно-эмоциональное и умственное постижение объекта. По тому же принципу происходит понимание чужого философского текста, только вместо «вчувствования», возникает процесс, как высказалась С.Н. Стародубец «метафизической рефлексии философа», во время которой и происходит понимание, познание и переосмысление чужого философского текста и чужих идей.

³⁰⁵ Ильин И.А. О тьме и просветлении. С. 193.

³⁰⁶ Стародубец С.Н. Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина: Автореф. дис. докт. филол.наук. М.2009. С. 5.

Интерпретация при изучении философского текста крайне важна, так как некоторые идеи, взгляды, философские системы могут трансформироваться, видоизменяться, поэтому интерпретация напрямую зависит от исторического контекста, а также жанра, литературного направления и специфики произведения.

При этом сам термин «интерпретация» выступает как «версия прочитанного», «личностная трактовка литературного произведения»³⁰⁷.

Уже Сократ понял, что смысл, лежащий на поверхности – не всегда истинный смысл, а постижение настоящего смысла напрямую зависит от рефлексивной способности человека и от навыков философствования. То есть необходимо вскрыть все поверхностные слои и оголить нерв глубокозапрятанного смыслового ядра исследуемого произведения.

Но если говорить не просто о факте абстрактной интерпретации, а именно об интерпретации в филологии, т.е. художественной интерпретации, то стоит обратиться к следующей трактовке: «Художественная интерпретация литературы осуществляют «переакцентуации» ее содержания»³⁰⁸.

При этом для понимания роли концепта в конкретном произведении, необходимо не просто анализировать материал, но и проинтерпретировать.

Дело в том, что анализ лишь открывает дверь к истинной сути произведения, но он более поверхностен, он действует лишь на самых верхних слоях восприятия. В тоже время, анализ подталкивает к переосмыслению прочитанного, что и ведет к интерпретации.

Таким образом, можно сделать вывод, что интерпретация – это своего рода переосмысление прочитанного, базирующееся на первоначальном анализе и проходящее через призму собственного восприятия. При этом анализ и интерпретация гипотетически представляют собой замкнутый круг появления новых интерпретаций, в процессе постоянного анализа, что влечет за собой новый виток анализа-интерпретации.

³⁰⁷ Маранцман, В.Г. Интерпретация художественных произведений как технология общения // Образование и культура Северо-Запада России / В.Г. Маранцман, Т.Ф. Календов, М.Б. Труненко. СПб., 1998. С. 36.

³⁰⁸ Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1976. С. 152.

Произведения, в частности, философские тексты, помимо философской и литературной ценности представляют и научный интерес. Дело в том, что филологическая наука, развиваясь, по-разному исследовала художественный текст, эволюционировали и взгляды на сам процесс анализа и интерпретации, так же, как и на сам процесс исследования.

Н.С. Болотнова отмечает: «В последние десятилетия особенно интенсивно разрабатывается коммуникативно-когнитивный подход к тексту»³⁰⁹.

Таким образом, с течением времени, с пересмотром основ анализа текста, появляются новые подходы к исследованию художественного текста, что в свою очередь провоцирует создание новых подходов к интерпретации художественных произведений и расширению функций художественных концептов.

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что в понимании произведения, в поиске его истинного смысла, в его интерпретации и концептуальном анализе необходимо прежде всего понимать тот инструментарий, которым пользуются филологи: это и семантика, и понимание телеологии, и понимание конструкта повествователь-читатель. Но главную роль все же, в правильной интерпретации играет понимание: уметь прочесть между строк те подсказки, которые ведут к более глубокому, зачастую спрятанному под ворохом динамического сюжета и круговорота лиц, истинному смыслу произведения.

При этом, несмотря на наличие несколько направлений интерпретации, можно сказать, что самым важным является именно осмысление³¹⁰.

Таким образом, можно отметить, что за последние почти сто лет несколько раз кардинально менялись подходы к анализу и интерпретации текста, что обусловлено внедрением новых понятий, терминов, нового литературоведческого инструментария в интерпретационный процесс. Сама интерпретация при этом имеет три различных ветви-направления: объяснение, оценка и осмысление. Для более глубокого понимания художественного текста и более адекватной

³⁰⁹ Болотнова Н.С. Филологический анализ текста: учеб. пособие. М.: Флинта: Наука, 2009. С. 10.

³¹⁰ Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 151.

интерпретации, по мнению многих исследователей, более приемлем именно третий подход – осмысление.

Создавая текст, автор переносит в него собственное миропонимание и мироощущение, тем самым создавая собственную культурную картину. Чтобы понять замысел автора, необходимо не просто изучить исторический период, в который создавалось данное произведение (при этом, не важно, богословные тексты это или литературные памятники), но и понять особенности его культуры, эстетических взглядов, морально-этических ценностей и социокультурной обстановки в целом.

Как отмечает Е.Б. Плаксина: «текст, несущий в себе смысл культур разных временных слоев, всегда диалогичен, направлен как личностно, так и социально; идея «Другого» как нельзя лучше воплощена в культурном тексте. И эта особенность текста прямо указывает на его контекстное окружение, которое делает текст произведением, в границах которого содержится целостное бытие автора, осмысливаемое только при наличии читателя или, масштабнее, адресата»³¹¹.

При этом важно отметить, что текст произведения (литературной, либо богословской направленности) представляет собой некий микрокосм, некую форму бытия человека, которое посредством слова отделено от него и в тоже время является сутью его мироощущения.

По мнению В.С. Библера, текст, понимаемый как произведение, «живет контекстами, все его содержание только в нем, и все его содержание – вне его, только на его границах, в его небытии как текста»³¹².

Но чтобы понять текст, написанный другим человеком, необходимо некое родство взглядов автора и читателя, реализованных в тексте.

³¹¹ Паксина Е.Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1–2.

³¹² Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. М.: Прогресс, 1991. С. 76.

Иными словами, культурный диалог в пространстве текста тождественен герменевтической интерпретации, которая может быть осуществима в отношении любого текста как основы и средоточия любого события³¹³.

Можно добавить, что «и понимание в тексте, и сам культурный диалог базируются на трех условиях: контексте описываемого, контексте автора и контексте интерпретатора. Именно поэтому «понимание всегда диалогично»³¹⁴ и субъектно: оно является одновременно взаимопониманием, общением и самопознанием»³¹⁵.

Таким образом, можно отметить, что понимание текста сквозь призму культурного диалога можно рассматривать как стремление к всеобщности, к межкультурному взаимодействию. Диалог культур позволяет не просто понять и интерпретировать тексты, но и сблизить автора с читателем, установив между ними тонкую невидимую связь, соединив их мировосприятие в одном микрокосме – тексте данного произведения и его интерпретации.

Для И.А. Ильина интерпретация является основным инструментом философской рефлексии, которой он подвергает чужие идеи и тексты. Ильин вчитывается в философский текст, постигая его не только разумом, но и духом, восходя на совершенно новую ступень познания.

Объектом своей философской рефлексии Ильин выбрал учение Гегеля, что вполне оправданно, если учесть исторический контекст. Кризисное мироощущение рубежа эпох было созвучно с идеями Гегеля, «зафиксировавшего мировоззренческий разлом эмансипации разума от власти религии»³¹⁶.

Еще Жан-Франсуа Лиотар³¹⁷ отмечал, что общество модерна, под которым он подразумевает состояние культуры после трансформации, затрагивающей все

³¹³ Чистилина И.А. Герменевтическая концепция М.М. Бахтина: от идеи диалога к проблеме понимания: Дис. канд. филос. наук. Краснодар, 2006. – 139 с.

