

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ БИЗНЕСА: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Международный научно-практический журнал "Вестник МИРБИС" ISSN 2411-5703 <http://journal-mirbis.ru/>
№ 1 (13) 2018. DOI: 10.25634/MIRBIS.2018.1.

Статья получена: 02.02.2018

Ссылка для цитирования этой статьи: Варава В. В. «Потревоженный дух» (особенности отечественных философских исканий) // Вестник Московской международной высшей школы бизнеса (МИРБИС). 2018. № 1 (13). С. 58-65. doi: 10.25634/MIRBIS.2018.1.8.

УДК 101.8:304.5

Владимир Варава¹

«ПОТРЕВОЖЕННЫЙ ДУХ» (ОСОБЕННОСТИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ)

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена потребностью в расширении исследовательского пространства русской философии и выявлении новых особенностей русского философского дискурса. В связи с этим данная статья направлена на раскрытие типологических характеристик русской философской мысли, связанных с концептом «потревоженного духа», артикулированного В. В. Розановым. Ведущим подходом к исследованию данной проблемы является реконструкция текстов русских мыслителей, позволяющая выявить новые структурные особенности русской философской ментальности. В статье представлена систематизация взглядов русских философов, связанных с концептом «потревоженного духа»; выявлены их особенности; показаны отличия русской религиозной философии от богословия; обоснована идея о том, что концепт «потревоженного духа» наиболее точно выражает сущность нравственных вопрошаний русской философской мысли; разработана методика дальнейшего исследования данной проблемы. Материалы статьи представляют практическую ценность как для дальнейших исследований по истории русской философии.

Ключевые слова: русская философия, рациональный дискурс, богословие, этика, русская литература.

¹ Варава Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор. АНО ВО «Московский православный институт св. Иоанна Богослова». пер. Чернышевского, д. 11 А, 127030, Москва, Российская Федерация. E-mail: vladimir_varava@list.ru.

Введение

Вопрос о своеобразии русской философии, конечно, не нов. Он почти ровесник самой русской философии, как только она стала опознавать себя в зрелых вербальных формах. И это одна из особенностей русской философии – неустрашимая рефлексия над собственным бытием. Становление и развитие русской философии происходило под неусыпным взором самих русских философов, наблюдавших за этим процессом изнутри, будучи непосредственными его участниками. Первое самостоятельное философское движение – движение славянофилов – развивалось в непрерывном режиме саморефлексии [Судаков, 2012].

Обязательное сравнение русской философии с западно-европейской давно включено в топику отечественной философской культуры и выступает чуть ли не в качестве ее типологической характеристики. Уже ранние славянофилы, а до них любомудры, выработали критический дискурс по отношению к западноевропейской философии и культуре. В. Ф. Одоевский в «Русских ночах» устами своего героя Фауста задал парадигмальную формулировку этому дискурсу: «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени – слишком простым: Запад гибнет!» [Одоевский, 1975]. Комментируя эти слова, В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» делает очень важные заключения, помогающие понять некую изначальную духовную установку русской мысли, ставшей ее философским архетипом. «Прежде всего

надо отметить, – пишет В. В. Зеньковский, – что «Русские ночи» впервые в русской литературе дают критику западной культуры, до этого времени в русской литературе не попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей (и доныне волнующей) русскую мысль» [Зеньковский, 2001].

Но эта критика предполагала глубокое знание европейской культуры и не ограничивалась поверхностными штампами, которые весьма широко распространились в дальнейшем в антизападнических построениях. Критика Запада в устах Д. В. Веневитинова и В. Ф. Одоевского выводила на сравнение, и поэтому данный критический настрой русских мыслителей выступал в форме первого компаративного анализа русской философии и культуры с западноевропейской [Сечкарев, 2017]. И во многом это оказалось оправданным, поскольку несхожесть философских культур – тот обязательный фон, который служит основанием для выявление уникальных черт той или иной философской традиции, и, прежде всего, собственной.

