

Владимир Варава*

«Осевое время» русской философии: открытие экзистенции

«Начало» русской философии

Вопрос о связанности русской философии с христианством, в том числе с феноменом христианского просвещения, вызывает в свою очередь к рассмотрению таких вопросов: «Способствует ли христианское просвещение философскому развитию?», «Совпадают ли метафизические задачи русской философии с проблемами христианизации культуры?», «Может ли философия иметь в качестве цели христианизацию?». Эти вопросы важны именно для отечественной философской культуры, в которой сам статус философии является достаточно острой проблемой до настоящего времени. Ни одна из областей культуры в России не вызывает такого специфического дискурса самообоснования как философия.

Очевидно, что ответы на эти вопросы будут делиться, по крайней мере, на две категории: 1) философия, и вообще, культура жестко связана с изначальной христианизацией; 2) философия есть автономное, независимое от религиозного начала, явление. Большинство авторов, всерьез исследовавших русскую философию, склоняется к первой точке зрения, согласно которой *религиозно-философский синтез* является единственно приемлемым типом философии в России, претендующим на оригинальность и самобытность.

Однако, есть одно существенное противоречие и, возможно, парадокс, связанный с началом русской философии. Дело в том, что исследователи, считающие русскую религиозную философию единственной легитимной формой философствования в России, полагают, что появление именно такого философствования относится лишь к XVIII – XIX вв., то есть к тому времени, когда в России уже долгое время существовало государство, был свой политический и экономический уклад, в целом бытовала своя оригинальная культура. Иными словами, была культура, но не было философии.

Вот несколько показательных и типичных точек зрения. А.И. Введенский в своей речи *Судьба философии в России*, произнесенной на первом публичном заседании Философского общества при Петербургском университете в 1898 году, говорил: «Временем появления философии в России можно считать 1755 г., т.е. год открытия Московского университета. [...] Поэтому странно было бы гово-

* Доктор философских наук, профессор департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве РФ (Москва).

речь о распространении философии в русском обществе до открытия Московского университета»¹. В.В. Зеньковский в *Истории русской философии* писал: «До XVIII в. мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера, – и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII в.»². По сути дела, подобные воззрения разделяют многие философы, оставившие труды по истории русской мысли (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев, С.А. Левицкий, Г.В. Флоровский, Б.В. Яковенко и др.).

Пожалуй, наиболее категорично эта ситуация была представлена Г.Г. Шпетом, который считал, что философия «прозябала в потемках русского невежества» еще и в XIX веке³. Конечно, было бы неверно говорить о полном невежестве (как говорит Г.Г. Шпет – «всеобщем»), поскольку на Руси всегда существовала достаточно развитая и богатая книжность. Как показывает *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви* митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова), церковная книжная культура была представлена большим количеством весьма плодотворных имен. Стоит отметить справедливость слов самого автора, написавшего в предисловии к своему труду в 1805 году следующее: «История писателей есть существенная часть Литературы, потому что они составляют даже эпохи и периоды ее. Но знать писателей чужестранных есть посторонняя для нас честь; а не знать своих отечественных есть собственный стыд наш. Отечество наше, недавно обогатившееся науками, давно однакож имело своих писателей (выделено мною. – В.В.), и в некотором смысле период наш справедливее можем мы назвать возобновлением и усовершенением, нежели новым введением наук в Россию»⁴.

При этом необходимо сказать, что собранные автором персоналии относятся к пласту ученой церковной книжности, в которой далеко не всегда можно обнаружить живую философскую мысль. Э.Л. Радлов в *Очерках истории русской философии* писал про Киевский и Московский периоды, что в них «церковь и церковная литература стояли на первом плане и поглощали собой научную и философскую мысль, которая питалась почти исключительно богословскими вопросами, пользуясь, напр., диалектикой Иоанна Дамаскина, т.е. сочинением, приспособившим логику к религиозным целям. Некоторые проблески философской мысли замечаются в «Словах» и «Поучениях» различных духовных писателей»⁵.

¹ Введенский А.И. Судьба философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 28.

² Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 35.

³ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // он же. Сочинения. М., 1989. С. 33, 40.

⁴ Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 21. В этом *Словаре* содержатся сведения о 278 церковных писателях.

⁵ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Введенский, Лосев, Радлов, Шпет. Очерки истории русской философии. С. 96-97.

Но это именно «проблески» философской мысли на фоне в принципе вне (и даже анти) философской церковной литературы. Говорить о философии в таком контексте конечно проблематично, если не следовать метафорическому пониманию философии как «детоводителя ко Христу», выработанного ранними апологетами. Философия так или иначе связана с мыслительной деятельностью, которая находит воплощение не во всякой словесности, а в философской, отличающейся от религиозной многими чертами, и, прежде всего, независимым от авторитетов *свободным и творческим исканием истины*. Для философии важен авторитет истины, а не истины авторитетов, от кого бы они не исходили (от государства, церкви, культуры и т.д.).

Весьма в близкой к Г.Г. Шпету, но, безусловно, в более сдержанной и мягкой манере говорит о «русском молчании» Г.В. Флоровский в *Пути русского богословия*. «В истории русской мысли, – пишет он, – много загадочного и непонятного. И прежде всего, – что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. Как объяснить это позднее пробуждение русской мысли?»⁶. Указывая на иконопись («умозрение в красках») как на свидетельство о «сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта» и вообще «творческой мощи русского духа», Флоровский, однако, вынужден сказать: «И все-же древне-русская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мыслительном творчестве»⁷.