³¹⁴ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Художественная литература, 1979. С. 289–290.

³¹⁵ Паксина Е.Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера. С.108.

³¹⁶ Коломейцева Т.С. Антропологическая интерпретация гегелевской философии в творчестве И.А. Ильина: Автореф. дис. докт. филос. наук. Екатеринбург, 2012. С. 11.

³¹⁷ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. / Перевод с французского Н.А. Шматко, М.–СПб.: Изд-во Алетейя, 1998.

области искусства и науки, характеризуется тем, что религия заменяется метанарративными повествованиями, как особыми способами легитимации социальных связей³¹⁸.

Наука стала более прагматичной, а научное знание утрачивает свою легитимность. Научное знание, как неотъемлемая часть языковых игр, стало развиваться именно в сторону кодировки информации на язык машин. Эта трансформация, как правило, затрагивает область языковых игр. В своей работе Лиотар выдвигает гипотезу, по которой на современной стадии развития и трансформации языковых игр произошел кризис рассказов³¹⁹.

Безусловно, критерии научности и нарративности знания постоянно меняются в прямой зависимости от динамично изменяющихся функций и предназначения этого знания.

Общество, как единый социальный организм, опутанный сетью различных коммуникаций, в процессе социальных преобразований разрабатывает новые виды языковых игр, делая ставку на приобщение к знаниям каждого человека, при этом религия теряет свой неприкосновенный статус и грубо заменяется наукой.

В связи с этим кризисов веры и религиозности Ильин обратился к трудам немецкого философа, эксплицируя из гегелевской философии «образ человека одинокого и страдающего, но имеющего смелость отстаивать приоритет духовных ценностей в бесконечно изменяющемся, трагичном мире»³²⁰.

В работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин продемонстрировал свое антропологическое прочтение философии Гегеля.

В этой работе, благодаря искусству интерпретации и философской рефлексии, Ильин смог фактически овладеть «мыслительным актом»³²¹ Гегеля, постигнув всю глубину разрабатываемых немецким философом проблем³²². Как

³¹⁸ Лиотар Ж.-Ф. Заметки на полях повествований // Комментарии. 1997. № 11. С. 215.

³¹⁹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 25.

³²⁰ Коломейцева Т.С. Антропологическая интерпретация... С. 4.

³²¹ Лакебринк Б. Борьба за Гегеля // Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 2002. Т. 2. С. 499.

³²² Сапронов П.А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. СПб., 2008. С. 210.

отмечает С.Н. Булгаков, Ильин великолепно ориентировался в текстах Гегеля, что позволило ему весьма точно подтверждать свои умозаключения цитатами и примерами из работ немецкого философа³²³.

Гносеология Гегеля представляла для Ильина особый интерес. В результате своих исследований, благодаря методике вчувствования и философской рефлексии, Ильин выявил основные принципы гегелевского метода познания.

Можно выделить следующие принципы:

- философское познание по Гегелю – это научное, строгое, обязательно объективное познание, познание «универсальное»³²⁴;
- метод познания Гегеля – это метод «творческой, систематически осуществляемой»³²⁵ и при этом мыслящей интуиции;
- значимым в процессе познания для Гегеля является «познавательная и духовная ответственность»³²⁶ философа.

Ильин одним из первых указал на «человечность» познавательного процесса Гегеля, несмотря на то, что немецкий философ отрекся от субъективности. Тем не менее Ильин увидел экзистенциальные черты в гносеологии Гегеля, отмечая наличие именно «человеческого способа... видеть вещи и подходить к ним»³²⁷.

Среди этих экзистенциальных черт гносеологии Гегеля, выделенных в ходе философской интерпретации Ильиным, можно отметить:

- мечтательность Гегеля («мечта о божественности мира, о космосе-организме, раз осенив душу Гегеля, не оставляла ее до конца»³²⁸);

³²³ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 2002. Т. 2. С. 468.

³²⁴ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. / Вступ. ст. И. И. Евлампиева. СПб.: Наука, 1994. Т. 1. С. 21.

³²⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т... Т. 1. С. 21.

³²⁶ Там же.

³²⁷ Там же. С. 24.

³²⁸ Там же. С. 204.

- гордыню («весь рационализм Гегеля покоится на этом принципиально горделивом и в то же время беспомощном отказе иметь дело с чем-нибудь, что не имманентно мысли»³²⁹);
- склонность к самообману (немецкий философ по мнению Ильина «всегда мечтает о максимальных перспективах замысла, но говорит о них в тоне достижения»³³⁰);
- страх Гегеля («когда философия истории поставила перед ним задачу осмыслить эмпирически-единичное, как спекулятивно-единственное, Гегель не решился выговорить всего и принять все выводы»³³¹);
- религиозную веру («единство исторического Субъекта остается религиозным постулатом, лишенным эмпирического и философского оправдания»³³²);
- гнев («мечта о том, что мир целостно прекрасен, наталкивается на упорство эмпирического множества и проводит к гневным попыткам отвергнуть бытие чувственного мира»³³³).

Но помимо недостатков, Ильин отмечает и явные достоинства философской системы Гегеля:

- «героический полет мысли и воли»³³⁴;
- принципиальность Гегеля;
- верность логике и идее;
- аристократизм;
- любовь.

Ильин хоть и строго, но весьма уважительно и почтительно относится к работам своего немецкого коллеги.

³²⁹ Там же. С. 486.

³³⁰ Там же. С. 200.

³³¹ Там же. С. 205.

³³² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. Т. 1. С. 467.

³³³ Там же. С. 214.

³³⁴ Там же. С. 467.

Как отмечает исследователь: «Обращение русского философа к немецкой классической философии можно рассматривать как дань почтения вечным ценностям внутренней свободы. Ильин своей работой о Гегеле показывает, что воля – хаос – уже изначально есть в этом мире. Задача человека – открыть себя не для произвола – а для свободы, отшлифовать алмаз человеческой сущности»³³⁵.

Таким образом, можно отметить, что в ходе своей философской рефлексии, интерпретируя труды немецкого философа, Ильин вполне объективно оценивает философские изыскания Гегеля, отмечая как их достоинства, так и недостатки. Ильин рассматривает Гегеля как человека, гениального, мудрого, но всего лишь человека, способного на ошибки и заблуждения.

3.4. Выводы по третьей главе

С точки зрения филологии, философский текст представляет собой уникальный синтез философии, религии, науки и искусства. Именно поэтому философский текст более эмоционален, экспрессивен, поэтичен и выразителен, в отличие от традиционного научного текста.

Философский язык И.А. Ильина специфичен, и это связано, прежде всего с мировоззрением философа, его опытом литературной критики и стремлением уйти от сухого богословского языка. Ильин не всегда последователен, а иногда и вовсе не логичен, но это не отменяет научной и литературной ценности его произведений.

Философские тексты И.А. Ильина несут в себе не только научную и философскую ценность, но и ценность художественную. Основой философского языка Ильина выступает симбиоз искусства, литературы, философии и науки, в связи с чем его язык не так сух и академичен, как классические научные труды по философии, но в тоже время более поучителен и строг, нежели художественные произведения.

³³⁵ Коломейцева Т.С. Антропологическая интерпретация гегелевской философии в творчестве И.А. Ильина. Автореф. дис. докт. филос. наук. Екатеринбург, 2012. С. 16.

Удивляясь тому, как могуч и прекрасен русский язык, принимая его как «достояние», «клад», Ильин с редким умением использовал невероятные возможности русского языка для передачи своих мыслей.

Будучи не только философом, но и литературоведом, Ильин уделяет внимание не только смысловой нагрузке своих религиозно-философских произведений, но и их звучанию, стройности предложений.

