

МОНОГРАФИЯ

100  
ФИНАНСОВЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ПРИ ПРАВИТЕЛЬСТВЕ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

В. В. Варавя,  
П. В. Разов

# ИНТУИЦИЯ СМЫСЛА (ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
Прометей

**Владимир Владимирович Варава  
Павел Викторович Разов  
Интуиция смысла (этико-  
социальный контекст  
русской философии)**

*Текст предоставлен издательством*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=43762255](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=43762255)*

*Интуиция смысла (этико-социальный контекст русской философии):*

*Прометей; Москва; 2019*

*ISBN 978-5-907166-25-7*

### **Аннотация**

В монографии анализируются различные модусы русской философии, в результате чего обнаруживается такая ее инвариантная черта как интуиция смысла. Эта интуиция организует ценностно-смысловое пространство русской философии как нечто единое. Интуиция смысла пронизывает и эсхатологические устремления русской мысли и находит воплощение в конструировании оригинальных социальных проектов. Большой пласт исследования посвящен русской литературе, в которой обнаруживается сплав этических, социальных и метафизических построений, проникнутых общей идеей поиска смысла. Заключительный раздел посвящен

знаковым персоналиям русской философии, таким как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. Ф. Федоров, А. П. Платонов, чье творчество является наглядной иллюстрацией главной особенности русской философии – поиску смысла.

Издание рассчитано на студентов, аспирантов, научных работников, интересующихся философской проблематикой.

*В формате a4.pdf сохранен издательский макет.*

# Содержание

Вместо предисловия	6
Литература	17
Глава 1. Поиск смысла в литературе, религии и культуре	18
1.1. «Культурологический поворот» и возрождение философского литературоцентризма в России	18
Литература	31
1.2. Особенности русского философского языка	33
Конец ознакомительного фрагмента.	43

**Владимир Варава,**

**П. В. Разов**

**Интуиция смысла (этико-  
социальный контекст  
русской философии)**

© Варава В.В., Разов П.В., 2019

© Издательство «Прометей», 2019

# Вместо предисловия

Стремление понять русскую философию не прекращается с того момента, когда П. Я. Чаадаев задал свои эвристически-парадоксальные вопросы о самобытности русской культуры. Сам процесс понимания отечественной философской мысли, диапазон которого весьма широк (от полного отрицания до неоправданной ее апологетики) превратился в *герменевтику русской философии*, ставшей чуть ли не ее типологической чертой.

Наиболее внятной и определенной является русская религиозная философия, имеющая достаточно четкую хронологию и телеологию. Однако, при всем богатстве тем, имен, концепций русская религиозная философия ограничена главной апологетической задачей – борьбой за христианское вероучение. Можно ли считать данную задачу исчерпывающей и указующей на однозначную самобытность русской философии именно в этом плане? Представляется, что русская философия как феномен не только национального бытия, (поскольку философия всегда о всеобщем, сущностном) выходит за церковные рамки «детоводителя ко Христу» и свидетельствует о некоторых универсальных вещах, предназначенных, как говорил Н. Федоров, «для верующих и неверующих».

Одна из наиболее зримых особенностей русской философии

фии в том, что свои наиболее сильные открытия она свершает по ту сторону академических запросов университетской традиции. Ее волнует то, что оставляет равнодушным представителей «школьной философии». Вот, например, А. С. Пушкин написал легко и непринужденно, как и большинство всего, написанного им, такие строки: «Дар напрасный, дар случайный», имея в виду жизнь, жизнь как таковую, жизнь без пошлых иллюзий. Это что: поэзия или философия? Или особая философия в поэтической форме?

В любом случае, это не логический вывод, это прозрение-подозрение, поэтическая истина, та самая художественная правда, которая часто бывает поругана. Точные и глубокие строки этого стихотворения, почти страшные слова повторяют на свой лад все высочайшие трагические прозрения от Екклесиаста и Паскаля до Платонова и Сиорана. Им бы мог позавидовать Шопенгауэр, и даже Кьеркегор, знай они творчество русского гения. «Дар напрасный, дар случайный...» – одна из главных философем лирики Пушкина, которая засвидетельствовала рождение в России крупной самостоятельной мысли.

Это философема по сути есть не логически-формальный вывод, но глубочайшая интуиция о том, что *жизнь бессмысленна*; что, по крайней мере, в ней нет того смысла, который ищет человеческая душа, вопрошает, алчет, мучается и страдает от того, что не находит его. Это интуиция о неясном смысле, каком-то *тайном смысле бытия*, лежащим за

пределами всех известных логических умозаключений о цели и ценности жизни.

Пушкин действительно прикоснулся к чему-то в высшей степени запретному, к тому, что не видится обыденному сознанию, и что строго охраняется христианским богословием, не разрешающим самостоятельного размышления. Пушкин прикоснулся к роковой тайне бессмысленности человеческого бытия, прикоснулся так, что не смог вынести этого.

Л. Н. Толстой, увидев смерть брата, произнес строки, по скорбной глубине также равные библейской тоске Екклесиаста: «глупо, что мы рождаемся, глупо, что умираем». Эти слова резонируют, гармонируют, вступают в высший духовный унисон с пушкинскими, образуя мощный метафизический контекст, куда не могут просочиться никакие мелкие взоры, намертво прикованные к суете.