Г.В. Флоровский объясняет «мысленную нераскрытость древне-русского духа» кризисом византийской культуры в русском духе, который проявился в том, что в самый важный и решительный момент русского национально-исторического самоопределения пришлось совершить «отречение от греков», то есть прервать византийскую традицию. Как бы там ни было, но следует признать, что наибольшей интенсивности русская мысленно-словесная деятельности достигает в XIX веке.

Русский философский логос вступает в пору своей зрелости именно в этот период, по сравнению с которым предшествующая история может быть охарактеризована в терминах «темного», «непроявленного логоса». Поскольку, как мы полагаем, философия имманентна человеку, и поэтому культура не может существовать (развиваться и бытийствовать) вне философского влияния, то «начало» русской философии следует искать не в какой-то определенной точке ее истории, но в метафизической топике духовного бытия культуры. Это значит, что необходимо понять то философское задание (послание), которое та или иная культура (и народ) обязаны исполнить в своей исторической судьбе.

⁶ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 1.

⁷ Там же. Б.А. Успенский употребляет термин «литургическое богословие»: «В Древней Руси не было богословия как специальной дисциплины; богословие воспринималось главным образом через обряд, через литургию – иначе говоря, было то, что принято называть литургическим богословием» (Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта // он же. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 279).

Философия как бытийное присутствие

Несмотря на значительную правоту Г.Г. Шпета, А.И. Введенского, Г.В. Флоровского и других авторов, они, по-преимуществу, выражают академическую точку зрения, связывающую наличие философии с рациональной традицией, со *школой*, которой действительно в России до указанного периода не было. Такой академический взгляд, конечно, правомерен, но он не улавливает множество нюансов бытия философии, ее экзистенциальной значимости для человеческой жизни. Это своего рода «эволюционный» взгляд на философию как на феномен культуры. Но философия в каком-то изначальном и определяющем смысле метафизична. Она, конечно, принадлежит культуре, в ней появляется, но идеи приходят к ней не только из социальной реальности. Философия как бы не подвержена внутреннему сущностному развитию «от простого к сложному» и может проявляться в разных фазах своего *логосического раскрытия*. И на смену «темному» и «непроявленному» логосу может придти светлый и очевидный стиль философии.

Согласно другой точке зрения, жестко не отождествляющий философию с академической традицией, которую, например, выразил М. Хайдеггер в работе *Основные понятия метафизики*, «философствование есть один из основных родов присутствия». Очевидно, что такой подход не связывает философию со временем и определенной культурой, но нацелен показать *вневременность* и *метафизичность* философии, имеющей дело с *инвариантами человеческого духа*. Философия – это то, чем занимается любой человек, даже не осознавая того, что он этим занимается, поскольку его человеческое бытие фундируется актом философствования. Таково устройство человека, хотим мы этого или нет.

Хайдеггер разворачивает свою аргументацию следующим образом. Он говорит, что «философия вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но – мы лишь смутно это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить?»⁸.

Это одно из наиболее ясных, внятных и доходчивых пониманий философии, которые вообще когда-либо существовали. От этого трудно увильнуть в свою «гедонистическую норку», чтобы не задаваться метафизическими вопрошаниями. Однако эти вопросы не прихоть, и не роскошь, а самая что ни на есть предельная бытийная нужда, необходимая смертному для существования. По-другому можно сказать, что *философствование – это экзистенциальная энергия смертного*, без которой он опустошается и приходит к полному смысловому ничто. На языке психиатрии к «ноогенному неврозу», «экзистенциальному вакууму» и т.д.

⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб., 2013. С. 27.

Иными словами, не зависимо от уровня образованности и культурного развития человека, если он способен осознавать и чувствовать себя человеком, даже не будучи в силах дать рациональный отчет и тем более какую-то связанную рефлексию по поводу того, что такое человек, философия всегда с человеком, при человеке и в человеке. Она в каком-то смысле всеобща и вездесуща, что касается существования человека. Хайдеггер говорит: «Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека»⁹. Не будучи привилегией человека, и уж тем более сословной привилегией профессиональных философов, философия есть *привилегия человеческого*. И привилегия, и необходимость, и предельная неизбежность, без которой человек не может обойтись за вычетом всего остального. «Философия, – продолжает Хайдеггер, – есть последнее, предельное. Как раз такое каждый должен иметь и уметь иметь в *прочном обладании*. Как высшее оно должно быть и надежнейшим – это всякому очевидно. Оно должно быть достовернейшим. То, что доходит до каждого само, без человеческого усилия, должно обладать высшей достоверностью»¹⁰.

Здесь, конечно возникает вопрос о всеобщности философии. При всей ее экзистенциальной значимости очевидно, что далеко не все озабочены философским вопросом о своем присутствии. Даже и в его не профессиональной, а обыденной форме. Ссылаясь на Платона, Хайдеггер решает этот вопрос, проводя аналогию между философствующим и нефилософствующим и между бодрствованием и сном. Он пишет: «Нефилософствующий человек, в том числе человек науки, конечно, существует, но он спит, и только философствование есть бодрствующее вот-бытие, нечто совершенно другое по отношению ко всему другому, несравнимо самостоятельное»¹¹.