Русская философия, действительно, во многих отношениях не похожа на западную. И поздним своим пробуждением, и радикализмом в постановке моральных вопросов, и предельностью нравственных исканий, и глубокой связанностью с литературой, и преимущественно религиозным характером, и каким-то нарочитым не академизмом и не трактатностью. Б. П. Вышеславцев дал очень точную сравнительную харак-

теристику философских ментальностей России и Запада: «Наша встреча с западными философами, – писал он в своей знаменитой работе «Вечное в русской философии», – сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. ...у них она [философия] воспринималась чисто интеллектуально – мышлением и наблюдением фактов. У нас – скорее чувством и интуицией. (Особенно яркий пример – Толстой). ... Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего» [Выше-славцев, 1994].

Можно этот ряд и дальше продолжать, отыскивая все новые и новые отличия, которые, очевидно, будут всегда обнаруживаться. Но перечисление отличий, естественно, не самоцель, а повод задуматься над действительным своеобразием отечественной философской традиции, над ее типологическими характеристиками, что в общем-то входит в задачу профессиональной философии. Это своеобразие, на наш взгляд, достаточно зримо проявлено в концепте «потревоженный дух», авторство которого принадлежит В. В. Розанову. Анализу данного концепта будет посвящена данная статья.

Методологической основой исследования являются методы этико-философского анализа, а также общенаучные методы и принципы познания. Также в работе применялся системный подход, метод сравнительного анализа, аксиологический метод. Системный подход позволил рассмотреть концепт «потревоженного духа» в контексте этического дискурса русской философии. Сравнительный анализ способствовал выявлению сходств и различий во взглядах русских философов, близких к искомому концепту «потревоженного духа». Так, в поле зрения исследования были такие авторы как В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, А. В. Карташов, Вяч. Иванов. Аксиологический метод позволил раскрыть особенности морального дискурса русской философии как не трактатного и литературоцентричного. Это позволило установить дисциплинарные границы между богословием и религиозной философией.

Зрелые формы русской философии, проявившиеся в построениях В. С. Соловьева, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, Б. П. Выше-славцева и др., проникнуты самыми напряженными размышлениями о смысле русской культуры и русской философии, ее специфике и уникальности. Можно, конечно, упрекнуть русскую мысль, как это иногда делается, в нарциссизме, в какой-то магической самовлюбленности в национальное, но те ответы, которые давали эти мыслители порождали новые вопросы, что образовывало своеобразное силовое поле русской мысли, в котором появились те архетипические модели, на которых базируется национальное самосознание и вообще духовная жизнь культуры. Именно таким образом устроен «духовный механизм» русского бытия, и оценочные суждения здесь вряд ли что-то могут изменить.

Если принять за аксиому, что национальные черты неиз-

бывно присутствуют в философии, придавая ей чуть ли не этническую окраску, то придется считаться с известными мыслями Н. А. Бердяева о характере русского народа, которые он высказывал много раз на разные лады. В статье «Омертвевшее предание» он, например, выделяет Русь пророческую, взыскующую, странническую, полагая, что именно в этом она «исключительно своеобразна и не похожа ни на одну страну мира». «Только в русском народе», – говорит Н. А. Бердяев, есть это искание во всем абсолютного и конечного, эта неудовлетворенность относительным и средним, эта пророческая и апокалиптическая настроенность» [Бердяев, 2004].

За вычетом некоторой книжной возвышенности этих слов, в них, в сущности, выражена та вневременная истина, которую можно обнаружить во многих русских людях в любом историческом периоде. Эти свойства отразились и на характере философии, составив ее уникальную черту, которая действительно представляет русский способ философствования.

На «вселенском» уровне русская философия, конечно, вписана в мировой философский этос. Как показал М. Н. Громов, по своим основным дисциплинарным подразделениям русская философская мысль изначально, вписана в топик античной философии. Начиная с X века в ней обнаруживаются все античные стили философствования: сократовский (практическая мораль), платоновский (художественное творчество) и аристотелевский (логический анализ). Кроме этого, в ней выделяется на уровне самостоятельных разделов – история философии, этика, эстетика, политическая философия, философская антропология, философско-лингвистические идеи, логика. Иными словами, древнерусская мысль была представлена на всех уровнях философского знания, включающего в себя онтологию, гносеологию и аксиологию.