Поразившая Толстого смерть брата, была настолько сильным откровением о бессмысленности человеческого существования, что он всю свою жизнь отчаянно боролся со смертью, особенно с ее страхом и ужасом, полагая, что именно смерть и выжигает смысл. Все, что ни делал Толстой в своей жизни – беспрецедентное писательство, уход в семью и детей, создание собственной религии, критика существующих государственных институтов, тяжба с официальным христианством, сакрализация мужицкого и крестьянского быта, подвижническая педагогика, *борьба с Шопенгауэром* – все это было бегством от самого себя, от той страшной истины, ко-

торая однажды вдруг была ему подарена увиденной смертью брата.

Отсюда и моралистические упражнения, достигшие апофеоза в его последнем и как бы итоговом труде «Путь жизни». Здесь все сплошь утешения, заклятия телесно-греховной жизни, аскетические назидания, самоубеждения в незначительности смерти для тех, кто живет истинно-праведной жизнью. Но сквозь все эти прекрасные и благодушные нравственные максимы и сентенции, рассчитанные на то, чтобы стать последней «Книгой жизни», сквозит тот же страх и ужас, который посетил его в молодые годы.

Даже здесь, в «Пути жизни» можно встретить ну уж совсем по-розановски звучащие строки: «Я люблю свой сад, люблю читать книжку, люблю ласкать детей. Умирая, я лишаюсь этого, и потому мне не хочется умирать, и я боюсь смерти» [2, с. 391].

И это уже не просто страх и ужас перед смертью («арзамасский ужас»), это уже *страх и ужас перед бессмысленностью существования*, которого праведная душа Толстого никак не могла выдержать, воспринимая это как личное оскорбление. Правда, непонятно от кого идущего. И это тоже, идущая от Пушкина, *интуиция бессмысленности* наличного бытия.

Фундаментальная интуиция бессмысленности, существования, так и не заполненная ничем суррогатным, разорвала и изуродовала жизнь Толстого, который и явил, в конце кон-

цов, великий венец мученичества – мученичества от самого тягостного и непостижимого в мире, от его бессмысленности. И не надо требовать от Толстого ничего. Можно лишь понять, что его путь жизни и есть наш путь, возможно единственно достойный путь.

А. П. Чехов, проникнув в какие-то недоступные для взора обычного человека платы реальности, обычно говорил: «Скучно, господа». Это не бытовая констатация, это какой-то предельный «глас вопиющего», своей искренностью поразившей несметное число думающих людей, как в России, так и на Западе. Чуткие натуры поняли, что Чехов говорит не только о России; просто в России то, о чем он говорит, ощущается острее и больнее, но его слова – это слова о жизни как таковой, о жизни, не имеющей исторических, национальных и культурных границ.

Чехов – это жертва. Жизнь расправилась с ним жестоко и беспощадно, одарив редкостным даром видеть пустоту окружающей действительности. Все эти пыльные, грязные, унылые пейзажи российской провинциальной действительности ни к чему не призывают; писатель менее всего стремился к тому, чтобы на кого-то повлиять, что-то изменить к «лучшему». Его творчество не относится ни к одному из существующих литературных жанров. Менее всего это сатира, ироническое обличение и прочие несущественные вещи. Можно конечно считать его экзистенциалистом. И это будет ближе всего к истине.

Но Чехов глубже экзистенциалистов потому, что у него не просто предельные состояния героев, у него – предельное состояние бытия, намертво оголенное в своей страшной бессмысленности. «Скучная история» – своего рода квинт-эссенция такого состояния. Вся это история о том, как умирающий – известный и заслуженный ученый – попадает в тиски мертвящей бессмысленности жизни. Накануне смерти к нему приходит такое откровение: «...все гадко, не для чего жить, а те шестьдесят два года, которые уже прожиты, следует считать пропавшими».

Обостренное чувство бессмысленности и «этого, и «того» мира, даже перед «лицем Господа» присуще Василию Розанову. Он как бы всем своим творчеством стремится доказать обратное, стремится найти в глубине своей личной метафизики и личного быта смысл и оправдание существующему. Все его обильное и интенсивное письмо призвано заполнить черные экзистенциальные дыры, которыми окружена жизнь. Но, увы, все тщетно. В «Опавших листьях» такие строчки: «На том свете буду без тем. Бог меня спросит: – Что же ты сделал? – Ничего» [1, с. 77].

И вот вновь и вновь бросается Розанов в омут бесконечного письма, разрушая все существующие каноны и стандарты, и изобретая новые, движимый лишь одним – уйти, убежать, спрятаться от ужаса бессмыслицы, которая как восставший из гроба покойник протягивает свои страшные руки к несчастному, оставшемуся почему-то еще в живых...

Леонид Андреев, Александр Блок, Андрей Платонов и множество других русских умных, талантливых и порядочных людей чувствуют, видят и понимают *правду жизни*, которая заключается в *честном признании ее исконной бессмысленности*. Можно сказать, что русская литература – это какое-то невероятно пронзительное и достоверное откровение о бессмысленности, за которым – чаяние смысла, высшего и абсолютного. Это, пожалуй, «родовая» черта русской литературно-художественной традиции, которая тем и отличается от всех остальных, что для литературы она слишком «тяжела», а для философии слишком «легковесна» (то есть художественна). Здесь тот таинственный «литературоцентризм», мета-жанр, мета-стиль, и мета-дискурс и мета-нарратив русской словесной культуры. А в действительности, это только честный и правдивый взгляд на вещи, для которого не находится строго канонического жанра.

Но вдруг это все-таки лишь литература, которой, так или иначе, свойственно исказить правду жизни во имя эстетических целей? Может ли вообще чье-то творчество (писателя или философа) быть мерилom и критерием действительного положения вещей?