В терминах «сна» и «пробуждения», о всеобщности и вненаучности философии говорит близкий Хайдеггеру Евгений Финк. В книге *Основные феномены человеческого бытия* он пишет: «Философия уже в нас, даже если она чаще всего "спит". Но ее можно разбудить»¹². Это значит, что философия, в отличие от других форм интеллектуального и духовного опыта, априорна изначальной человеческой сущности. Философии нельзя научить как системе знаний, ее можно лишь опознать в себе. И это должно произойти с каждым. «Должно быть, – пишет Финк, – на пути почти каждого человека когда-либо вставала философия: как внезапное пронзающее нас беспокойство, как какая-то кажущаяся беспричинной печаль и грусть, как робкий вопрос, как темная тень на ландшафте нашей жизни. *Однажды она коснется каждого* (выделено мною. – В.В.). У нее много ликов и масок, известных и жутких, и у нее для каждого свой особый голос, которым она позовет его»¹³.

⁹ Там же. С. 43.

¹⁰ Там же. С. 44.

¹¹ Там же. С. 54-55.

¹² Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М., 2017. С. 18.

¹³ Там же. С. 17.

Философия касается каждого – почти в один голос говорят Хайдеггер и Финк в своих изумительных по силе и красоте мысли произведениях о философии. Это чисто метафизическое понимание философии, оно же наиболее антропологически достоверное. И если Хайдеггер говорит, что «философствование есть один из основных родов присутствия», то Финк утверждает, что философия есть «основная возможность человеческого присутствия». И в этом качестве, он продолжает, философия «знакома каждому человеку изнутри, пусть даже лишь в смутном предчувствии. [...] Философия как основная возможность человеческого существования лежит наготове в каждом человеке, может проснуться сама или быть разбужена в каждом – что всякий в глубине души имеет представление о философовании»¹⁴.

Обращение к именитым западным философам важно, так как их рефлексия и аналитика опираются на многовековую традицию высокой философии, и эти наработки можно применить к пониманию философской ситуации в России. Главное, что они дают понимание философии как имманентной человеку сущности. Возраст философии совпадает с возрастом культуры в бытийном смысле, и в этом плане философия так или иначе присутствовала в России всегда. Без философии не может быть народа, поскольку это один из основных родов присутствия. Но она присутствовала в качестве непроявленного, *темного логоса*, «невгласия». Или в терминах Финка и Хайдеггера, «спала».

Примечательно то, что Г.В. Флоровский главу в *Пути русского богословия*, посвященную становлению философии в России, называет в духе Хайдеггера и Финка «Философским пробуждением». Флоровский, правда, по естественным причинам ссылается на Гегеля, описывая этот процесс, но в его словах много важного и ценного для понимания философской ситуации в России в девятнадцатом веке, и вообще для понимания природы русской философии. Он пишет: «Повседневные загадки и вопросы текущей жизни стремительно сгущаются в философские вопросы... Философская рефлексия становится неодолимой страстью»¹⁵.

При этом есть одно существенное отличие в способах осмысления философского пробуждения. Е. Финк, говоря о том, что философия – это всегда пробуждение, в ходе которого известное и само собой разумеющееся становится «странным, удивительным, загадочным и сомнительным»¹⁶, то есть подлинно философским, сообщает, что нам неизвестно, как это происходит. Иначе, философское пробуждение является загадкой, и никогда нельзя точно определить, что конкретно из внешнего (культурного, социального, психического) мира привело к этому пробуждению.

¹⁴ Там же. С. 18, 21.

¹⁵ Флоровский. Пути русского богословия. С. 235.

¹⁶ Финк. Основные феномены человеческого бытия. С. 21.

Флоровский же, ярко и красочно описывая процесс философского пробуждения в России, указывает на культурные (то есть эмпирические) причины этого пробуждения. Он ссылается и на Достоевского, и на И. Кириеевского, и на Ап. Григорьева, и на Гершензона, когда формулирует свое видение этого периода. «В тогдашнем поколении, – пишет он, – чувствуется именно некое неодолимое *влечение* к философии, какая-то философская *страсть* и *тяга*, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам. В предыдущем поколении таким культурно-психологическим магнитом была *поэзия*, – теперь она же перестает им быть. Начинается "прозаический" период и в литературе. Из *поэтического* фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис *философский*»¹⁷.

Этот переход от поэзии к философии Флоровский объясняет тем, что он рождается из «господствующих вопросов и интересов родной жизни [...] из историсофического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья»¹⁸. Также сказывается влияние немецкого идеализма, Шеллинга, значение которых Флоровский не склонен преувеличивать. Однако в целом он характеризует это время как «эпоху романтизма в русской культуре», одним из значительных плодов которой и явилась философия.

Так выглядит стандартная схема, которой придерживаются многие исследователи. С различными вариациями общей является идея, согласно которой непроявленный логос русской философии долгое время выражал себя в различных невербальных формах. Лишь в XIX веке, во многом из-за влияния немецкой философии, прежде всего философии Шеллинга, произошло раскрепощение русского философского логоса, который обрел мощный и уверенный голос, услышанный всеми. Появляется русский философский язык, который оформляется в двух очень близких, но весьма отдаленных друг от друга изводах. Как определил Всеволод Сечкарев в своей работе о влиянии Шеллинга в русской литературе в XIX столетии – это *романтизм* и *религиозность*¹⁹. Романтизм дает философский роман и в широком смысле литературоцентричную философию, а религиозность – историсофию и философско-религиозную эссеистику, иначе, «светское богословие», как принято иногда называть русскую религиозную философию.

Пути романтизма и религиозности пересекаются в России. Во многом это *романтическая религиозность* и *религиозная романтика* и у славянофилов, и у Леонтьева, и у Достоевского, и у Соловьева и т.д. В этом контексте важны свиде-

¹⁷ Флоровский. Пути русского богословия. С. 235-236.

¹⁸ Там же. С. 236.