При этом исследователь делает важное наблюдение обобщающего характера, в котором усматривается специфический характер русской философии, проявленный уже в период ее первоначального становления. Он пишет: «Древнерусская философия выражена не только в письменных и устных, вербальных источниках, но и в произведениях архитектуры, живописи, пластики, в гимнографических сочинениях, в драматургическом действе. Не выделившись в особую форму интеллектуального творчества, она была рассредоточена во всем контексте культуры, пронизывая все виды творчества, поэтому наиболее адекватным представлением о древнерусской философии будет понимание ее как всеохватывающей мудрости, высшего духовного синтеза практической и умственной деятельности, как целостного представления о мире, обществе и человеке, выраженного в самых разнообразных видах духовного творчества, как борьбе за исповедуемые идеалы, подвижнического служения идее» [Громов, 1990].

Если эти наблюдения М. Н. Громова преимущественно относительно формы русской философии соединить с вышеизложенным высказыванием Н. А. Бердяева относительно содержания отечественной философской мысли, то получится

достаточно целостное представление о специфике русской философии, которой более всего «тесно» в границах классического дискурса, заданного античной традицией и продолженного западноевропейской философией. Очевидно, что русская мысль не вполне вписывается в эти каноны философствования. Но не вписывается не от недостатка (культуры, образованности, свободы), а от собственного взгляда, от сугубо личного философского воззрения в рамках универсальной практики философствования как «способа человеческого присутствия» (М. Хайдеггер).

Если, значительно обобщая и схематизируя, можно сказать, что античная философия – это удивление перед Бытием, европейская – познание Бытия, то русская философия – нравственное переживания Бытия. В этом контексте этапы мирового философского бытия могут быть представлены в виде такой цепочки: удивление – познание – скорбь. Это, выражаясь гегелевским языком, саморазвитие абсолютного духа, три фазы философии, которые проходит каждый народ, концентрируясь в большей мере на чем-то одном. Русская философия сосредоточилась на нравственном, в данном случае, скорбном (и по-русски трагическом) состоянии, как говорили многие отечественные мыслители, «больного бытия».

Эта особенность русской философии проявляется как ее инвариантная черта в большинстве мыслительных построений, заслуживающих внимания. Это, в конечном итоге, то, что делает отечественную философию конвертируемой в европейский контекст. Очевидно, что нравственные искания, отмеченные живой и взыскующей мыслью, менее всего могут быть воплощены в трактатной форме, в большей степени соответствующей онто-гносеологической (то есть аристотелевской) парадигме философствования, и в большей степени соответствуют литературной форме выражения. Что не делает философию литературой, а литературу философией, но свидетельствует об их особо тесном, пограничном со-бытийствовании.

Слово «нравственный» при характеристике русской философии не должно смущать. Нравственный не означает высокоморальный в дидактическом смысле, но указывает на определенную область исканий, в которой ставятся высшие или, по уже сложившейся терминологической традиции, «проклятые вопросы» человеческого бытия. Эти вопросы не есть специфически русское изобретение, они имманентны человеческому духу как таковому и обнаруживаются на всем пространстве духовной культуры всего человечества. Специфика лишь в том, что если в других философских традициях эти вопросы, раз возникнув, не задерживаются на долгое время, сменяясь более спокойной гносеологической или онтологической проблематикой, или находя разрешение в религиозных практиках, то в контексте русской философской культуры подобные вопрошания находят себе долгую прописку, определяя ее дух и стиль.

При этом, обнаруживается определенная связанность русской философской мысли с греческой, которая отмечена

не только печатью метафизического удивления, соответствующего жизнерадостной эстетике этой культуры, но и ее сильными трагическими интонациями, созвучными «потревоженному духу» отечественной философии, (о происхождении которого будет сказано ниже), а, возможно, и повлиявшими на этот дух. В. Н. Ильин высказал замечательные мысли по этому поводу. Он пишет, что после Ницше и Роде «эта глупая мальчишеская сказка насчет греческой жизнерадостности развеялась без следа». И Гете, и Гегель, и Гоголь, согласно В. Ильину, оказываются в плену у этой сказки. В действительности же ситуация такова: «Гераклит, Эмпедокл и некоторые страницы трагиков и Платона могут вполне поспорить с книгой Иова и Экклезиастом – и неизвестно, кто кого превзойдет в мраке самого черного отчаяния: эллинский ли трагизм или вопли библейских страдальцев» [Ильин, 2000].