Может. Дело в том, что писателям нечего терять. Они могут говорить самые ужасные вещи о жизни, прячась под маской творчества. Контрабандой они протаскивают в жизнь ее правду. В том-то все и дело, чтобы сверить, соотнести свои собственные ощущения и переживания с теми, о которых го-

ворят они на своих лучших страницах.

Но, конечно, было бы неправильно только писателям приписывать истинные откровения о жизни. Просто их слова доходчивее в силу художественной экспрессивности письма. Но и не писатели чувствуют и понимают то же самое. Богослов и священник А. Шмеман уже не на уровне интуиции, но в терминах социологической фактичности говорит о мире, «полном бессмыслицы и пустоты, постоянно нуждающемся в шуме, чтобы прекратить эту пустоту» [3, с. 174]. Духовно чуткий взор его видит разъедающую пустоту мира, то есть его бессмысленность. Но, будучи все-таки богословом, он относит это *исключительно к духовной ситуации современности*, которая может быть преодолена *усилием веры* (в частности, через возвращение религиозного смысла смерти).

Но эта ситуация *всеобща*; она не только характерна для современного «шума»; мир впустую шумит всегда – и до, и во время и «после» христианства. Это бытийное свойство мира быть пустым. И, увы, никакие усилия миссионерского плана не исправляют ситуацию онтологически. Иначе, она была бы уже исправлена. И титаническая духовная работа Гоголя, Леонтьева, Достоевского, Толстого, Федорова, Соловьева, Бердяева, Франка, Трубецкого, Шестова, Розанова, Платонова и других представителей русской философской культуры как раз и направлена на преодоление этой разъедающей бессмыслицы, которая должна быть все же опознана как реальность.

Но не только «интеллектуальная элита» все это чувствует, это чувствует и знает простой человек, простой русский человек, который вступил в смертную схватку с этой бессмыслицей, пожертвовав навсегда своим бытовым комфортом и уютом. Вся эта нудная и тяжелая жизнь, чья тяжесть определяется не экономическими категориями, но «невыносимой легкостью» бессмыслицы, которая жжет несравнимо сильнее, нежели всяческие хозяйственные неурядицы. Если смотреть на русскую историю не в социальных категориях, в которых всегда задним числом находится какой-то рациональный смысл тех или иных неурядиц, но через ткань литературно-философских озарений, которые, несмотря на всю «субъективность», присущую человеческому как таковому, все же достовернее изображают действительность. Так вот, если посмотреть на жизнь таким взором, то откроется многое. Откроется главное – вся духовная (или психологическая), метафизическая и прочая энергия творчества направлена на одно – *на борьбу с бессмыслицей*. Но прежде чем бороться с ней, ее нужно было заметить, опознать и испугаться, поразившись ее нечеловеческому смыслу, идущему вразрез со всеми привычными устоями существования.

В России все наиболее значимое свершается вопреки рациональному, то есть системному, механическому и бездушному. Вот почему жизнь никогда не была предметом рационального осмысления. И когда русские философы ищут «смысл жизни», то ни ищут не ее прагматической цели, они

алчут высшей правды. Вся мощь русской культуры, русский гений – это прорыв сквозь рациональное, то есть постижимое, известное и оправданное. И главный прорыв – это прорыв к истине о смысле существования сквозь явную бессмыслицу.

Этот прорыв высказал себя в форме интуиции, *интуиции смысла*. Интуиция эта негромкая, но фундаментальная, определившая «дух и стиль русской культуры», ее логос и архетип. Это почти что догадка, страшное откровение, но и плод долгого смотрения, расслушивания и разглядывания. Здесь нет пессимизма и отчаяния – родовых мет западной культуры; здесь лишь тихая мудрость прозрения, захватившего своей стихией все наиболее яркие и глубокие проявления национального духа.

Это всечеловеческая интуиция, преломленная через национальную культуру и породившая совершенно особый отличительный взор. Взор, пронизанной тоской. Это именно интуиция, поскольку ни доказать, ни показать бессмысленность жизни нельзя. Нельзя даже подойти к этому рационально; есть какое-то препятствие, не позволяющее прямо и открыто сформулировать положение о бессмысленности и сделать его универсальным принципом. Лишь неброский голос интуиции, неброский, но безошибочный, говорит нам о том, что жизнь бессмысленна до самых последних и глубоких основ, до самой невероятной жути. Но кто будет смотреть в этот жуткий омут, где властвуют силы, коим нет места

в обыденном порядке сущего?

Кто-то будет неистово творить, испугавшись и поразившись факту бессмысленности, кто-то также будет неистово разрушать сложившийся порядок, в котором легитимизована эта бессмысленность. А кто-то тихо присмотрится к тому, что есть, в робкой надежде разглядеть в существующем какие-то обнадеживающие знаки, то есть подлинный высший смысл. И вот умение разглядеть эти обнадеживающие знаки и есть подлинный смысл русского философского умозрения, которое гораздо глубже, чем просто литературный опыт изящной словесности, но и гораздо жизненнее в экзистенциальном смысле, нежели теоретические построения рациональной философии, в равной степени удаленные и от литературы, и от «живой жизни».

# Литература

1. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Листва. – М.: Республика, СПб.: Росток, 2010. – 591 с.
2. *Толстой Л. Н.* Путь жизни. – М.: Эксмо, 2009. – 448 с.
3. *Шмеман А.*, прот. Литургия смерти и современная культура. – М.: Гранат, 2013. – 176 с.