¹⁹ Сечкарев Всеволод. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2016-2017 годы / Под ред. М.А. Колерова. М., 2017. С. 322. Здесь нельзя обойти вниманием фигуру Дмитрия Веневитинова, по словам Шпета, «нашего русского Китса», и его работу – *О состоянии просвещения в России*, в которой он одним из первых заговорил о значении философии для культурного развития России.

тельства В.М. Жирмунского, который в книге *Немецкий романтизм и современная мистика* говорит о большом воздействии немецкого романтизма на русскую литературу. Он пишет: «под его влиянием находятся Жуковский, Веневитинов, Вл. Одоевский, и "архивные юноши" – первые русские "любомудры", кружок Станкевича и философские журналы, Белинский и Тургенев в начале своей деятельности и старшее поколение славянофилов»²⁰.

Это влияние способствует пробуждению национального духа. «В этой заимствованной форме, – пишет Жирмунский, – проявляется подлинный религиозный дух, развивающийся из глубин русского народного сознания. В сочинениях славянофилов, Достоевского, Соловьева выразилось своеобразное «мистическое предание», идущее чисто национальным путем и достигающее своего завершения в религиозной вере, унаследованной от отцов и в то же время такой подходящей для самых смелых и самых новых религиозных исканий. В творчестве Достоевского, величайшего писателя XIX века – вершина этого пути»²¹.

Такое слияние романтизма и религиозности означает наступление нового этапа и для исторического христианства, которому современное творческое сознание бросило серьезный вызов. Что это за вызов? Характеризуя мистическое направление в русской литературе в целом и религиозность русского символизма в частности, В.М. Жирмунский делает важное наблюдение о том, что в этот период открылась «бесконечная ценность и божественность всякого отдельного существования». По сути дела речь идет об открытии экзистенциального плана, который в мистических литературных направлениях заявил о себе достаточно весомо.

В итоге В.М. Жирмунский высказывает предположение о встрече романтизма и религии, предположение, которое становится констатацией факта: «И порой кажется по долетающим словам, безумным, гордым и необычным и все-таки таким запутанным и таким беспомощным, что исторические формы религии не вынесут всех дерзновенных противоречий новых религиозных исканий, не сумеют дать ответа бесконечным надеждам свободной личности и освобожденной плоти»²².

Итак, историческим формам религии брошен экзистенциальный вызов. Это значит, что в духовной жизни европейской культуры наступает новая эпоха, связанная преимущественно с философией. Она по-разному проявит себя в России и на Западе, но общим будет то, что можно назвать *экзистенциальным открытием человека*.

²⁰ Жирмунский В.М. *Немецкий романтизм и современная мистика*. СПб., 1996. С. 205.

²¹ Там же. С. 205-206.

²² Там же. С. 207.

Открытие человека: экзистенция vs. вера

У русского «невегласия» может быть много причин, одна из которых в том, что в России экзистенция была «вдвинута» в религию, *экзистенция и вера совпадали*. Философия как полноценная свободная деятельность проявляется не только когда разум достигает определенных форм зрелости и получает необходимую рациональную выучку, но и когда экзистенция, являющаяся бытийным маркером человеческого вообще, начинает чувствовать свою самостоятельность, то есть одиночество, покинутость, заброшенность. В условиях господства средневековой культуры с ее вероучительными установками, главными из которых были доказательства бессмертия души, бытия Бога, условия спасения и т.д., экзистенция не могла проявить себя в полной мере. Она буквально находилась «у Христа за пазухой», была приручена церковной дисциплиной и не улавливала импульсов *метафизической тревоги и этического трагизма*, идущих из мира, который перестал быть опекаемым объективным порядком вещей.

Пауль Тиллих в своей статье про Кьеркегора раскрывает контекст появления *экзистенциального мышления*, характеризуя его так: «это мышление, которое сознает конечность и трагедию всякого человеческого существования, в том числе и человеческой мысли»²³. Никогда еще трагизм не становился темой философии в ее глубинной этической сущности. Трагедия не в античном смысле, и не трагизм как следствие греховности в христианском, а именно трагизм как трагизм, как экзистенциально неприкрытое существование. Обнажилась конечность, объективный мир рухнул. Эту ситуацию, отмечает Тиллих, Ницше назвал «смертью Бога», которая означала «исчезновение христианского опыта и христианских смыслов из массового сознания западной цивилизации». Это и вызывает к жизни экзистенциальный опыт философии: «Утрата "объективного" мира как осмысленной реальности предполагает возникновение "экзистенциальной" субъективности». Собственно говоря, экзистенциальная позиция появляется как «попытка изменить невыносимый объективный мир»²⁴.

Итак, в XIX веке, в ситуации «смерти Бога» экзистенция стала выходить из-под опеки религии, потребовав языка для своей философской вербализации. Этот язык мог быть религиозным в самом широком смысле, но он не мог быть языком церковного богословия. В это время происходит одновременное открытие философии, открытие человека и открытие экзистенции, что может быть обозначено как «осевое время» русской философии.

Это общеевропейская ситуация, но с соответствующими акцентами в Западной Европе и в России. Ганс Гадамер делает интересные наблюдения по этому поводу: «В XIX и XX веках университетская философия утратила свое значение,

²³ Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. К., 1994. С. 454.

²⁴ Там же. С. 455.

причем произошло это не просто из-за обращенных против нее гневных тирад Шопенгауэра. Это случилось потому, что она уступила место великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше, а еще более потому, что была отодвинута в тень целым созвездием великих романистов, прежде всего французами – Стендалем, Бальзаком, Золя – и русскими писателями – Гоголем, Достоевским, Толстым»²⁵.