Говоря о символическом языке философа, можно отметить, что Ильин использует символы в своих трудах для более точной передачи определенной информации.

Философский язык Ильина возможно излишне поэтичен и порой перенасыщен тропами: образными метафорами, яркими эпитетами, меткими сравнениями и т.д. И тем не менее, эта речь – не просто писательский инструмент передачи информации, это своеобразная языковая игра, через которую философ передает свое видение описываемой ситуации и мира в целом. Ильин применял всю палитру возможностей яркого и своеобразного русского языка для описания своих идей, для демонстрации своей философской системы и своего миропонимания.

Философская система И.А. Ильина уникальна, одной из важнейших лингвостилистических особенностей которой является набор определенных концептов.

Стержневым концептом религиозно-философской системы И.А. Ильина является многослойный концепт «Русская идея», состоящий в свою очередь из таких концептов-слоев, как «свобода», «любовь», «семья», «духовность», «вера» и др.

Примечательно, что воля и свобода в философии Ильина идут рука об руку, дополняя друг друга и исключая возможность существования одного без другого. Иными словами, свободный человек не может быть безвольным, тогда как волевой не будет несвободным, так как важна не только внешняя свобода, но и внутренняя, определяющая силу личности.

Воля человека позволяет ему решить верить в Бога или нет. Вера не может быть навязана, она, как и свобода, идет в связке с волей.

И все же центральным концептом философии сердца Ильина является любовь. Так как философ все рассматривает сквозь призму религии, любовь только тогда является настоящей, когда она одухотворена.

В связке с любовью у Ильина выступает семья. Данный концепт, как и «русская идея» многослоен, этот концепт составной, где любовь, как и свобода и вера, являются ключевыми элементами.

Важно отметить, что концепт «любовь» – это не только любовь к человеку или Богу, любовь также сильна и важна по отношению к Родине. В данном случае любовь выступает в качестве патриотизма.

Патриотизм в понимании Ильина – это не просто любовь к Родине и своей отчизне. Патриотизм – это форма самосознания, это особое мироощущение и осознание своего места в этом мире, а также значимости своей Родины в необъятных просторах всего земного шара.

Патриотизм Ильина – это прежде всего осознание того, какой на самом деле была его Родина, какой тяжелой может быть судьба людей, живущих на русской земле.

Русскость и православие – вот оплот патриотизма Ильина, ведь именно синтез веры и исконно-русского честного и открытого характера порождает тот специфический патриотизм, который был присущ, например, Белому движению, многим русским эмигрантам, ратующим за Россию, в том числе и Ильину. Потому что для Ильина, любовь к родному дому и семье – это квинтэссенция патриотической идеи, это главный смысл любви к Родине.

Иными словами, своеобразие патриотической темы у И.А. Ильина заключается, во-первых, в слиянии двух понятий: православие и русскость, и объяснение этим слиянием самой сути русского самосознания.

С концептом «патриотизм» тесно связано еще одно понятие – ностальгия, которая незримо присутствует во многих работах Ильина. Несмотря на то, что Ильин не употребляет часто слово «ностальгия», данный концепт присутствует

практически во всех текстах, касающихся темы Родины, христианства, России, русской судьбы и пр.

Для И.А. Ильина характерен такой способ познания, как «вчувствование», духовно-эмоциональное и умственное постижение объекта. По тому же принципу происходит понимание чужого философского текста, только вместо «вчувствования», возникает процесс, «метафизической рефлексии философа», во время которой и происходит понимание, познание и переосмысление чужого философского текста и чужих идей.

Интерпретация при изучении философского текста крайне важна, так как некоторые идеи, взгляды, философские системы могут трансформироваться, видоизменяться, поэтому интерпретация напрямую зависит от исторического контекста, а также жанра, литературного направления и специфики произведения.

Для И.А. Ильина интерпретация является основным инструментом философской рефлексии, которой он подвергает чужие идеи и тексты. Ильин вчитывается в философский текст, постигая его не только разумом, но и духом, восходя на совершенно новую ступень познания.

В ходе своей философской рефлексии, интерпретируя труды немецкого философа, Ильин вполне объективно оценивает философские изыскания Гегеля, отмечая как их достоинства, так и недостатки. Ильин рассматривает Гегеля как человека, гениального, мудрого, но всего лишь человека, способного на ошибки и заблуждения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение можно отметить, что русская религиозная философия всегда отличалась самобытностью и уникальным подходом к факту осмысления духовного начала в человеке, связи Бога и человека, поиска своего духовного пути, принятия истинной веры и т.д.

На рубеже XIX–XX веков большое внимание уделялось идее перехода человека в новое состояние, его преображения. Прежде всего, здесь стоит упомянуть сверхчеловека Ф. Ницше, философские идеи В.С. Соловьева, оказавшие значительное влияние на представителей Серебряного века в России.

Начало XX века было довольно сложным периодом всей мировой истории: Первая мировая война, мировой экономический кризис, революции. В такой обстановке происходит переосмысление ценностей, человек вновь пытается обрести для себя смысл своего существования, понять свое место в мире.

На фоне многочисленных философских течений, как самостоятельное направление, как своеобразный феномен научного, религиозного, философского мира выделилась русская религиозная философия XIX–XX вв.

Одним из ярчайших представителей русской религиозной философии XIX–XX вв. был Иван Александрович Ильин. Основными понятиями, на которых базируется философия И.А. Ильина, являются: Бог, дух, душа, духовность, духовная жизнь, свобода, творчество, человек, личность.

Важно отметить, что помимо большого вклада Ильина в русскую религиозную философию, а также общественно-политическую философию, немаловажное значение для всего научного мира имеют философские воззрения Ильина на область искусства и роль творчества в духовном развитии человека.

При этом философия духа Ильина направлена на осмысление человеческого существования, где человек выступает не просто как материальный объект, а как носитель «свободного духа» – божественной частицы. Целью человека является

донести Божию волю до всего мира, при этом используя в качестве главного инструмента творчество.

Процесс познания духа, души, Божественного промысла приводит философа к идее познания самого человека в рамках христианской философии. Согласно данному выводу, познание Бога и духа невозможно без познания самого человека, что обусловило значительный интерес Ильина к христианской антропологии.

Согласно христианской антропологии Ильина сам процесс познания невозможен без главного категориального понятия «дух». Человек познает и осмысливает благодаря своему «духовному опыту», при этом процесс истинного познания должен происходить при полной «свободе воли».

В вопросах онтологии И.А. Ильин рассматривает устройство человека с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к Божественному бытию, в аспекте смысла жизни человека.

Бытие, как и общая картина вселенной, рассматриваются с точки зрения антропологической концепции неразрешимой противоречивости человеческого бытия.

Противоречивость человеческого бытия заключалась в том, что, с одной стороны, человек воспринимается как цельная личность, как индивидуальность со своим уникальным набором черт и характеристик, но с другой стороны, человек – это часть общего, часть всего человеческого бытия.

«Диалектика любви» - важный аспект философской системы И. А. Ильина, который рассматривал, что любовь - это не только созидание и всепрощение, это и смелость сделать сложный шаг, сопротивляясь злу.

И.А. Ильин считал, что любовь – это не только созидание и всепрощение, это и смелость сделать сложный шаг, сопротивляясь злу.

Зло Ильин считал главным врагом духовной чистоты человека, поэтому в качестве оружия против зла и как знак проявления любви могла выступать казнь, либо другие достаточно суровые меры.