# Глава 1. Поиск смысла в литературе, религии и культуре

## 1.1. «Культурологический поворот» и возрождение философского литературоцентризма в России

История отечественной гуманитарной науки во многом повторяет *историю русской культуры*, которая, по словам Г. В. Флоровского: «...вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или в увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана» [16, с. 500]. Это трезвые и справедливые слова, показывающие, насколько отечественная духовная история, включающая в себя и гуманитарные науки, и, конечно, философию полна скитальческого драматизма. И все же в ней всегда присутствовала «непосредственная цельность», которая проявлялась в неуклонном стремлении к истине, добру и красоте.

Организация академического пространства в России имеет свою специфику, далеко не в последнюю очередь, опре-

деляемую непростыми отношениями таких институций как власть и наука, власть и культура в целом. Несмотря на значительный идеологический прессинг, который всегда испытывала свободная мысль в России, именно в России *свобода мысли* достигала внушительных масштабов. В этом плане «культурологический поворот» в социогуманитарном знании, связанный с созданием первой в нашей стране кафедры культурологического профиля в 1967 году, явился мощнейшим прорывом в сфере академической свободы, поскольку становление гуманитарной науки о культуре требовало огромных научных, творческих, нравственных усилий в преодолении идеологических барьеров.

Но не только идеологические, но и методологические препятствия возникали на пути становления культурологического знания. Как отмечает И. А. Едошина: «Знанию о культуре как специальной гуманитарной области в нашей стране не повезло. В западной науке подобного рода знание именуется антропологией, что в принципе оправдано, ведь культуру творит человек, кроме человека же культура никому больше не нужна. Но в нашей стране антропология уже была, занимала свою нишу, мало соприкасаясь с общекультурной проблематикой» [9, с. 29]. Несмотря на такие сложности, усилиями многих отечественных ученых-гуманитариев, среди которых имена Ю. М. Лотмана, А. И. Арнольдова, Э. С. Маркаряна, Л. Н. Столовича, А. А. Пелипенко и др., *наука о культуре* в нашей стране получила серьезное

развитие, вобрав в свое эвристическое пространство значительное количество тем, имен, концепций, теорий. По сути дела, речь сегодня идет о *парадигмальном культурологическом знании*, которое становится все более внушительным и, несмотря на определенное падение интереса к гуманитарному пласту культуры в обществе, востребованным.

Можно сказать, что по силе значимости «культурологический поворот» в отечественной гуманитаристике сопоставим с «лингвистическим поворотом» в западноевропейской философии XX века. Этот поворот произошел не на пустом месте, поскольку в его основе – *возрождение гуманитарного вектора*, восстановление исконных духовных сокровищ отечественной культуры, прежде всего, ее религиозно-философского пласта. В. П. Океанский, говоря о рождении культурологии в России, начинает с А. С. Хомякова, называя его «первым русским культурологом» [11, с. 54]. Затем следуют имена Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, о. П. Флоренского, Л. Шестова и т. д.

Особенностью этого религиозно-философского пласта русской мысли было пристальное (культурологическое) внимание к вопросу о своеобразии отечественной культуры и философии. По сути дела, отечественная культурология и религиозно-философская мысль совпадают в едином исследовательском (метафизическом) интересе. Этот интерес – самобытность русской культуры, в основе которой – *особенность отечественной философской культуры*. Это способ-

ствовало в дальнейшем усилению исследовательского внимания к вопросу о своеобразии отечественной культуры не в идеологических терминах, а в подлинно гуманитарных, что и привело закономерно к выше обозначенному «культурологическому повороту».

В результате инициированного «культурологическим поворотом» движения в сторону подлинно гуманитарных ценностей культуры были раскрыты два важнейших, однако в силу идеологического доминирования, ранее неисследованных, незамеченных феномена: *русская религиозная философия* и *русская литературоцентричная философия*. Попадание философии в ядро культурологических штудий вполне оправдано: судьба философии есть судьба культуры, так как именно философия несет в себе вечный образ временного, в том числе ценностей религиозных, художественных, этических, эстетических, социальных, политических, научных, повседневных и т. д.

Русская философия, таким образом, стала главным эвристическим ресурсом культурологических исследований. Одним из результатов этих исследований явилось переосмысление *особого взаимодействия философии и литературы* как глубинного маркера отечественной философской культуры и культуры вообще. Большое количество гуманитариев различного профиля внесли свою значимую лепту в этот вопрос: философы, филологи, культурологи, литературоведы, искусствоведы, историки философии, литературы, куль-

туры в целом, среди которых Г. Померанц, С. Семенова, С. Бочаров, В. Кожин, Ю. Давыдов, Г. Гачев, Л. Столович, Р. Гальцева и др. В результате выявилась такая типологическая черта отечественной философской культуры как *неслиянно-неразрывный союз литературы и философии*.

Иными словами, литературоцентризм стал восприниматься как русский философский *message*. Эта идея нашла глубочайшую проработку у выдающихся отечественных гуманитариев. Например, Г. Померанц говорит, что «...когда в середине XIX века наступило время открытых вопросов, органом философского самосознания стала художественная литература» [12, с. 308]. Это дает достаточно исчерпывающий ответ на вопрос о соотношении литературы и философии в русской культуре. При этом необходимо иметь в виду одну серьезную методологическую трудность, заключающуюся в неправомерности сведения литературы к философии и обратно – философии к литературе. Современный французский философ А. Бадью говорит о передаче философии своих функций чему-то еще, в данном случае литературе, в результате чего происходит утрата собственно философского этоса. Описывая эту ситуацию, он отмечает: «Вместе с Хайдеггером достигает кульминации антипозитивистское и антимарксистское усилие препоручить философию поэме» [2, с. 42].