Университетская философия действительно утратила свое значение и во многом из-за того, что не могла удовлетворить новую духовную потребность человека, которая теперь переместилась из *области веры* в *область экзистенции*. Во многом европейская университетская философия так или иначе обслуживала теологические нужды, давая необходимый инструментарий для решения исключительно религиозных (вероучительных) вопросов. При всей дистанции философии и теологии, обе они были погружены в контекст христианской культуры, отличавшейся необычайной цельностью в главных вопросах. Спор между разумом и верой разворачивался в плоскости приоритетности обоснования истинности христианских принципов, незыблемость которых была априорна. И вот когда открывается экзистенция, то она видит и чувствует совершенно другие реалии, которые расположены *по ту сторону разума и веры*.

Карл Ясперс в лекции *Разум и экзистенция* объясняет исключительное возрастающее значение Кьеркегора и Ницше в контексте исторического значения этих философов. Он говорит, что «Кьеркегор и Ницше выступают как выражение судьбы», что в них «совершился сдвиг в западном философствовании», что «их мышление создает новую атмосферу». В чем такая значимость Кьеркегора и Ницше? В открытии экзистенции. «Оба они, – говорит Ясперс, – из глубины экзистенции, поставили под сомнение разум»²⁶. А значит и всю проблематику рациональной метафизики, в том числе и проблематику традиционной христианской этики и антропологии, которая вращалась вокруг разума, вокруг вопросов доказательства бессмертия души, двухчастного или трехчастного строения человека и т.д.

Этот антропологический круг вопросов перестает быть актуальным, утрачивает значимость и интерес. На первый план выходят другие мысли и другие чувства, вообще иное мироощущение. Кьеркегор выразил это с достаточной полнотой уже в трактате *Или – или*, в котором *религиозное* представлено как *экзистенциальное*, а Бог как печаль, отчаяние, бессмысленность человеческого существования. И это не психологически опознаваемая меланхолия, депрессия и проч., и не сентиментализм, и не скепсис. Это человеческое бытие, с которого слетел «защитный слой» традиционной веры. И экзистенция в своей неприкрытой сущности явила своей нестерпимый лик.

²⁵ Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // он же. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 116.

²⁶ Ясперс К. Разум и экзистенция. М., 2013. С. 12, 13.

То, что говорит Кьеркегор, Гегель не сказал бы никогда. Вот некоторые показательные фрагменты из *Или – или*: «Ничего не хочется. Ехать не хочется: слишком быстро движение; идти не хочется: слишком утомительно; да и лечь не хочется, потому что тогда либо нужно лежать, а этого не хочется, либо снова вставать, а этого тоже не хочется. Summa summarum: вообще ничего не хочется. [...] Вот так и я живу сейчас, как в осажденной крепости, но чтобы не понести урона от чрезмерного бездействия, я обычно плачу, пока не устану. Я скажу о своей печали то, что англичанин говорит о своем доме: моя печаль – *is my castle*. [...] Жизнь моя подобна вечной ночи; когда я стану умирать, я смогу сказать, как Ахилл: "Ты завершилась, ночная стража моей жизни". [...] Моя жизнь совершенно бессмысленна. [...] Как, однако, ужасная скука – ужасно скучна! [...] Вот так я и лежу, но единственное, что открывается моему взору, – это пустота; единственное, в чем я живу, – это пустота; единственное, в чем я двигаюсь, – это пустота. Я не ощущаю даже боли. [...] Все поглощается отравленным сомнением моей души. Душа эта подобна Мертвому морю, через которое не может перелететь птица: долетев до середины, она бессильно падает в гибель и смерть»²⁷.

Это, еще раз отметим, не *апатия* как психологическое состояние, но *отчаяние* как экзистенциальное мироощущения. Кьеркегор, можно сказать, выступил в качестве предтечи «эпохи пустоты», о которой много на разный лад и манер будут говорить в XX и XXI веке.

В этом существенная разница между Кьеркегором и Гегелем, экзистенциальным мироощущением и рациональной метафизикой и связанными с ней «историческими формами религии», как говорит В.М. Жирмунский. Проблема взаимоотношения *разума и веры*, которая была преобладающей в европейской христианской философии тысячелетие, уступает проблеме драматического напряжения *экзистенции и веры, нравственности и веры*. Слова Ницше о «смерти Бога» исчерпывают эту ситуацию сполна. Эти слова Ницше вполне можно приравнять к словам Кьеркегора, которые цитировались выше: «Моя жизнь совершенно бессмысленна». Так раньше не мог сказать никто, ни по отношению к Богу, ни по отношению к самому себе.

Это не традиционно трактуемая секуляризация как рациональное вытеснение религии, это *время появления экзистенции* со своими вопросами и запросами. Вот почему так видоизменился и в России, и на Западе облик культуры. Суммируя воззрения Гадамера и Ясперса, можно сказать, что в XIX веке произошли события, которые можно описать, используя понятие самого же Ясперса, в терминах «осевого времени». В этот период происходит открытие человека, рождение экзистенции, «смерть Бога», нигилизм, переоценка ценностей. Во многом это однопорядковые явления.

Итак, XIX век – это время открытия человека в экзистенциальном измерении и на Западе, и в России. Это открытие проходило по-разному и в различных фор-

²⁷ Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб., 2011. С. 42, 44, 61, 62, 63.