И далее следуют слова, которые применимы ко многим русским писателям и философам (прежде всего, к Достоевскому и Толстому), но, в большей мере, к Константину Леонтьеву, как радикальному выразителю подобного мироощущения: «Трагизм достигает своего пароксизма, а отчаяние чернее всего, когда они связаны с безумной непреодолимой жаждой жизни, с могучей чувственностью и с жадным стремлением припасть к «кубку жизни»» [Ильин, 2000].

Эти слова многое проясняют в топике «потревоженного духа» русской философии. И если, как совершенно точно отметил М. Н. Громов, русская философия идет «тяжким путем Иова многострадального» [Громов, 1997], то, следуя за мыслью Владимира Ильина, можно сказать, что русская философия также идет путем Гераклитова трагизма. Эллино-иудейская трагическая закуска русской философии очевидна, что, впрочем, не лишает ее собственных интонаций, которые звучат полнозвучным аккордом в пантеоне мировой трагической философии. Можно было бы сказать, что русская философия – это философия трагического духа, который, зачавшись в духовном мире эллинов и иудеев, не нашел полного успокоения и умиротворения в лоне церковного православия, которое, казалось бы, должно было полностью преобразить все духовные пласты культуры.

Трагический, антиномический и диалектический дух философии оказался намного властнее и свободолюбивее всех дидактических, аскетических и догматических притязаний церковного благочестия, которое, возможно, и оказывает какое-то положительное воздействие на формирование нравов, но, увы, ничего не может сказать «потревоженному духу» русских философов. И поэтому взаимоотношения религии и философии, точнее, церковного православия и философии – это большой нерв русской культуры.

Очевидно, что во многом специфика отечественного философствования определяется ее связанностью с религией, более конкретно, с православием. Здесь важен один принципиальный момент: религиозный характер философии не означает ее конформизма с церковной традицией, которая во многом определила национальную ментальность. Наобо-

рот, противостояние церковному пониманию всех, включая богословско-догматические, вопросов, и определяет философский этос, который поэтому и остается философским, то есть автономным, а не прикладным к церковной практике. С. С. Хоружий объяснил суть этого процесса, описав путь русской мысли как отражение отношений духовной и культурной традиций. Если духовная традиция репрезентирует мистико-аскетический опыт, выраженный в Православии, то культурная традиция транслирует философский опыт. Наследие Владимира Соловьева, согласно С. С. Хоружему, демонстрирует важнейшую специфическую особенность этого пути: «репрезентация в философском дискурсе отхода культурной традиции от духовной традиции и конфликтного отношения этих традиций» [Хоружий, 2005].

Иными словами, это один из главных вопросов русской культурной истории – взаимоотношение Церкви и культуры, в которой автономизирующаяся философия выступает в качестве ядра. Религиозный характер русской философии не предполагает ее воцерковленности, и постоянный конфликтный дискурс на философско-богословских полях – важная примета отечественной интеллектуальной традиции. Даже такие представители философского цеха как С. Н. Булгаков и В. В. Зеньковский усматривали в этой автономности философии причину ее упадка и трагедии, пытались вернуть и философию, и культуру в целом в лоно Церкви.

Сугубо богословская оценка русской философии куда более беспощадна. Если обратиться, например, к характеристикам русской религиозно-философской мысли, данными ей видным церковным историком и богословом А. В. Карташевым, то картина будет весьма наглядной. Он рассматривает историю русской философской и богословской работы через призму Халкидонского собора. В итоге такие оценки. Гоголь «...изнемог на православном перепутье, на попытке связать человеческое и Божье и, потеряв равновесие, соскользнул в спиритуализм, т. е. в ересь монофизитскую»; Достоевский «...не выходит из схемы Халкидонского догмата, но в границах его сильно акцентирует правоту природы космоса и человека»; у Соловьева: «...коренная логическая порочность самого замысла найти в тумане «всеединства» и на крылах «софийного зона» что-то посредствующее между Единицей и нулем, между Сущим и ничто, Абсолютным и относительным, между Богом и всем, мыслимым вне Бога»; Леонтьев «...фактически оказался ревнителем монофизитского богословия»; Федоров впал «...в ересь несторианскую»; Розанов «...увлекся полемикой с аскетизмом церкви до отступления от Нового Завета во имя Ветхого и даже во имя языческого»; Мережковский «...преувеличивает пессимистические и антикосмические стороны церковного благочестия»; Бердяев «...подземным путем покинул самую почву халкидонского антиномического двуединства». В результате Бердяев впал в «философский самообман гностицизма»; С. Булгаков «...впал в пантеизм»; Франк «...умолк на грани чистого богословия» [Карташев, 1996].