То, о чем говорит А. Бадью, очень важно, поскольку в этом заключается причина постоянной потери философией

своего статуса. Будучи долгое время «служанкой теологии», а затем «служанкой науки», философия сейчас рискует стать «служанкой политики» и «служанкой литературы». Однако, здесь все же речь идет о реалиях западноевропейской философии, которая детерминирована особенностями данного типа культуры. Как раз типологическая особенность отечественной культуры, что стало ясно в результате гуманитарного сдвига, произведенного «культурологическим поворотом», заключается в тесном родстве литературы и философии без взаимного поглощения друг в друга.

Опасения насчет взаимоуподобления философии и литературы вполне оправданы и не только из-за создающейся ситуации размытости жанровых границ, а из-за исчезновения этих самых жанров. Ведь если считать русскую литературу философией, то исчезает литература; а если не считать литературу философией, то исчезает философия. Поэтому необходима очень тонкая работа *узнавания* философии в литературе и литературы в философии. Здесь нужна особая герменевтическая оптика, предполагающая определенное культурологическое чутье. Дело ведь не в жанрах, а в смысле того содержания, которое вкладывает автор, часто используя жанр случайно, как готовую форму. Специфика русских философских вопросов требует расширения жанровых границ и философии, и литературы, что является особенностью отечественной философской культуры.

Большая работа по выявлению статуса философии и ли-

тературы в русской культуре была осуществлена в дореволюционный период. В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Д. С. Мережковский, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, В. Иванов, А. Ф. Лосев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, А. З. Штейнберг и др. писали о литературоцентризме философии и философичности литературы. В первую очередь – это творчество Достоевского и Толстого, которое было осмыслено как философское творчество. Затем Гоголь, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Блок, Белый, Платонов и творчество многих других писателей и поэтов становится предметом не только литературной критики, но и философского анализа.

Одно из первых серьезных исследований данного своеобразия принадлежит Н. П. Сакулину, который в своей известной работе «Из истории русского идеализма» назвал В. Ф. Одоевского «создателем философской повести». Союз мысли и образа, конечно, не является исключительно особенностью отечественной культуры. Но здесь важна иерархия смыслов, система метафизических и нравственных предпочтений. Можно сказать, что, несмотря на полноценное развитие изящной словесности в России, здесь эстетизм не имеет самодовлеющего характера. Скорее наоборот, философская идея становится художественным образом и главным «героем» произведения.

Так, по крайней мере, у Достоевского, которого авторитетнейшие авторы считают родоначальником и главным выразителем отечественных философских исканий. Здесь, мы

полагаем, очень важным является такое различие: *философия* как институциональная форма организации интеллектуальной работы и *философские искания* как проявления свободной (вольной) не институциональной философии. Первая свойственна западной рациональной культуре, в которой системность, научность, социальная прагматика; вторая в большей степени присуща русской традиции, в которой больше вопрошаний и исканий, нежели системной организации интеллектуального труда.

Именно в таком контексте, мы полагаем, и нужно воспринимать творчество Достоевского, в контексте философских исканий и вопрошаний, более того, скитаний и страданий, поскольку вопросы, которыми он задавался, принято называть «проклятыми», то есть предельными, неразрешимыми, дающими не психологическое успокоение, а наоборот, тревожащие душу и будоражащие ум и совесть. В этом контексте становятся понятными слова Н. А. Бердяева о том, что «Достоевский был не только великий художник, он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он – гениальный диалектик, величайший русский метафизик» [3, с. 7]. В схожей тональности говорит В. Вейдле, раскрывая духовные и метафизические особенности культуры, в которой творил писатель-философ: «...самый оригинальный и глубокий из русских мыслителей, Достоевский, был художником, как Платон или Ницше, а не ученым, как Декарт или Кант, и мыслил не отвлеченными понятиями, а прибегая к

образам и мифам» [6, с. 159]. А. З. Штейнберг фундировал идею Достоевского-философа: «Достоевский как Достоевский есть прежде всего и после всего философ, систематик мысли, пролагатель новых путей, зачинатель новых методов философской мысли» [18, с. 459].

Этих высказываний вполне достаточно, чтобы увидеть целостную картину отечественной философской культуры, в которой, при любом отношении к ней, в качестве инвариантных элементов будут сопридти литература и философия в их, как мы уже сказали, неслиянно-нераздельном единстве. У этого явления были, естественно, свои предтечи в плане теоретического обоснования этого единства.

Сам Ф. М. Достоевский в 1838 году писал брату: «Заметь, что поэт в порыве вдохновенья разгадывает бога, следовательно, исполняет назначенье философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть та же поэзия, только высший градус ее!» [8, с. 316]. Здесь он буквально повторил слова Дмитрия Веневитинова, сказанные им в философском диалоге «Анаксагор» в 1925 году. Устами Платона он говорит: «Поверь мне, Анаксагор: философия есть высшая поэзия» [7, с. 134]. А в 1926 году он пишет следующее в программной статье «О состоянии просвещения в России»: «истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами» [7, с. 218].

Эти идеи будут в дальнейшем воспроизводиться на раз-

личный лад многими русскими мыслителями. Как всегда, точно, метко и глубоко говорит В. В. Розанов об особенностях отечественной философской культуры, сам являясь ее наиболее ярким представителем. В статье-рецензии на книги Ф. Шперка «Две философии» Розанов делит русскую философию на два типа: *учебно-официальную*, связанную с университетом и духовными академиями, и «*философское сектантство*», которое определяет как «...темные, бродящие философские искания, которые, оригинально возникнув около середины прошлого века, продолжают до настоящих минут» [13, с. 149]. Это «философское сектантство», то есть «афористическую и неустроенную философию» Розанов и связал с литературой, указав, тем самым, контекст ее происхождения. Очевидно, что здесь литература и философия не совсем то, что о них говорит А. Бадью, критикуя М. Хайдеггера за «подшивку» философии к поэзии.