мах. Но есть нечто общее, свидетельствующее о том, что наиболее чуткие авторы выступили в качестве предтеч наступающей эпохи тотального кризиса, сами оставаясь во многом «несвоевременными мыслителями». Тиллих говорит, что идеи Маркса, Ницше и Кьеркегора стали реальностью мировой истории лишь в первой половине XX века, в то время как во второй половине XIX века они не оказывали никакого воздействия. «Пророческие души XIX века», среди которых Кьеркегор и Ницше, и, добавим мы, Достоевский, способствуют формированию ситуации XX века. «Им всем, – говорит Тиллих, – была свойственна смесь духовного ужаса, пророческого гнева, меланхолической покорности, этической страсти, интеллектуальной агрессивности. Всех их бросало от иступленной надежды к мучительному отчаянию»²⁸.

Здесь чрезвычайно важной оказывается сцепка Достоевский – Ницше, которая и есть осевое экзистенциальное время, ставшее точкой отсчета для наступления новой эпохи с совершенно иной аксиологией и этикой. Именно эти мыслители выступили как предтечи нового способа видения, в центре которого – человек в своей экзистенциальной обнаженности. Человек оказался в прямом смысле открытым, то есть более неприкрытым «фиговыми листьями» старой метафизики.

Такое открытие человека исторически совпадает в России с ее «философским пробуждением» и связано оно прежде всего с Достоевским. Г.В. Флоровский в работе *Блаженство страждущей любви* писал, что Достоевский был прежде всего и более всего «гениальным мыслителем-философом и богословом». В области глубинного человековедения Достоевскому нет равных. Флоровский говорит, что «он видит "как дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей". И в эту таинственную, страшную тему неотступно всматривается, и как бы про себя шепчет в трепете и дрожи о том, что ему открывается»²⁹.

Это очень показательные признания православного богослова. Вячеслав Иванов говорит почти в такой же манере, как и Флоровский, о том, что Достоевский есть «великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам *откровение личности* (выделено мною. – В.В.). [...] Достоевский был змий, открывший познание путей отъединенной, самодовлеющей личности и путей личности, полагающей все и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных, выбирать то или другое, на распутье»³⁰.

²⁸ Тиллих. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель. С. 456.

²⁹ Флоровский Г. Блаженство страждущей любви (К 100-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского) // он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 69.

³⁰ Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей. М., 1990. С. 165.

Эти слова объясняют «невегласие» как состояние, в котором экзистенция была не актуальна. Достоевский в этом смысле пробуждает, раскрывает, обналичивает именно *экзистенциальный*, а не *духовный* план бытия. Между ними существенное различие, за которым разные философские картины мира. Этот важнейший момент помогает уяснить трактовка «экзистенции» в ее противопоставлении «духу», которую совершает К. Ясперс, поскольку она соответствует именно тому, о чем говорит Достоевский, поскольку он в большей степени пишет об экзистенции, а не о духе.

Прежде всего, абсолютная значимость экзистенции для конкретного человеческого существования Ясперсом определяется так: «без экзистенции все становится как бы пустым, как бы выхолощенным, как бы беспочвенным, все утрачивает свою подлинность, потому что делается нескончаемым рядом масок и всего лишь возможным бытием, или сугубым существованием»³¹.

Не в этих ли состояниях блуждает Достоевский? В состояниях мнимости, двойничества, неподлинности, пустоты, миражей, иллюзий? Достоевский видит, чувствует, понимает, что почва уходит из-под ног, и стремится найти твердое основание. Но не находит его никогда, нигде, ни в чем, ибо экзистенция не объективируема и не рационализируема. Он лишь нащупал ее, как бы «наступил ей на хвост», не в силах дать ей название, а возможно и понять, что он открыл. Разъяснения Ясперса проливают свет на ту нескончаемо мучительную подпольную работу, которую совершал Достоевский всю жизнь, разгадывая «тайну человека», но набредая лишь на одни «тайники» его сознания, или конкретнее – темные подвалы его бытия.

Ясперс говорит, что экзистенция – это «темная основа самобытия, потаенность, из которой я выхожу навстречу себе». Именно эта «потаенность основы во мне» противостоит сознанию, и более духу. Экзистенция, – делает важнейшее замечание Ясперс, – есть «как бы ответный ход духа». И здесь выявляются те бинарные оппозиции между духом и экзистенцией, которые соответствуют оппозиции рациональной метафизики и экзистенциальной философии. Если дух есть желание стать целым, то экзистенция есть желание стать подлинным; дух есть насквозь понятное, экзистенция – непонятное; в духе прозрачность есть исток бытия, экзистенция – темный исток; дух упраздняет все индивидуальное в целостности и всеобщности, экзистенция сохраняет все временное, конечное, незаменяемое, абсолютно лично ответственное.

Иными словами, экзистенция и есть та подлинная основа человеческого бытия, которую искал Достоевский под видом тайны. И в этом его гениальная интуиция, поскольку эта основа, даже если ее обнаружить и опознать, остается тайной. Ибо это темная основа, потаенность, которая недоступна никакой рационализации и вербализации. Приручить экзистенцию в логосе невозможно, ее можно лишь пережить в трагическом опыте человеческого существования. Лю-

³¹ Ясперс. Разум и экзистенция. С. 56.

бого существования, ибо оно трагично, поскольку это человеческое существование. Оно не может не быть не трагическим. Оно может быть бесцельным и бессмысленным, но это не важно; бессмысленность не касается корней экзистенции. Их касается только трагизм.

Экзистенция, таким образом, переживается в опыте трагического существования, что есть приближение к искомой подлинности. В этом и состоит главное открытие Достоевского, с которым связано рождение философии в России – специфического дискурса, в центре которого по преимуществу вопросы о человеке, то есть вопросы этики, а не метафизики. «Проклятые вопросы» – вершина нравственных вопрошаний, своего рода маркер исключительности и аутентичности русской философии.