В вопросах сопротивления злу Ильин не соглашался с мнением другого видного русского религиозного философа отца Павла Флоренского, отмечавшего, что «нужно уметь брать от людей то, что в них есть и что они могут дать, и уметь не требовать от них того, чего в них нет и чего дать они не могут»³³⁶.

В отличие от отца Павла Флоренского, Ильин считал, что со злом нужно бороться практически любыми методами.

Здесь важно отметить, что сам факт зла имеет значение только для внутреннего духовного мира человека. И.А. Ильин считал, что сама по себе природа, внешний мир – нейтральны, они по своей сути не добры и не злы. Согласно Ильину, истинное зло рождается внутри человека. А поступки и действия – это лишь следствие внутреннего зла.

Так как зло по И.А. Ильину – это не поступок, а злая воля, само стремление совершить злодеяние. Значит, насилие, примененное к человеку, творящему зло, и основанное на доброй воле – по сути не является насилием. Ведь насилие по Ильину не духовно, а духовно очищенный человек, с благими намерениями априори не может совершить насилие или зло. Данная трактовка «ненасильственных» методов борьбы со злом отрицает саму нравственность человеческих деяний, направленных на «ненасильственное», но силовое сопротивление злу. Иными словами, проблема насилия-ненасиления находится вне таких категорий, как мораль и нравственность.

Для Ильина проблема сопротивления злу силой была одной из самых важных тем философского исследования.

По мнению Ильина, если казнь злодея была духовно осмыслена, то это в какой-то мере очищало ее и, возможно, возводило в статус «добра».

Данная трактовка любви возможна в том случае, если любовь воспринимается как необходимость, как следствие поиска божественного в человеке.

Важно отметить, что истинным «высшим» злом Ильин считал злую волю, способную на злые деяния. И в этом кроется довольно важное суждение: зло – это

³³⁶ Флоренский П.А., свящ. Письма. С. 209.

не причинение вреда или страданий, это даже не убийство и насилие, зло – это только злая воля, гипотетически способная на эти действия, но возможно никогда их не совершающая.

Ильин различал насилие и ненасилие. Насилие является греховным деянием, направленным против духовной или физической свободы другого человека. А насилие, совершенное с добрыми намерениями одухотворенным человеком с доброй волей и направленное против чужой злой воли, не является насилием как таковым и рассматривается силовым методом сопротивления злу.

Наследие И.А. Ильина многогранно и необъятно. Философ активно исследовал такие области, как религиозная философия, право, юриспруденция, искусство, культура, этика, эстетика, педагогика, политология и т.д.

Важно отметить, что И.А. Ильин является представителем, так называемого русского религиозного ренессанса. При этом в отличие от других философов у И.А. Ильина была разработана своя собственная уникальная философская система.

И.А. Ильин объединяет тварное и премирное, мирское и божественное и в этом уникальность его философии, которая создает прочный мост между православными и простыми людьми, нуждающимися в очищении, поддержке и опоре, так как грешны. Очищение и поддержку дает им вера. Синкретизм философии Ильина заключается, в том что он пишет и о тварном мире и для тварного мира, при этом премирное является фоном и раскрывает суть рассуждений и идей философа.

Своеобразным было и жанровое разнообразие философских трудов И.А. Ильина. Философ не тяготел к какому-то конкретному жанру, используя широкую жанровую палитру: труды по методологии, философские труды («духовное писательство», критика), письма, публицистика и т.д.

Многочисленными были научные статьи Ильина, которые раскрывали особенности его философской системы. Именно статьи выступают основным жанром Ильинского творчества.

Также Ильин написал немало монографий, критических обзоров, речей, лекций. Важное место в его творчестве занимали очерки и письма.

Можно отметить, что религиозно-философские труды И.А. Ильина являются важным наследием русской культуры, причем наследием как философским, так и литературным. Он написал сотни статей, очерков писем, несколько больших серьезных философских произведений, но в независимости от выбранного жанра, философ стремился максимально доступно и понятно преподнести свои философские взгляды на ту или иную проблему, стремясь сложные онтологические и гносеологические проблемы изложить простым языком, доступным обычным людям, не имеющим богословского образования.

Говоря о философской системе И.А. Ильина, важно отметить, что, не смотря на многообразие рассматриваемых сфер жизни (политология, религия, богословие, культура, искусство и т.д.), философ в основу своей системы положил принцип «философии сердца», объединяющий все сферы жизни.

В философии Ильина сложно выделить только религиозные и философские тексты, так как тема веры, духовности, Бога поднимается во многих произведениях, относящихся к культуре, искусству, истории, политологии и т.д.

Тем не менее, ставя на передний план духовность, как краеугольный камень не только всей философии, но и жизни, Ильин тем самым связывал духовное и тварное, религию и светскость, где сердце выступало главным атрибутом духовности, силы, воли и разума.

Разработанный Ильиным особый этико-художественный жанр религиозно-философских произведений, известен как «философия сердца». В произведениях этого жанра, отличающихся мягкостью, поэтичностью и четкостью изложения, диалогичностью рассуждений, автор как бы беседу с читателем, пытаясь донести суть этой «философии сердца», основанных на таких понятиях, как «вера», «любовь», «очевидность».

При этом из-за излишней поэтичности, из-за обилия метафор и эпитетов, красочности речи, большинство произведений Ильина не выглядят как научные труды, а скорее, как публицистика. Большинство работ Ильина являются

примером синтетической философии Серебряного века – это работы философско-художественные, без претензии на богословие и научность.

И.А. Ильин запомнился современникам и потомкам не только как великий философ и мыслитель, но и как критик, написавший огромное количество философских критических обзоров и статей, как критикуя, так и восхваляя определенные философские взгляды именитых зарубежных и отечественных философов.

Ильин никогда не скрывал, что ему гораздо ближе идеи западных философов. Он детально исследовал и по-своему интерпретировал философскую систему Гегеля, посвятив ему немало работ, чем заслужил звание неогегельянца.

Если западная философия весьма благосклонно воспринималась Ильным, то русская философия во многом вызывала критику и несогласие философа. Одним из наиболее критикуемых русских философов и писателей был Л.Н. Толстой.

Критику всей толстовской философской системы Ильин детально изложил в работе «О сопротивлении злу силою». При этом, вступая в полемику с писателем, Ильин обозначил свое мнение касательно главного принципа философии Толстого – ненасилия.

Также можно отметить, что Ильин нередко обращался к жанру философской критики, особенностью которой является понимание, интерпретация и критика не только какого-либо философского произведения (что обычно представляет собой рецензию), а целой философской системы, например, гегельянство, толстовство и т.д. Существенно отличаясь от литературной критики, философская критика напрямую зависит от объективности критика, его широких взглядов и гибкого мышления.

Основными характерными стилистическими особенностями философско-богословских трудов И.А. Ильина являются:

- авторская терминология, отличающаяся экспрессией и образностью;
- использование народно-разговорной лексики;
- использование фразеологизмов и паремий (для добавления образности иносказательности повествования) [книга «Аксиомы религиозного опыта»];

- афористичность;
- обилие стилистических тропов (особенно метафор) и фигур (анафора, гомеология) из-за слияния в философско-богословском тексте научности и художественности;
- обилие эпитетов [книги «О сопротивлении злу силою», «Путь к очевидности»];
- антитеза;
- использование таких стилистических тропов, как олицетворение, аллюзия и игра слов [книги «О сопротивлении злу силою», «Путь к очевидности»];
- инверсия;
- аллитерация [книги «О сопротивлении злу силою», «Путь к очевидности»];
- включение рифмованных строк в философско-богословское повествование (цитаты из стихотворений Григорьева [книга «Аксиомы религиозного опыта»], Лермонтова [книга «Путь к очевидности»]) .