Субстанциональное ядро, смысловая основа взаимоперехода литературы в философию является наличие «проклятых вопросов», наиболее ярко, с нашей точки зрения, характеризующих стиль русской философской культуры. Г. Померанц говорит, что «Общая черта Тютчева, Толстого, Достоевского – открытый вопрос, на который человеческий ум не может дать ответа, вопрос Иова...» [12, с. 305]. «Открытый вопрос» есть ближайший синоним «проклятого вопроса». Если философию мыслить не по типу науки, стремящейся к однозначно-непротиворечивым выводам, к логической точ-

ности и строгости, а как вопрошающую практику духовных исканий, то наличие «проклятых вопросов» как нельзя лучше характеризуют именно такой тип философствования.

Прояснить это помогает обращение к русским философам, в частности к статье С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», в которой он пишет: «Иван принадлежит к тем высшим натурам, для которых последние проблемы бытия, так называемые метафизические вопросы, о Боге, о душе, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни, представляются не праздными вопросами серой теории, но имеют самую живую, непосредственную реальность» [5, с. 20].

В подобной тональности говорит и Н. А. Бердяев: «Русская тоска по смыслу жизни – вот основной мотив нашей литературы и вот что составляет самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающей, тревожно работающей над проклятыми вопросами, которые сделались для нее вопросами собственной индивидуальной судьбы» [4, с. 180].

Показательна здесь фигура Льва Шестова, о котором Г. Адамович сказал: «...особенно тянуло его к мыслителям, мучительно искавшим ответа на те вопросы, которые в былой русской литературе принято было называть «проклятыми». Мир, по убеждению Шестова, бесконечно загадочнее, чем в простодушии своем люди обычно думают, загадочнее, чем даже самый смелый и развитой ум в силах себе предста-

вить; и доказать он хотел не какую-нибудь истину, а только то, что истина, так сказать, *истинная* истина – неуловима и недоказуема» [1, с. 155].

Сам же Шестов так определил свое понимание *истинной философии*: «... философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*... а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь. ... Философия есть не *Besinnung*, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца» [17, с. 662].

Итак, основные типологические черты отечественной философской культуры заключаются в следующем:

- близость литературы и философии;
- литературоцентризм русского Логоса;
- тождественность «святости слова» и философской истины;
- нравственная центрированность философского и художественного текста;
- наличие «проклятых вопросов».

Эти черты показывают, что в контексте русской философской традиции речь идет не о жанровом смешении литературы и философии, но об особом «мета-жанре», переплавившем в себя различные элементы художественной литературы, нравственных вопрошаний и рационального дискурса. Это открывает возможность для дальнейших культурологических исследований отечественной «философской ментальности», которая способствует более глубокому постиже-

нию своеобразия русской культуры в целом.

# Литература

1. *Адамович Г.* Одиночество и свобода. – М.: Республика, 1996.
2. *Бадью А.* Манифест философии. – СПб.: Machina, 2012.
3. *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры, искусства. – М.: Искусство, 1994. Т.2.
4. *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. – М.: Канон+, 2002.
5. *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов как философский тип // Сочинения в двух томах. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. Т. 2.
6. *Вейдле В. В.* Мысли о «русской душе» // Русские философы: христианство и культура в истории духовной критики XX века. – М. Пашков дом, 2006.
7. *Веневитинов Д. В.* Полное собрание сочинений. Москва – Ленинград: ACADEMIA, 1934.
8. *Достоевский Ф. М.* О русской литературе. – М.: Современник, 1987.
9. *Едошина И. А.* Культурология как специфическая область гуманитарного знания // Рождение культурологии в России (сборник научных трудов) / под ред. В. П. Океанского. – Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований, 2011.

10. *Океанский В.П., Океанская Ж. Л.* Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). – Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований, 2011.

11. *Померанц Г.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. – М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

12. *Розанов В. В.* Две философии (критическая заметка) // Собрание сочинений. Природа и история (Статьи и очерки 1904-1905 гг.). – М.: Республика; СПб.: Росток, 2008.

13. *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. – М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1913. Т. 1, ч. 1-2.

14. *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

15. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. Том 1.

16. *Штейнберг А. З.* Философские сочинения. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2011.

## 1.2. Особенности русского философского языка

Мария Безобразова почти что случайно в своем тексте об этическом идеализме обронила одну драгоценную мысль, мысль-откровение, мысль-озарение: «Русский философский язык мог бы быть прекрасен, насколько наш язык богат и гибок» [2, 343]. Она как бы сетует по поводу отсутствия такого языка, обвиняя В. С. Соловьева в том, что тот отказал в праве русской философии на существование, объявив, что русской философии нет. В этом утверждении пронизательная женщина-философ усматривает скорее желание того, чтобы не было русской философии, нежели фактическое положение дел. По правде говоря, здесь она попала в точку: спустя столетие ситуация мало изменилась.