При всем том, что эти вопросы имеют универсальный всечеловеческий характер, именно в контексте русской философской культуры они приобретают ни с чем не сравнимую заостренность и болезненность. Они в принципе *безответны*, так как предполагают не решение, но указание на ситуацию, даже на *удел* человеческого существования. Григорий Померанц пишет: «Общая черта Тютчева, Толстого, Достоевского – открытый вопрос, на который человеческий ум не может дать ответа, вопрос Иова...»³². Этот вопрос возникает не как логическая задача, но из «открытости бездне», из «чувства бездны». Открытый вопрос, о котором пишет Г. Померанц, – это и есть проклятый вопрос, который только вопрос по своей лингвистической функции, а по сути есть онтологическое утверждение, экзистенциальный постулат. Умение задавать такие вопросы, то есть творить экзистенциальные постулаты, свойственно многим представителям русского философского логоса, в числе которых не только Достоевский, Толстой, но и Чехов, Л. Андреев, И. Бунин, А. Платонов и т.д. То есть имена все больше из области, которую принято считать литературой. Это и есть особенность русской литературы, которая не вполне литература по классическому жанровому канону, поскольку в ней наличествует радикальное философское стремление.

Если попытаться найти какую-то общую основу этих вопросов, то будет видно, что все они так или иначе кружат вокруг двух самых главных «проклятых вопросов» – смысла жизни и смысла смерти. Последний даже приоритетен, что и определяет специфику отечественной философии как философии, в центре которой – вопрос о смерти в своем этическом плане. Это та же бездна, о которой говорит Г. Померанц, и связанный с ней «страх бесконечности», «страх непостижимого», «страх пустоты», «ужас», иначе весь тот головокружительный водопад метафизических состояний и вопросов, которыми и отмечена русская философия.

Здесь такие невероятно дерзкие проекты и радикальные нравственные искания, как всеобщее воскресения Федорова, «арзамасский ужас» Толстого как ужас смерти и бессмысленности, искание истины в человеческом «подполье» Досто-

³² Померанц Г. Открытость бездне: встречи с Достоевским. М., СПб., 2013. С. 305.

евского, вопрос о детских страданиях и смерти у Достоевского, Чехова, Платонова, декадентские медитации о смерти Карсавина, рефлексия над «откровениями смерти» Шестова, поиск смысла человеческого существования у Чехова, Андреева, Арцыбашева, Платонова, Савинкова и т.д.

Это безусловно повлияло и на экзистенциализм как конкретное философское течение XX века, представленное известными именами и имеющее свой срок годности. Но в большей степени традиция отечественного осмысления смерти влияет на формирование экзистенциального стиля мышления, который выходит за пространственно-временные рамки, не связан ни с каким конкретным интеллектуальным течением в философии, а является знаком нового видения человека, в котором на первый план вышла не проблема «бессмертия души», но непостижимая экзистенция как темное начало человеческого бытия. Поисками этого начала озабочена не только вершинная философская мысль, но и литература, кинематограф, современное искусство.

«Потревоженный дух» и академическое спокойствие

Открытие человека имеет различные философские последствия для философских культур России и Запада. Если русская нравственная философия начинается с открытия человека, то западная классическая философия заканчивается с этим открытием. Русская философия начинается там, где западная заканчивается, но они обе встречаются в человеке. Для Запада открытие человека означало конец господствующей философской классики, метафизического рационализма и дуализма и переход к неклассической философии (философскому роману, философской эссеистике с явно выраженным экзистенциальным началом). Для России открытие человека означает не переход из классики в неклассику, а начало, поскольку классического периода философии в западном смысле в России не было. И поэтому бессмысленно искать русского Сократа, Платона, Канта и т.д.

И нет большой беды в том, что в России не было долгой традиции рациональной философии. Она мало дала для нового понимания человека, для его «глубин сатанинских» и «высот ангельских». Ницше, как и Достоевский, начинает с «нуля». Оба начинают с «нуля». Но если Ницше, философствуя молотом, пробивает себе дорогу через разрушение предшествующей традиции, то Достоевский ничего не разрушает, поскольку разрушать было нечего. Через этих «несвоевременных» мыслителей XIX прошло «осевое время» европейской философии, приведшее к появлению экзистенциального мышления, которым окрашены абсолютно все интеллектуальные и культурные течения, даже генетически не связанные с экзистенциализмом.

Во многом это загадка для исследователей русской философии, как мог произойти этот скачек из «невегласия» в вершины мировой мысли. Г. Померанц за-

дет очень точный вопрос: «Откуда в русской литературе, в середине XIX века, эта бездна? Отчего она вдруг открылась? Откуда захваченность метафизикой в стране, где не было философии?»³³. Сам он считает (с подачи Г.П. Федотова), что причина в славянском переводе Писания, который отрезал Русь от философии. И поэтому философствовать пришлось не с «традиции Эллады», а из литературы, в которой жило это метафизическое чувство бездны. «Особенность русского развития заключалась в том, что правительство Николая I боялось философии и запрещало ее преподавание в университетах. И когда в середине XIX века наступило время открытых вопросов, органом философского самосознания стала художественная литература. [...] Потом «европейцы, зачитавшись Достоевским и Толстым, сами так научились философствовать и назвали это экзистенциализмом»³⁴.

Но откуда это чувство бездны в литературе? Ведь сам Г. Померанц пишет, что ни XVIII век, ни тем более допетровская Русь не мыслили в таких понятиях.