Эти, по-своему изумительные с богословской и стилистической точки зрения оценки, мало чего дают для понимания именно своеобразия философских исканий упомянутых авторов. Трактовка их творчества в терминах монофизитской и несторианской ереси, и даже в таких, казалось бы, приближенных к философии понятиях, как пантеизм и гностицизм, увы, сужают философский горизонт и не дают почувствовать всего трагического величия этой мысли. Богословие, не видя самобытия философии, смотрит на философов как на расшалившихся школьников, которых нужно непременно загнать в стены правильного, единственного истинного учебного заведения.

Здесь важно понять, что по-другому философия вообще не существует. Будучи тесно связана с религиозным ядром культуры, она идет собственными путями. И путь этот тернист, не прост и, безусловно, трагичен. В. В. Розанов, кажется схватил эту особенность русского философствования, которая отмечена огромной духовной, психологической и метафизической дистанцией от православия. В «Уединенном» он написал: «Православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу» [Розанов, 1990]. Не будет преувеличением сказать, что мало можно встретить подобных откровений о специфике национальной ментальности, многое проясняющих и, прежде всего, раскрывающих дух отечественной философии, которая, с одной стороны, отстоит от традиций европейского рационализма, с другой, оказывается слабо связанной с православной доминантой отечественной культуры.

Очень важны разъяснения самого Розанова этого тезиса. Он говорит, 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 покойно-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» [Розанов, 1990].

«Допросы» Православию, далее говорит Розанов, начинаются от «умов более едких, подвижных и мелочных», к которым он причисляет себя, Толстого, Мережковского, 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» [Розанов, 1990]. И далее уже следует эта гениальная формулировка о том, что православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному. Это значит, что православие не соответствует философии. И искать какие-то пути взаимодействия, сотрудничества, примирения, синтеза и проч., значит ничего не понимать ни в православии, ни в философии, ни в России. Развивая свои мысли, Розанов подкрепляет их «аллегорически», отождествляя Православие

с богами греко-римского пантеона: «Марс и Зевс (их стихии) – вот Православие; но нет в нем Афродиты, нет Юноны, «госпожи дома», Сатурна и далекой мистики» [Розанов, 1990]. Иными словами, в Православии нет того, что есть в философии. И поэтому не нужно искать в нем того, чего в нем по определению нет, не было, и, естественно, не будет.

Думается, что метафора «потревоженного духа» очень точно выражает беспокойный дух русского философского Эроса, всегда стремящегося проникнуть во все наиболее парадоксальные, проблемные, непостижимые, страшные, невозможные тайны, прежде всего, нравственного бытия человека. Ряд Розанова, включающего в себя, кроме него самого, Толстого, Мережковского и Герцена, естественно может быть продолжен целой плеядой самых значительных и замечательных имен, разработавших ту философскую проблематику, которая имеет значение за пределами России.

Это, конечно, Достоевский в первом ряду, затем Веневитинов, Одоевский, Чаадаев, Гоголь, Леонтьев, Федоров, Соловьев, Тютчев, Чехов, Бердяев, Шестов, Карсавин, Н. Бахтин, Л. Андреев, А. Платонов и т. д. Ряд можно долго продолжать, включая в него самых необыкновенных представителей «потревоженного духа», который, на первый взгляд, находится на значительной дистанции от философии. Но если вспомнить характеристики М. Н. Громова, то включение в этот ряд не профессиональных философов позволяет усмотреть самобытный образ именно русской философии. Все они так и ли иначе, устраивали, выражаясь розановским языком «допросы» Православию, все пытались идти собственными (в том числе и религиозными) путями.