Религиозно-философские работы И.А. Ильина характеризуют его как серьезного теоретика, историка философии и нравственного богослова.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. – М.: Наука, 1985. – 350 с.
2. Агапов А.А. Религиозно-философская концепция русской культуры И.А. Ильина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2006. – № 5. – С. 5–8.
3. Адрианов Б.Г. Иерархические основы творчества. К метафизике И.А. Ильина // Социальная философия Ивана Ильина: материалы российского семинара, 9–10 апр. – Санкт-Петербург, 1993. – Ч. 2. – С. 56–59.
4. Аксаков К.С. Западная Европа и народность // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды / Сост., авторы вступ. ст. и коммент. А.А. Ширинянц, А.В. Мырикова, Е.Б. Фурсова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 189–196.
5. Алексеев В.А. Очерк. – СПб.: Питер, 2011. – С. 45.
6. Алефиренко Н.Ф. Вербализация концепта и смысловая синергетика языкового знака // Проблемы вербализации концептов в семантике языка и текста. Материалы международного симпозиума 22-24.05.2003. – Волгоград: Перемена, 2003. – Ч. 1. – С. 3-13.
7. Анастасий (Грибановский), архиеп. Письма к И.А. Ильину / архиепископ Анастасий (Грибановский) // Записки русской академической группы в США. – Нью-Йорк, 1986. – Т. 19. – С. 345–349.
8. Антоний (Храповицкий), митр. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Новое время. – 1925. – № 1356 (4 нояб.). – С. 2.
9. Антоний (Храповицкий), митр. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силой» (продолжение) // Новое время. – 1925. – № 1357 (5 нояб.). – С. 2.
10. Антонов В.В. Что значит быть русским? // Социальная философия Ивана Ильина: материалы российского семинара. – Санкт-Петербург, 1993. – Ч. 2. – С.54–56.

11. Апухтина Н.Г. И.А. Ильин о фундаментальных источниках кризиса культуры // Русский экономический вестник. – 2005. – Вып. 4. – С. 214–218.
12. Аскольдов-Алексеев С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М.: Academia, 1997. – С. 267–279.
13. Афанасьева О.М. Семантика понятия «предметность» в публицистике И.А. Ильина // Журналистика и культура рус. речи. – М., 2002. – № 3. – С. 60–77.
14. Афанасьева О.М. Семиотика понятия «предметности» в публицистике И.А. Ильина: (на материалах бюллетеней «Наши задачи»). – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 18 с.
15. Бабина Л.В. К вопросу о вторичной репрезентации концептов в текстах литературной прозы. – М., 1996.
16. Бабинцев С.М. Мирозерцание И.А. Ильина. – М.: Прометей, 1997. – 170 с.
17. Баргилевич О.А. Культура в философии духовного опыта И. А. Ильина // Манускрипт. – 2017. – №2 (76). – С. 31-34.
18. Барковская Т.В. И.А. Ильин о духовности как основе выживания и дальнейшего развития российской государственности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2001. – № 1. – С. 111–119.
19. Барковская Т.В. И.А. Ильин о роли культуры и религии в национальном возрождении России: Автореф. дис. канд филос. наук. – Москва, 2005. – 22 с.
20. Батурина И.В. Философия творчества И.А. Ильина // Вестник Вятского государственного университета. – 2017. – №1. – С. 17–21.
21. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 276–277.
22. Бачурин В.В. Языковая личность в контексте современной культуры / В. В. Бачурин, М. В. Колтушкина // Русский экономический вестник. – Екатеринбург, 2004. – Вып. 3. – С. 385–394.

23. Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М., 1996. – С. 352.
24. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Pro et Contra: полемика вокруг идей И.А. Ильина. – М.: Айрис-Пресс, 2007. – 574 с.
25. Бердяев Н.А. О назначении человека. – Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.
26. Бердяев Н.А. Русская идея. – М.: АСТ, 2007. – 288 с.
27. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. – М.: Прогресс, 1991. – 176 с.
28. Блохина Н.Н., Калягин А.Н. Нравственность врача в представлении И.А. Ильина (к 120-летию со дня рождения) // Сибирский медицинский журнал. – 2004. – Т. 43. № 2. – С. 95–99.
29. Болотнов Г.В. Концепция религиозного опыта А. Ильина в контексте христианской антропологии: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Белгород, 2009. – 24 с.
30. Болотнова Н.С. Филологический анализ текста: учеб. пособие / Н.С. Болотнова – М.: Флинта; Наука, 2009. – 520 с.
31. Бороздина Е.А. Социально-политическое учение И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. политич. наук – Москва, 2003. – 24 с.
32. Будрайтскис И.Б. Страшная сила очевидности. Читая Ивана Ильина // COLTA.RU: 26 декабря 2016. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.colta.ru/articles/raznoglasiya/13503-strashnaya-sila-ochevidnosti-chitaya-ivana-ilina>
33. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. – М., 2002. – Т.2. – 468 с.
34. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика – М.: Ладомир, 2007. – 737, [6] с.

35. Бычков В.В. Философия искусства Ивана Ильина // Идейное наследие И.А. Ильина и современность: Сб. науч. трудов / Под ред. С.В. Корнилова. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. – С. 16–29.
36. Валери П. Об искусстве, М.: Искусство, 1976. – С. 152
37. Васендин С.С. Л.Н. Толстой и его духовные искания в оценке русской религиозно-философской критики (И.А. Ильин, С.Н. Булгаков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – №3–2 (69). – С. 19–23.
38. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов // Семантические универсалии и описание языков. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 776 с.
39. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1996. – 410 с.
40. Вениамин (Лабутин; игумен). Жизнь и творчество Ивана Александровича Ильина – явление российской истории XX и XXI веков // Духовные основы жизни: философско-религиозное и культурно-педагогическое наследие И.А. Ильина в XXI веке: материалы региональной научно-практической конференции, 14–15 октября 2007 г. / Под ред. И.А. Носкова. – Самара: ГОУ ДПО «СИПКРО», 2007. – С. 21–29.
41. Волков В.А., Куликова М.В. И.А. Ильин: архивные находки / Начала. – М., 1993. – №3.
42. Гаврюшин Н.К. В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. – 1995. – № 7. – С. 98–105.
43. Гегель Г. Наука логики. В 3 т. – М.: Мысль, 1970–1972.
44. Гегель Г. Сочинения. – Т. 1. Ч. 1. – М.; Л., 1929.
45. Гегель Г. Феноменология духа. – СПб., 1992.
46. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1974–1977.
47. Георгий (Шестун), игум. Духовное обновление человека как цель воспитания и образования: (по работам И.А. Ильина) // Учение И.А. Ильина о праве, власти и социальной культуре России: материалы научно-практической

конференции, посвященной 125-летию выдающегося правоведа и философа И.А. Ильина, 19 июня 2008 г. / под. общ. ред. А.И. Александрова и др. – Москва, 2008. – С. 106–112.

48. Гиппиус З. Предостережение // И.А. Ильин: Pro et Contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей: антология / Сост., вступ. ст., примеч. И.И. Евлампиева. – СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2004. – С. 650.

49. Глушков Н. И. Очерк в русской литературе. – Ростов-на-Дону, 1966.

50. Голубева А.Р. Философия русской культуры в творческом наследии И.А. Ильина. Автореф. дис. канд. филос. наук. – Барнаул, 2003. – 28 с.

51. Гончаров С.З. Чем питает православие русскую культуру? // Экология культуры и образования: филология, философия, история. – Тюмень, 1997. – С. 241–248.