Эволюционная методология поиска «переходных» этапов, состояний и т.д. ничего не дает, как и в случае с эволюционным подходом по отношению к «происхождению» человека. Здесь какой-то безумный и таинственный рывок, прыжок, невероятное *salto mortale*, необъяснимое и непостижимое. Какое-то «трансцендентное вторжение», радикально меняющее существующий логический порядок вещей и претворяющий его в новое качество. И как в случае с «эволюцией человека» можно сказать, что мы не знаем никакого достоверного «доисторического» вида, а палеонтологам мы верить не обязаны, так и в случае с русской философией можно сказать, что мы не знаем никакого ее «классического» периода, а видим лишь моментальное касание вершин мировой мысли, «миров иных».

В поисках объяснения этой ситуации можно прибегнуть к идее В.В. Розанова о «потревоженном духе»³⁵ как определенном психологическом состоянии и нравственном умонастроении, которое в действительности многое объясняет в парадоксах русской философии. В *Уединенном* он пишет, что такие «умы спокойные», как Буслаев, Тихонравов, Ключевский и С.М. Соловьев, находились в полной гармонии с русской церковью, ничего не хотели в ней поправить и были совершенны всем в ней удовлетворены. Про них Розанов говорит, что «...это были люди верующие, религиозные, люди благочестивой жизни в самом лучшем смысле – в *спокойно-русском*. Они о религии специально ничего не думали, а всю жизнь трудились, благородствовали, созидали. Религия была каким-то боковым фундаментом, который поддерживал всю эту гору благородного труда»³⁶.

«Допросы» Православию, далее говорит Розанов, начинаются от «умов более едких, подвижных и мелочных», к котором он причисляет себя, Толстого, Ме-

³³ Померанц. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 308.

³⁴ Там же. С. 309.

³⁵ Эта идея более развернуто представлена в моей статье «"Потревоженный дух" (особенности отечественных философских исканий)», опубликованной в *Вестнике МИРБИС* (2018. № 1).

³⁶ Розанов В.В. Уединенное // он же. Сочинения. Том 2. М., 1990. С. 253.

режковского, Герцена. Характеризуя их, он пишет: «Это – сумятица и буря, это – злость и нервы. Может быть, кое-что и замечательное. Но не спокойное, не ясное, не гармоничное. [...] Православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу»³⁷.

В переводе на нашу терминологию это означает, что «невегласие» и есть «гармонический дух» православия, которому чуждо какое бы то ни было философское вопрошание, в то время как «потревоженный дух» и есть то самое пробудившееся экзистенциальное начало, которое приводит к открытию человека и, соответственно, к появлению полноценной нравственной философии. И здесь вопрос о христианском просвещении и философии решается так: все высшие достижения русской философии – это проклятые вопросы, рожденные исключительно «потревоженным духом», но не духовным просвещением.

У Розанова есть еще одно весьма важное и продуктивное определение – «сектантская философия» для обозначения неакадемической традиции философского вопрошания. Здесь нельзя удержаться, чтобы не процитировать меткие размышления С.С. Аверинцева над своеобразием русской философии: «Какое непостижимое зрелище являет собой русская философия! Об этом даже неудобно говорить, до того это лежит на поверхности. Вместо "господ профессоров", священнодействующих на своих кафедрах, какими были все святители немецкой мысли от Канта и Гегеля до Хайдеггера, Ясперса и Гадамера, – совсем иные люди. У истоков стоят: отставной офицер Чаадаев, ученым званием которого было звание безумца, – и его антипод Хомяков, другой отставной офицер. А потом – компания, из которой не выкинешь Розанова, конечно, не праведника, но уж точно, что юродивого в хорошем московском стиле.

Притом Василию Васильевичу в молодости так хотелось быть академическим философом, даже книгу написал – "О понимании"; да нет, не в этом у нас сила, не в этом... А Владимир Соловьев, как-никак, сын ректора Московского университета, уже защищал свою магистерскую диссертацию "О кризисе отвлеченных начал", уже был доцентом философии, словом, вступил на путь академической карьеры – но до чего вовремя сообразил выйти к студентам не преподавателем, а пророком, и вопреки всякому житейскому здравому смыслу призвать во имя христианской монархии – к помилованию царевубийц. И отныне он уже до конца жизни был не членом университетской корпорации, а собой и только собой: Владимиром Соловьевым, "рыцарем-монахом", как его назвал Блок»³⁸.

Эти изумительные по тонкости и точности наблюдения С.С. Аверинцева наводят на мысль не только о несходстве философских традиций России и Запада, но и о несходстве их академических традиций. Западные «господа профессора» действительно всегда «священнодействовали» на кафедрах, задавая определяю-

³⁷ Там же. С. 254.

³⁸ Аверинцев С.С. Русское подвижничество и русская культура // он же. Собрание сочинений: связь времен. К., 2005. С. 194-195.

щий стиль духовным и интеллектуальным явлениям своей эпохи. Но в XX веке они уже спасали университетские кафедры философии как возможность академической философии через необычайное расширение ее классического репертуара, в то время как отечественные кафедры философии всегда имели иную семантику и функции. Но в любом случае, у нас «священнодействовали» не на кафедрах, а в тех непонятных никому лакунах «сектантской» философии, где был жив потревоженный дух.

Именно здесь и свершается все самое живое, по-настоящему интересное и продуктивное, поскольку это исходит из «потревоженного духа», в то время как академический стиль более подходит для спокойного и гармонического духа православия. И для дальнейшего бытия русской философии, для которой окружающее бытие предоставляет невероятно богатый материал, требуется новое пробуждение ее исконного потревоженного духа.