В этом контексте интересны наблюдения С. С. Аверинцева над природой русской философии, в которой, с его точки зрения, неакадемическая струя настолько сильна, что образует нечто самостоятельное, не похожее на западную традицию. Примечательно то, что С. С. Аверинцев говорит о «специфической константе нравственного ландшафта русской культуры», по сути дела о подвижничестве, которое и в философии проявило себя значительным образом. Вот он пишет: «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, сло-

вом, 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 царевича. 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» [Аверинцев, 2005].

В этих словах именитого ученого очень точно «схвачена» суть, по правде говоря, подвижнической и юродивой русской философии, к которой нельзя применять шаблоны спокойной холодной рассудочности западных «коллег» по философскому цеху. Если для западных интеллектуалов философия может быть не только профессией, но и, в веберовском смысле, конечно и призванием, но никоим образом не служением, ни подвижничеством, как для русских философов, у которых «потревоженный» дух первичен. Именно «потревоженный дух» русской философии образует мощный драйв философствования, который часто совпадает с самой жизнью, делая ее в высшей степени несчастной.

Важно сказать про «потревоженный дух» Достоевского, который произвел радикальную метафизическую «смуту» в русских умах, от которой она не может оправиться до сих пор, но которая является в высшей степени продуктивной для духовной работы философии, которая питается от этой смуты, получая от ее высшие озарения и задания.

Очень точно про Достоевского сказал Вяч. Иванов в работе «Достоевский и роман-трагедия». Он пишет: «До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложным нашу душу, нашу веру, наше искусство... поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептывал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности. ... 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» [Иванов, 1990].

По сути дела, Достоевский разрубил русскую культуру на две части: на «до» и «после». «До» – это благочиние «Домостроя», благолепие Святой Руси, безмятежность Третьего Рима, не знавшего иных треволнений, кроме политических; «после» – «проклятые вопросы» и «открытость бездне», которые раскрыли трагическое измерение бытия в чисто русском смысле. Во многих русских умах можно встретить такой уровень вопрошаний. И даже у тех, которые хотели противостоять Достоевскому и выступать в качестве его критиков. Как, например, Константин Леонтьев, о котором Н. М. Бахтин сказал, что «Он понял, что жизнь в самом своем существе, есть непримиримость и борьба, – и поэтому не может, не должна быть оправдана или осмыслена, но лишь трагически принята и утверждена» [Бахтин, 2008].

Не осмысление, и не оправдание, но трагическое приня-

тие в духе ницшевского *amor fati*. Но страстное принятие кон- гениально такому же страстному неприятию в духе Николая Федорова. «Потревоженный дух» у этого мыслителя достиг высочайшего уровня эсхатологического накала, включивше- го в свою задачу всеобщее воскрешение всех умерших, то есть когда-либо живших на земле людей. Чем объяснить эту встревоженность, обеспокоенность бытием умерших, кото- рым оказывается недостаточно воскрешения в рамках тра- диционного христианского вероучения? Бердяев, усматривая в Федорове гениальное выражение русского типа и русского духа, говорит, что «Такой радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения, как у Федорова, никогда еще, кажется, не был высказан на человеческом языке» [Бердяев, 2004]. Федоровская встревоженность исключительно нравственно- го характера – долг пред отцами и невозможность «нормаль- ной» жизни в ситуации этого невыполненного долга.

В советский период также были проявлены архетипиче- ский свойства русской философии, связанные с концептом «потревоженного духа». Здесь тоже многие произведения отмечены печатью неизбывных исканий трагического харак- тера. Анализ этого периода – отдельная тема. Нам хотелось бы привести в качестве красноречивого примера всего лишь один текст. Это эссе «Притча о Белом Ките» Н. Н. Трубникова, посвященное экзистенциальному осмыслению известного романа Г. Мелвилла. Характеризуя это произведения, автор пишет: «Слой за слоем вскрывает Мелвилл в поисках осно- ваний того, что есть жизнь, что есть мир, что есть действи- тельное основание человеческого бытия в мире. Выделяет, сопоставляет, сравнивает и снова врежется в самую глуби- ну бытия, все дальше от приглаженной, полукультурной его поверхности в поисках силы, повинной в происходящем, чтобы призвать ее к ответу. Кем бы она ни была; злым или добрым Роком, Провидением, Случаем, Необходимостью, Са- таной или самим Господом Богом» [Трубников, 1996].