52. Горынина И.Л. И.А. Ильин о Ф.И. Тютчеве // Гуманитарное знание. – 2002. – Вып. 6. – С. 172–174.

53. Горький М. Собрание сочинений. – М.: Худ. лит-ра, 2007. – Т. 9. – С. 167.

54. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. – СПб., 1995.

55. Гулыга А.В. Путь к очевидности (Ильин) // Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – С. 340–363.

56. Давыдова М. 1960-е: О вечно старческом в русской культуре // COLTA.RU: Школа гражданской журналистики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.colta.ru/articles/theatre/3500>

57. Демидова Е.В. И.А. Ильин о противлении злу // Опыт ненасилия в XX столетии. Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Аслан, 1996. – С. 265–276.

58. Демидова Е.В. Идея ненасилия в русской общественно-философской мысли первой трети XX века (книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой»): Автореф. дисс. канд. филос. наук. – М., 1996. – 18 с.

59. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993. – С. 34.
60. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – Т. 4. – 538 с.
61. Достоевский Ф.М. Книжность и грамотность // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. – СПб.: Наука, 1993. – Т. 11. – С. 88–105.
62. Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. – СПб.: Наука, 1993. – Т. 11. – С. 5–11.
63. Дубовицкая Н.С. Роль почвенничества в формировании мировоззрения Ф. М. Достоевского // Вестник ГУУ. – 2013. – №21. – С. 257.
64. Дудина И.А. И.А. Ильин об основных противоречиях человеческого бытия // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2010. – №2. – С. 329–336.
65. Евлампиев И. И. «Драма миротворящего Божества»: Бог и человек в философии И. Ильина // Ступени. – 1992. – № 3. – С. 73.
66. Евлампиев И. И. Феноменология божественного и человеческого в философии Ивана Ильина. – М., 1998.
67. Евлампиев И.И. История русской философии. – М., 2002. – С. 64.
68. Ерисов Д.П. Религиозная философия И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 1998. – 130 с.
69. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. – М.: Русский язык, 2000.
70. Жан Ж. Знаки и символы / Пер. с франц. Алчеева И.К. – М., 2003. – С. 4.
71. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. – М.: ЭГО, 1991. – Т. 2. – 268 с.
72. Зернов И.Н. Иван Ильин. Монархия и будущее России. – М.: Алгоритм, 2007. – 240 с.
73. Зернов, И.Н. Концепция монархической государственности в социальной философии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. – М., 1998 – 136 с.

74. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. – М.: Рарогъ, 1993. – Т. 1–2.
75. Ильин И.А. Без любви (из письма к сыну) // Школьная библиотека. 2007. № 4. – С. 36–37.
76. Ильин И.А. Борьба с денационализацией // Русский Колокол. Берлин, 1928. № 5. – С. 72–77.
77. Ильин И.А. Идея личности в учении Штирнера. Опыт по теории индивидуализма // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 1 (106). – С. 55–93.
78. Ильин И.А. Кошмар Н.А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. – 1926. – № 514. – С. 2–3.
79. Ильин И.А. Кризис безбожия. – М.: Дар, 2005. – 496 с.
80. Ильин И.А. Кризис безбожия // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1996. – С. 333–358.
81. Ильин И.А. Логика Гегеля и ее религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. – 1916. – Вып. 135 (5). – С. 513–545.
82. Ильин И.А. Наши задачи: статьи, 1948–1954 гг. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 2. – 496 с.
83. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. – М.: Рарог, 1992. – Т. 1. – 344 с.
84. Ильин И.А. О России и русской душе // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 6. – Кн. 3. – С. 5–194.
85. Ильин И.А. О России. Три речи. 1926–1933. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 6. – Кн. 2. – С. 11–390.
86. Ильин И.А. О русской культуре. Сущность и своеобразие русской культуры: три размышления. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост.,

вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 6. – Кн. 2. – С. 391–608.

87. Ильин И.А. О русском фашизме // Русский Колокол. – 1928. – № 3. – С. 54–64.

88. Ильин И.А. О современных течениях в неокантианстве // Русские ведомости. – 1909. – № 89. – С. 5.

89. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 6–134.

90. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 5. – С. 7–353.

91. Ильин И.А. О сопротивлении злу. (Открытое письмо В.Х. Даватцу) // Новое время. – 1926. – № 1663. – С. 2–3.

92. Ильин И.А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин. Ремизов. Шмелев / Послесл., примеч. В.Э. Молодякова. М.: Скифы, 1991. – 216 с.

93. Ильин И.А. О тьме и просветлении: книга художественной критики: Бунин – Ремизов – Шмелев. – Мюнхен, 1959.

94. Ильин И.А. Одинокий художник // Ильин И. Одинокий художник. – М.: Искусство, 1993. – С. 273–278.

95. Ильин И.А. Очерки внутренней России. 1. Об оставшихся // Новое время. – 1925. – № 1347. – С. 2.

96. Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1994. – Т. 3. – С. 236–541.

97. Ильин И.А. Проблема оправдания мира в философии Гегеля // Вопросы философии и психологии. – 1916. – Вып. 132–133 (2–3). – С. 280–355.

98. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – Т. 3. – М.: Русская книга, 1994. – С. 5–88.

99. Русский Колокол. Журнал волевой идеи / Ред. И.А. Ильин – 1927. – № 1.
100. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1993. – Т. 1. – 400 с.
101. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1994. – Т. 3. – 592 с.
102. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 5. – 608 с.
103. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1999. – Т. 9. – 512 с.
104. Ильин И.А. Собрание сочинений. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. – М.: Русская книга, 2001. – С. 7.
105. Ильин И.А. Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли // Вопросы философии и психологии. – 1914. – Вып. 123 (3). – С. 413–476.
106. Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. – 1914. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 250–306.
107. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994.
108. Ильин И.А. Философия и Жизнь // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Ред. Н.А. Бердяев – Берлин, 1923. – Т. 1. – С. 60–81.
109. Ильин И.А. Философия как духовное делание // Русская мысль. – 1915. – № 36. – С. 112–128.
110. Ильин И.А. Что такое искусство? // Одинокий художник: статьи, речи и лекции. М., 1993. – С. 248.
111. Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1994. – Т. 3. – С. 5–89.
112. Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Русская мысль. – 1912. – № 23. – Кн. 2. – С. 41–46.

113. Ильин И.А. Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий. // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1994. – Т. 3. – С. 195–198.
114. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – 799 с.
115. Киселев А.Ф. Иван Ильин и его поющее сердце / Александр Киселев. – М.: Логос, 2006. – 270, [1] с.
116. Козловский В.В. Нормативная онтография Ивана Ильина // Социальная философия Ивана Ильина: Материалы российского семинара, 9–10 апр. 1993 г. В 2 ч. – СПб., 1993. – Ч. 2. – С. 50–54.
117. Колесов В.В. Философия русского слова. – СПб.: ЮНА, 2002. – 448 с.
118. Коломейцева Т.С. Антропологическая интерпретация гегелевской философии в творчестве И.А. Ильина. Автореф. дис. докт. филос. наук. – Екатеринбург, 2012. – 24 с.
119. Коломейцева Т.С. Антропологическое обоснование обращения И.А. Ильина к проблемам гегелевской гносеологии // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. – 2009. – №5. – С. 210–216.
120. Корольков А.А. Русскость культуры, русскость философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – №3. – С. 136–141.
121. Краткий словарь когнитивных терминов / Под ред. Е.С. Кубряковой. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 248 с.
122. Кулешова И.В. Философия творчества И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2006. – 24 с.
123. Кураев В.И. Философ волевой идеи // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
124. Къеза Дж. Солженицын, Ильин и российская демократия // Независимая газета. – М., 1993. – № 156.