Но важна здесь даже не постановка «вечного» вопроса о бытии русской философии, сколько вопроса *о связи языка и философии*, и конкретно, *о русском философском языке*. Само словосочетание «русский философский язык», оброненное в недрах исследований, или как она сама выразилась «мелочах» (таково название последней книги Безобразовой «Исследования, лекции, мелочи» (СПб., 1914), во многом предвосхищает ту гигантскую дискуссию *о языке философии*, которая возникла в XX веке. Здесь важно не путать две принципиально различные вещи: речь идет именно *о языке*

*философии*, а не о *философии языка*. Последняя является магистральной линией аналитической традиции, в которой исчезает вся та глубочайшая проблемность, связанная с языком философии, которая к тому же ранее вообще не замечалась и не воспринималась.

До XX века в самой философии собственного говоря и не было проблематизации языка философии. Существовали проблемы философии, в том числе и проблемы языка, но не было проблем, связанных с языком философии. Философы, как правило, не задумывались о *самом* языке, на котором излагали свои построения, используя стандартный язык схоластики, который представал в двух ипостасях: сначала религиозной, затем научной. Эту ситуацию П. Слотердаjk назвал *историей обеднения и оскудения языка*, которую долгое время представляла собой история философии. Анализируя мысли Лукача о романе, современный немецкий философ говорит о возрождении, которое принесли с собой Ницше, Шопенгауэр, Маркс, Мишле, Кьеркегор. «От этого возвращения языка в философию, – говорит Слотердаjk, – зависит почти все, что в XX веке возникло в виде мышления, запечатленного в тех книгах, которые читаются и перечитываются» [7, с. 147].

Здесь правда Слотердаjk не упоминает Гоголя, Толстого и Достоевского, о которых говорит другой видный немецкий философ Г. Гадамер, связывая их с появлением философской литературы, которая потеснила притязания универси-

тетской философии [3, с. 116]. Но дело здесь не в персоналиях, а в проблеме языка философии, которая, зародившись в XIX веке параллельно и в России, и на Западе, в XX стала одной из самых притягательных философских тем, породив новые формы философского мышления.

В этом контексте слова Безобразовой о том, что «русский философский язык мог бы быть прекрасен» приобретают особый интерес и остроту. Значит ли это, что все русское словесное творчество, в котором ярко прорисована традиция *философичности литературы* (или *литературоцентризма философии*) не воспринимается как полноценное философское явление, самобытное и органичное именно русскому национальному мировоззрению? Тогда о каком языке говорит (мечтает) Безобразова? Ведь сама она всегда утверждает самобытность русской философской мысли. Например, она пишет: «сколько переведено иностранного во все эпохи истории философии в России! Я не настаиваю на том, что не следует переводить – приобщение России в общей культуре великое дело, но и знать свое – та другая обязанность, которую у нас слишком часто забывают» [2, с. 222]. Это, можно сказать, ее кредо.

Конечно, женщина-философ, гениально сформулировав тезис о русском философском языке, а вернее об его отсутствии, просмотрела то «возвращение языка в философию», которое во многом и было совершено русскими писателями-философами XIX – начала XX века, о которых она есте-

ственно не могла не знать. Но ее формулировка о русском языке обладает бесконечно завораживающей и притягательной силой, заставляя вновь и вновь углубляться и в проблему языка русской философии и уже в саму русскую философию, в ее *онтологическую субстанциальность*, в которой всегда неразрешимо сочленяется «родное и вселенское».

Важно и то, что сам русский язык, язык как таковой М. Безобразова оценивает достаточно высоко по шкале его лексико-семантических возможностей («наш язык богат и гибок»). При этом она как бы исподволь предполагает наличие органической связи между естественным языком и языком философским. Но парадокс здесь в том, что из «великого и могучего» языка, согласно логике самой же Безобразовой, не появляется такой же великой философии. Поэтому вся наша история философии – это сплошь заимствования и переводы, неразбериха с терминами, отсутствие своей собственной, органичной прекрасному языку, такой же прекрасной философской лексики.

Здесь одно из двух: либо русский язык как таковой не так уж хорош; либо неверна мысль о связи между естественным языком и языком философии. Кстати говоря, несмотря на то, что большинство творцов русской культуры высказывали однозначно апологетическое отношение к русскому языку в духе Ивана Тургенева, не все творцы русского литературного языка восторженно отзывались о его естественных свойствах. Вот хотя бы одно, но крайне показательное мнение К.

Н. Батюшкова из письма к его другу Н. И. Гнедичу: «И язык-то сам по себе плоховат, грубенек, пахнет татарщиной. Что за *ы*? что за *и*, что за *ш*, *ишй*, *щйй*, *при*, *тры*? О варвары! А писатели? Но бог с ними! Извини, что я сержусь на русский народ и его наречие. Я сию минуту читал Ариоста, дышал чистым воздухом Флоренции, наслаждался музыкальными звуками авзонийского языка...» [9, с. 12].

Конечно, эти слишком щепетильные, отдающие брезгливостью слова сторонника «легкой поэзии», сказанные за сто лет до того, когда писала Безобразова, вряд ли могут отражать полную картину. Тем более, именно за эти сто лет русская литература и совершила тот гигантский рывок, вставь вровень с вершинами мировой культуры. И все-таки определенная правда в словах К. Н. Батюшкова есть. Это правда неверное не по поводу красоты и богатства русского языка как такового, а по поводу *неправомерности идеи генезиса философского языка из естественного*. Ведь если из такого языка, каким его ощутил Батюшков, все же смогла родиться впоследствии великая литература, то почему-то именно из такого языка великая философия родиться так и не смогла.

Или смогла? Тогда мы должны искать иных оснований для философского языка, не связанных непосредственно со стихией обыденной речи, как например это делает С. С. Аверинцев. В одной из своих работ он пишет: «Рождение философии из не-философии – это рождение философского языка из житейского языка, перерождение слова в термин» [1, с.