Несмотря на то, что Н. Н. Трубников анализирует аме- риканского автора, характер этого анализа выполнен в духе «проклятых вопросов», соответствующих «потрево- женному духу» отечественной философии.

Постсоветский период русской философии ярко пред- ставлен «потревоженным духом» Георгия Гачева, который совершил невероятные экзистенциальные скитания по на- циональным образам мира в поисках истины. На вопрос: «На чем держится ваше творчество?» Гачев дал такой ответ:

«На стремлении к Абсолюту и Истине, а не на приспособле- ние к идеологии моде, или вкусу читателя» [Гачев, 2008]. Только «потревоженный дух» в наше гиперпрагматическое время еще способен на такое совершенно отчаянное и без- надежное, но абсолютно благородное философское дело как стремление к Истине.

Заключение

В ходе исследования удалось установить, что «потрево- женный дух» как архетипическая черта русской философии проявляет себя на всем пространстве ее бытия. Авторство данного концепта принадлежит В. В. Розанову, который в книге «Уединенное» с его помощью характеризовал воз- зрения Л. Н. Толстого, Д. С. Мережковского, А. И. Герцена и свои собственные. Суть их в том, что согласно В. В. Розанову, эти авторы устраивали «допросы» Православию в силу пси- хологического склада своего характера. В тоже время, ме- тафора «потревоженного духа» достаточно точно выражает сущность русского философского дискурса, который всегда отличался стремлением проникнуть в наиболее проблемные, парадоксальные, непостижимые области нравственного бы- тия человека.

В исследовании делается вывод, что этот ряд В. В. Роза- нова может быть продолжен целой плеядой наиболее зна- чительных имен, разработавших ту философскую проблема- тiku, которая имеет значение за пределами России, в числе которых, прежде всего, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. В статье отмечается, что и постсоветский период русской философии ярко представлен «потревоженным духом», ко- торым отмечено философское творчество таких авторов как Н. Н. Трубников и Г. Д. Гачев.

Таким образом, представляется возможным сделать вы- вод о том, что концепт «потревоженного духа» манифести- рует самобытный образ именно русской философии в ее отличие от других философских традиций, и прежде всего, западноевропейской. Наиболее важные типологические черты русской философии, такие как ее религиозный и мо- ральный характер, глубокая связь с литературой проявлены в дикуurse, определяемым «потревоженным духом», который в данном контексте уже рассматривается не как психологи- ческая особенность автора, но метафизическая черта куль- туры. Исследования русской философии в этом направлении представляются наиболее перспективными.

Литература

1. Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Связь времен. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 189-199.
2. Бахтин Н. М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008. 240 с.
3. Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). М.: Канан+, 2004. 448 с.
4. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 154-325.
5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Эллада, Германия, Франция: опыт экзистенциальной культурологии. М.: Логос, 2008. 424 с.

6. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1900. 228 с.
7. Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. 250 с.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
9. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990. С. 164–193.
10. Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: РХГИ, 2000. 480 с.
11. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. 303 с.
12. Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 320 с.
13. Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Том 2. М.: Правда, 1990. С. 195–277.
14. Сечкарев В. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017. С. 320–453.
15. Судаков А. К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. М.: Канон+, 2012. 464 с.
16. Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. М.: РОССПЭН, 1996. 383 с.
17. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. 448 с.

Vladimir Varava¹

«THE DISTURBED SPIRIT» (FEATURES OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL SEARCHES)

Abstract. The relevance of the study is determined by the need to expand the research space of Russian philosophy and to reveal new features of Russian philosophical discourse. In this regard, this article is aimed at revealing the typological characteristics of Russian philosophical thought associated with the concept of «disturbed spirit» articulated by V.V. Rozanov. The leading approach to the study of this problem is the reconstruction of the texts of Russian thinkers, which makes it possible to reveal new structural features of the Russian philosophical mentality. The article presents the systematization of the views of Russian philosophers related to the concept of «disturbed spirit»; their features are revealed; the differences between Russian religious philosophy and theology are shown; the idea that the concept of «disturbed spirit» most accurately expresses the essence of moral questions of Russian philosophical thought is grounded; a method for further investigation of this problem has been developed. The materials of the article are of practical value for further research on the history of Russian philosophy.