125. Лавров А.Г. Кризис европейской культуры в оценке И. А. Ильина // Вопросы культурологического образования. Сб. статей. – М.: Издательство МГУ, 1997. – С. 12–19.
126. Лавров А.Г. Философия искусства И.А. Ильина // Челябинский гуманитарий. – 2010. – №2 (11). – С. 74–80.
127. Лавров А.Г. Философия культуры И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. – М., 1997.
128. Лакебринк Б. Борьба за Гегеля // Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т.– М., 2002. – Т.2. – С. 499.
129. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии – М.: Директмедиа Паблишинг, 2005. – 797 с.
130. Лиотар Ж.-Ф. Заметки на полях повествований // Комментарии. – 1997. – № 11. – С. 215.
131. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
132. Лисица Ю.Т. И.А. Ильин как правовед и государствовед // Вопросы философии. – 1991. – №5 – С. 148–154.
133. Лисица Ю.Т. Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1993. – Т. 1. – С. 5–36.
134. Лисица Ю.Т. Творческое и идейное наследие И.А. Ильина // Социальная философия Ивана Ильина: материалы российского семинара 9-10 апр. 1993 г. – СПб., 1993. – С. 30–35.
135. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к тексту. – М.: Academia, 1993. – С. 280–287.
136. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 560 с.
137. Лукманова Р.Х., Столетов А.И. Проблема истины в философии Хайдеггера // Философия и общество. – 2008. – №4. – С. 166–174.

138. Лях В.И. Культурогенез как концепт теории и истории культуры // Аналитика культурологии. – 2011. – №19. – С. 272–284.
139. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. / Сост. и общая ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: «Лабиринт», 1996.
140. Маранцман, В.Г. Интерпретация художественных произведений как технология общения // Образование и культура Северо-Запада России / В.Г. Маранцман, Т.Ф. Календов, М.Б. Труненко. – СПб., 1998. – 89 с.
141. Маринина Ю.В. Жанровые искания в русской религиозной философии Серебряного века: 1890–1935 гг.: Автореф. дис. канд. филол. наук. – М., 2011. – 24 с.
142. Марченко А.Н. Государственно-церковные отношения в СССР в трудах светских и церковных исследователей XX начала XXI века // Вестник ЧелГУ. – 2008. – №15 – С. 164–177.
143. Микешина Л.А. Философия познания. – М., 2002.
144. Миронова Н.К. «Чувство духовной очевидности» речевые приемы Ивана Ильина // Русская речь. – 2009. – Вып. 2.
145. Моисеенко М.В. Тема любви в творчестве философов русского зарубежья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2015. №2. – С. 98–106.
146. Моисеенко М.В. Этико-психологические этюды И.А. Ильина // Открывая современность заново. Сб. науч. ст. преподавателей и аспирантов факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, посвященный 15-летию факультета. – М., 2011. – С. 492.
147. Мурышев К.Е. Учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта в контексте христианской антропологии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2010. – №13 (56). – С. 233–241.

148. Мурышев К.Е. Философия художественного творчества И.А. Ильина // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2011. – №15 (77). – С. 281–290.
149. Мэлони Н.Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Минск: Хар-вест, 2001. – С. 226–239.
150. Неретина С.С. Тропы и концепты. – М., 1999.
151. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль. 2001.
152. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: Изд-во ИТИ Технологии, 2006.
153. Орлова О.В. Коммуникативные аспекты лексической репрезентации концепта язык в лирике И. Бродского: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Томск, 2002.
154. Павленков Ф.Ф. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. – СПб., 1907.
155. Паксина Е.Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библиера // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1–2.
156. Паламарчук П.Г. Иван Ильин – критик // Московский Вестник. – 1990. – № 1. – С. 246–256.
157. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002.
158. Пилипчук Д.С. Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2014. – №4 (132). – С. 40–48.
159. Пирогова Л.А. Проблема очевидности в философии И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2006. – 28 с.
160. Платон. Кратил // Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 1. – М., 1968. – С. 385.

161. Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин // Социальная философия Ивана Ильина. Материалы российского семинара. 4.1. – СПб, 1993. – С. 53–54.
162. Полторацкий Н.П. Монархия и республика в восприятии И.А. Ильина. – Нью-Йорк: Содружество, 1979. – 86 с.
163. Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 56–78.
164. Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин. К 100-летию со дня рождения // Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX в: Сб. ст. – Нью-Йорк, 1988.
165. Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. // И.А. Ильин. Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. – М.: Русская книга, 2001. – С. 243–478
166. Попов Ю.Н. Ильин Иван Александрович // Большая российская энциклопедия – М., 2008. – Т. 11.
167. Постников, К.Р. Концепция тоталитаризма в политической философии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. – М., 1996. – 182 с.
168. Потеня А.А. Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905. – 151 с.
169. Рахилина Е.В. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. – М.: Русские словари, 2000. – 415 с.
170. Резанова З.И. Функциональный аспект словообразования: Русское производное имя: Автореф. дис. докт. филол. наук. – Томск, 1997. – 40 с.
171. Рожков В.В. Метафорическая художественная картина мира А. и Б. Стругацких: на материале романа «Трудно быть богом»: Дис. канд. филос. наук. – Новосибирск, 2007. – 228 с.
172. Розанов В.В. О понимании. – М., 1996. – 540 с.
173. Ильин Иван Александрович // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь /

Отв. ред. Н. И. Канищева. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. – С. 266–268.

174. Рутковская М.В. Философия государства и права в наследии И.А. Ильина: Дис. канд. филос. наук. – Пятигорск, 2000. – 167 с.

175. Рутковская М.В. К проблеме «добра и зла» в работе И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Вестник Пятигорского лингвистического государственного университета. – Пятигорск: 1997. – № 3/4. – С. 43–44.

176. Рыбинцев И. Проблемы теории и мастерства жанра. – М.: Академия, 2011.

177. Самойлова И.Г. Религиозный опыт личности: социально-психологические исследования // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова: Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика. – 2013. – №3. – С. 55–59.

178. Самохина А.А. Методологический плюрализм право-познания Ивана Ильина // Методологическое своеобразие гуманитарных наук. Политическая философия. Социальная теория и современность. – М.: Луч, 1994.

179. Самохина А.А. Политико-правовое наследие И.А. Ильина // Преподавание в вузах социально-гуманитарных дисциплин: состояние, проблемы, перспективы. Материалы всероссийской научно-методической конференции. – М.: Высшая школа, 1993.

180. Самохина А.А. Проблема человека в произведениях И.А.Ильина доэмигрантского периода: Дис. канд. филос. наук. – М., 1996. – 144 с.

181. Самохина А.А. Трагизм человеческого бытия в философии Ильина доэмигрантского периода // Кузбасские ведомости. – 1995. – № 3 (61).

182. Самохина А.А. Философская антропология Ильина (по произведениям доэмигрантского периода) // Иван Ильин. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М.: Луч, 1995.