111]. Философский термин становится наиболее стабильной конструкцией языка, чья семантическая однозначность репрезентирует инвариантные свойства самого бытия. И этим философский термин отличается и от просторечия, и от художественного образа, которые лишены таких критериев строгости.

Это принципиальное положение, высказанное выдающимся русским ученым. Но оно справедливо по отношению к греческой философии и выросшей на ее основе западноевропейской рационалистической философии. Правда в том, что из естественного русского языка («житейского» в терминологии С. С. Аверинцева) русская философия так и не появилась. Но не появилась *философия западного*, то есть схоластического, рационалистического, академического, трактатного, научного типа. Есть в самом языке органичные препятствия именно для такой философии. Здесь важными являются мысли Лейбница о природе немецкого философского языка, вообще о *сравнительно позднем развитии философии в Германии* из-за долгого доминирования в ней схоластики.

При этом не менее важным является рассуждение Лейбница о философской природе славянского языка: «Я не говорю здесь о славянском языке, потому что он недостаточно богат в реальных понятиях и большинство вещей, связанных с механическими искусствами или привозных, называется немецкими словами» [4, с. 73]. Но далее, ссылаясь на Т.

Гоббса, немецкий философ делает важнейшее признание: «у тех народов, которым свойствен постоянный эллипс глагола-связки «есть», как это имеет место в восточных языках, значительная часть варварской философии или вообще не может быть выражена, или излагается с большим трудом, хотя эти народы не менее других способны к философии и их язык в общем-то достаточно богат и развит в выражении самих вещей» [Там же].

Здесь важно иметь в виду, что Лейбниц под «варварской философией» понимает схоластику. Все это имеет самое непосредственное отношение к русскому языку. Как и немецкий русский язык долгое время находится под гнетом схоластики, и поэтому не может развить свои национально органичные формы философии; но, в отличие от немецкого языка, русский «недостаточно богат в реальных понятиях». Именно последнее обстоятельство позволило немецкому философскому языку, освободившемуся от схоластики, преуспеть на философской ниве. Немецкая классическая философия – алиби этого.

Но в России этого не произошло. И возможно не из-за недостатка «реальных понятий», сколько из-за постоянного эллипс глагола-связки «есть». Что впоследствии сделало нас учениками именно у немецкой философии, в которой нам принадлежат вторые роли переводчиков и комментаторов. Все это говорит о том, что естественный русский язык в равной мере не пригоден ни для схоластической философии, ни

для рационалистической в ее немецком идеалистическом варианте.

Здесь нужно вспомнить известные слова А. С. Пушкина о том, что «...ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись; метафизического языка у нас вовсе не существует» [6, с. 14]. Защищая «неоспоримое превосходство» славяно-русского языка пред всеми европейскими, Пушкин попадает, вольно или невольно, в самую суть его природы: неспособность к философской учености в европейском смысле. И дело тут даже не в том, что «леность наша охотнее выражается на языке чужом, коего механические формы давно готовы и всем известны», сколько в органической природе самого языка.

И слова Пушкина: «метафизического языка у нас вовсе не существует», и слова Безобразовой: «русский философский язык мог бы быть прекрасен» звучат как некий вызов русской философии. Но если первые были произнесены в 1825 году, то последние уже в первом десятилетии двадцатого века. Оба представителя русской культуры, как ни странно мыслят в одном смысловом регистре. Оба радетели самобытности отечественной культуры, так или иначе, ищут этой самобытности, по крайней мере, сравнивают ее с иноземной. Но парадокс в том, что именно Пушкин и стал тем самым основателем *органического* «метафизического языка», на котором смогла себя выразить самобытная русская философская мысль.

Пушкину принадлежит еще одно известное высказывание, показывающее вероятностную трансформацию лингвистических констант, иначе *языковой индетерминизм*: «Грамматика не предписывает законов языку, но изъясняет и утверждает его обычаи» [6, с. 180]. В данном случае это означает, что изначально неспособный к метафизике западного типа язык оказался способным создать (а точнее зафиксировать уже ставшее в языке явление мысли) беспрецедентную национальную метафизику. Она нашла свое выражение в *русской философской литературе* как особой жанровой разновидности, несводимой ни к чистой художественной литературе, ни к рациональной философии.

Язык, породивший такой тип философии, не вырос их стихии естественного языка, он произрос «из миров иных», не связанных с определенной национальной почвой, но выразивший всечеловеческие искания истины. На русской почве в XIX веке это прозвучало отчетливее, и поэтому именно здесь и появился Достоевский как наиболее полный выразитель этого искания. Язык нашелся сам собой, и он, согласно Пушкину, утвердил обычаи. Но не лингвистические обычаи языка, а метафизические интуиции духа.

Здесь нельзя не сослаться на А. З. Штейнберга, который очень точно и как-то бесспорно выразил идею о том, что *Достоевский есть философ по преимуществу*. Многие об этом говорили, но вот ему удалось это выразить с предельной достоверностью и очевидностью. В книге «Система свободы

Достоевского» он пишет: «У каждого исторического народа – своя философия. Философия эта сказывается всегда и во всем, она проявляется всегда и везде: в языке и в религии, в искусстве и в общественной, в народных нравах и бытовом укладе. Но рано или поздно все это великое многообразие, развивающееся как непрерывное откровение национального духа в его истории, должно само осознать себя как органическое «целокупное» единство... Тогда-то нарождается национальная философия. В лице Достоевского национальная философия в России стала историческим фактом. Яд привился – наступило развитие» [10, с. 12].

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.