Key words: Russian philosophy, rational discourse, theology, ethics, Russian literature.

1 Varava Vladimir Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology of the Moscow Orthodox Institute of St. John the Theologian Russian Orthodox University. 11a Chernyshevsky lane, Moscow, 127030, Russia. Email: vladimir_varava@list.ru.

References

1. Averincev S. S. (2005). Russkoe podvizhnichestvo i russkaja kul'tura [Russian asceticism and Russian culture] // Averincev S. S. Collected works. Svjaz' vremen. Kiev.: DUH I LITERA, pp. 189–199. (In Russian).
2. Bahtin N. M. (2008). Filosofija kak zhivoj opyt [Philosophy as a living experience]. Selected articles. Moscow: Labirint, 240 p. (In Russian).
3. Berdjaev N. A. (2004). Mutnye liki (Tipy religioznoj mysli v Rossii) [Muddy faces (Types of religious thought in Russia)]. Moscow: Kanon+, 448 p. (In Russian).
4. Vysheslavcev B. P. (1994). Vechnoe v russkoj filosofii [Perpetual in Russian Philosophy] // Vysheslavcev B. P. Jetika preobrazhennogo Jerosa. Mosdcow: Respublika, pp. 154–325. (In Russian).
5. Gachev G. D. (2008). Nacional'nye obrazy mira. Jellada, Germanija, Francija: opyt jekzistencial'noj kul'turologii [National images of the world. Ellada, Germany, France: the experience of existential culturology]. Moscow: Logos, 424 p. National images of the world. Ellada, Germany, France: the experience of existential culturology. (In Russian).
6. Gromov M. N., Kozlov N. S. (1900). Russkaja filosofskaja mysl' X–XVII vekov [Russian philosophical thought of the X–XVII centuries]. Moscow: MGU, 228 p. (In Russian).
7. Gromov M. N. (1997). Struktura i tipologija russkoj srednevekovoj filosofii [Structure and Typology of Russian Medieval Philosophy]. Moscow, 250 p. (In Russian).

8. Zen'kovskij V.V. (2001). Istorija ruskoj filosofii [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskij proekt, Raritet, 880 p. (In Russian).
9. Ivanov Vjach. (1990). Dostoevskij i roman-tragedija [Dostoevsky and the novel-tragedy] // O dostoevskom: Tvorchestvo Dostoevskogo v ruskoj mysli. Moscow, pp. 164-193. (In Russian).
10. Il'in V. N. (2000). Mirosozercanie grafa L'va Nikolaevicha Tolstogo [The world outlook of the Count Lev Nikolaevich Tolstoy]. St. Petersburg: RHGI, 480 p. (In Russian).
11. Kartashev A. V. (1996). Cerkov'. Istorija. Rossiya. Stat'i i vystuplenija [Church. History. Russia. Articles and speeches]. M.: Probel, 303 p. (In Russian).
12. Odoevskij V. F. (1975). Russkie nochi [Russian nights]. Leningrad: Nauka, 320 p. (In Russian).
13. Rozanov V. V. (1990). Uedinennoe [Solitary] // Rozanov V. V. Volume 2. Moscow: Pravda, pp. 195-277. (In Russian).
14. Sechkarev V. (2017). Vlijanie Shellinga v ruskoj literature 20-h i 30-h godov XIX stoletija [The influence of Schelling in the Russian literature of the 1920s and 1930s] // Issledovanija po istorii ruskoj mysli : Yearbook for 2016-2017. Moscow: Modest Kolerov, pp. 320-453. (In Russian).
15. Sudakov A. K. (2012). Filosofija cel'noj zhizni. Mirosozercanie I. V. Kireevskogo [Philosophy of integral life. World outlook I. V. Kireevsky]. Moscow: Kanon+, 464 p. (In Russian).
16. Trubnikov N. N. (1996). O smysle zhizni i smerti [On the meaning of life and death] Moscow: ROSSPEN, 383 p. (In Russian).
17. Horuzhij S. S. (2005). Opyty iz ruskoj duhovnoj tradicii [Experiments from the Russian spiritual tradition]. Moscow: Publishing house «Parade», 448 p. (In Russian).