183. Самуйлов Г. Поющее сердце русского философа. Интервью с доцентом кафедры русской философии МГУ А.П. Козыревым. 12 октября 2005 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/4636.html>

184. Сапронов П.А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. – СПб., 2008. – 210 с.
185. Сафронов А.В. Жанровое своеобразие русской художественной документалистики (очерк, мемуары, «лагерная» проза): учебно-методическое пособие. – Рязань, 2012.
186. Свешников В., прот. Простой взгляд на простую и серьезную философию // О церкви, России, нравственном мире: сб. ст. / Протоиерей Владислав Свешников, протоиерей Александр Шаргунов. – М.: Рарогъ, 1993. – С. 59–68.
187. Сидорина Т.Ю. Иван Ильин: кризис и разложение современного искусства // Кризис XX век: прогнозы русских мыслителей / Т.Ю. Сидорина; Гос. ун-т. Высш. шк. экономики. – Москва, 2001. – С.112–118.
188. Симонишвили Е.Н. Проблема духовной сущности человека в философии И.А. Ильина // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2010. – №2. – С. 364–369.
189. Сеница Д.А. Публицистика и эссеистика Ивана Ильина. – Симферополь: ВиТроПринт, 2010. – 208 с.
190. Скотникова Г.В. И.А. Ильин как литературно-философский критик // Наука и культура русского зарубежья: Материалы конф., 28 нояб. 1996 г. / Составитель С.Т. Махлина. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 93–100.
191. Смирнов И.Н. Жизненный и творческий путь И.А. Ильина // Аксиомы религиозного опыта: Исследование. В 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 3–33.
192. Смирнов М.Ю. Социология религии: Словарь. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011. – 412 с.
193. Солнцева Н.М. И.А. Ильин филолог // Вестник ОмГУ. – 2012. – №3 (65). – С. 213–229.
194. Соловьев В.С. Понятие о Боге // Спиноза Б. Этика. – СПб., 1993. – С. 229.
195. Соловьев В.С. Смысл любви. – М.: Путь. 1996. – С. 7–52.

196. Сохряков Ю.И. И.А. Ильин – религиозный мыслитель и литературный критик. – М., 2004.
197. Сохряков Ю.И. И.А. Ильин – религиозный мыслитель и литературный критик – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 249, [2] с.
198. Сохряков Ю.И. Личность и творчество Пушкина в оценке И.А. Ильина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. –1999. – Вып. 1. – С. 103–106.
199. Социальная философия Ивана Ильина: материалы российского семинара // Отв. секр. В.В. Козловский. Части 1, 2. – СПб., 1993.
200. Спиркин А.Г. Философия. – М., 2006.
201. Стародубец С.Н. Мифические символы в работах И.А. Ильина // Высшее образование в России. – 2005. – №12. – С. 138–141.
202. Стародубец С.Н. Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина: Автореф. дис. докт. филол. наук. – М., 2009. – 39 с.
203. Стародубец С.Н. Язык религиозной философии И.А. Ильина как эстетический феномен // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2015 – № 2 (2). – С. 556–559.
204. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с.
205. Стернин И. А. Может ли лингвист моделировать структуру концепта? // Когнитивная семантика: Материалы Второй Международной школы-семинара по когнитивной лингвистике. 11–14 сент. 2000 г. В 2 ч.– Тамбов: Изд-во ТГУ, 2000. – Ч. 2. – С. 13–17.
206. Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. – Воронеж, 2001. – С. 60–64.
207. Суровцев С.С. Развитие и становление философских взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2008. – Том 11. – №1. – С. 49–54.

208. Сысуев Д.А. К проблеме равенства в нравственной философии русского зарубежья (И.А. Ильин, Н.А. Бердяев). – Саранск, 1993. – 30 с.
209. Сысуев Д.А. Проблемы насилия и справедливости в нравственной философии И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Саранск, 1997. – 19 с.
210. Тарасова М.Р. «Моцарт и Сальери» Пушкина в интерпретации И.А. Ильина // Творчество А.С. Пушкина в контексте современных наук, 14–15 апреля 1999 г.: Пушк. чтения: тезисы научно-практической конференции. – Южно-Сахалинск, 1999. – С. 33–34.
211. Телия В.И. Русская фразеология. Семантический, прагматический, культурологический аспекты. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 284 с.
212. Тертычный А.А. Жанры периодической печати. – М.: ИНФРА-М, 2013.
213. Товбаз А.А., Чибисова О.В. Концепт «Удача» в русских и китайских песнях // Успехи современного естествознания. – 2012. – № 5. – С. 35.
214. Томсинов В.А. Мыслитель с поющим сердцем. Иван Александрович Ильин: русский идеолог эпохи революций. – М.: Зерцало-М, 2017. – 192 с.
215. Томсинов В.А., Тюренков МА. Ильин Иван Александрович // Императорский Московский университет: 1755–1917: энциклопедический словарь. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.
216. Федор Михайлович Достоевский. Антология жизни и творчества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.fedordostoevsky.ru/around/Dostoevsky_M_M/
217. Филатова М.И. Концепции истины в русской религиозной философии конца XIX начала XX в. // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2012. – №1 (21). – С. 179-187. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://elibrary.ru/download/elibrary_17734318_11771218.pdf
218. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.

219. Финько М.В. Культурологическая концепция И.А. Ильина в контексте духовного кризиса XX в. – Ростов-на-Дону.: АПСН СКНЦ ВШ, 2003. – 207 с.
220. Финько М.В. Религиозно-философская концепция русской культуры: На материале работ И.А. Ильина: Дис. докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2004. – 303 с.
221. Флоренский П.А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. – М., 1998. – Т. 4. – 800 с.
222. Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. – 607 с.
223. Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии – Берлин, 1923. – Т. 1. – С. 5–20.
224. Фрейд З. Введение в психоанализ / Под ред. Е.Е. Соколовой и Т.В. Родионовой. – СПб.: Алетейя, 1999.
225. Фридендер Г.М. Письма Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Ленинград, 1985. – Том 28. – С. 5–26.
226. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. С. 51–116.
227. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.
228. Хоружий С.С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя. Доклад на симпозиуме «Религиозный опыт: внутренняя жизнь и внешние формы» (Иерусалим, июнь 2001) // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – № 3. – С. 5–25.
229. Царева Н.А. К оценке постмодернизма в современной Российской философии // Аналитика культурологии. – 2007. – №8. – С. 128–139.
230. Цвык В.А. Проблема добра и зла в философии И.А. Ильина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2017. – №3. – С. 293–303.
231. Челпанов Г.И. Мозг и душа. – М., 1989.

232. Чистилина И.А. Герменевтическая концепция М.М. Бахтина: от идеи диалога к проблеме понимания: Дис. канд. филос. наук. – Краснодар, 2006. – 139 с.
233. Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. – СПб., 1910.
234. Шаронов Д.И. Концепция органической демократии И.А. Ильина: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 1994. – 18 с.
235. Шевцова Н.П. Культура как система ценностей: (аксиология в контексте интерпретации культуры Н.А. Бердяева и И.А. Ильина) – М., 2004. – 205 с.
236. Шунейко А.А., Матюшко А.В. Характеристика научного знания: часть II – уровни проверки на истинность // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. – 2015. – Т. 2. – № 2 (22). – С. 125–128.
237. Grier P.T. The complex legacy of Ivan Il'in, in: Russian thought after marxism: The re-discovery of Russia's intellectual roots / ed. James P. Scanlan. – Ohio State University Press, 1994.
238. Grier P.T. The Speculative Concrete: I. A. Il'in's Interpretation of Hegel, in: Hegel and Hermeneutics / ed. Shaun Gallagher. – New-York, 1994.
239. Offermans W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. – Erlangen, 1979.
240. Paradowski R. Kosciół i władza: ideologiczne dylematy Iwana Iljina. – Poznań: Wydawn. Naukowe UAM, 2003.
241. Tsygankov D. Beruf, Verbannung, Schicksal: Iwan Iljin und Deutschland // Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie. – 2001. – Vol. 87. – Quartal. 1. – Heft 1. – S. 44–60.