

## РАЗДЕЛ 3.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1(091)

Гревцова Е.С.

### К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ\*

*Аннотация:* Работа посвящена историко-философскому анализу экзистенциальной традиции русской философской мысли от эпохи «философского пробуждения» (30-40-е годы XIX в.) до «Золотого века» (начало XX в.) и далее, к философии русского послеоктябрьского зарубежья. В основе авторской концепции лежит гипотеза о существовании внутреннего единства русской философии на основе доминирования в ней ярко выраженной экзистенциальной ориентации, составляющей ту ее «существенную оригинальность», которую В.Ф. Эрн определял как результат встречи и постоянного взаимодействия новоевропейского «Рацио» и античного «Логоса». Выделение особой экзистенциальной ориентации русской философии позволяет автору конкретным образом интерпретировать такую ее черту как «антропологизм», которую постоянно подчеркивают, вслед за В.В. Зеньковским, различные авторы в России и на Западе.

*Ключевые слова:* антропологический, антропологизм, экзистенциальный, русская философия, традиция, интерпретация.

В качестве характерной черты русской мысли ее исследователи часто выделяют то, что во введении к «Истории русской философии» В. В. Зеньковского названо «антропоцентризмом русских философских исканий». Широко известно высказывание Зеньковского: «Русская философия не *теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), - она больше всего занята *темой о человеке*» [1. С. 21]. Однако такая родовая черта русской философии как ее антропологическая направленность или «антропоцентризм», который постоянно подчеркивают, вслед за В. В. Зеньковским, различные авторы, в России и на Западе (1), нуждается в специальной конкре-

тизации.

Нет сомнения в том, что внимание отечественной философии к человеку составляет важную часть русского философского дискурса. Как нет сомнения и в том, что это внимание формировалось и на собственной основе, и под воздействием европейской философии, в том числе просветительской парадигмы, которую Россия переживала совместно с Европой, хотя и по-своему. Вместе с тем, в пределах общего интереса к теме человека в русской философской мысли сложились дивергентные линии ее интерпретации, которые разнятся по философско-теоретическим основаниям, включающим разные варианты «метафизики сердца» (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин), «софийного идеализма» и метафизики всеединства (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, С. Н. и Е. Н. Трубецкие), антропологического материализма (В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев), позитивизма (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, М. М. Троицкий), персонализма (Е. А. Бобров, А. А. Козлов, С. А. Аскольдов), персоналистического экзистенциализма и экзистенциального иррационализма (Н. А. Бердяев, Л. Шестов). Отсюда понятно, что в русской мысли не существовали какие-то единообразные антропологические построения, которые можно было бы назвать «типично русскими», воспроизводившимися с определенным постоянством в течение длительного времени. Не существует равной самой себе, статичной русской философии, застывшей на века в своем неизменном «качествовании» (термин Л. П. Карсавина). Даже для средневекового периода (XI-XVII века), гораздо более однородного в идейном отношении по сравнению с Новым временем, не существовало какой-либо «нормативной», признанной всеми философско-богословской концепции человека, поскольку своих сторонников имели конкурировавшие между собой идеи христианского платонизма, аристотелизма и августинизма. Они давали, в частности, различные

\* © Гревцова Е.С.

трактовки соотношения духа, тела и души, состава души, аргументов в пользу ее бессмертия и т.д. Все эти разночтения были представлены как в переводных, так и в отечественных сочинениях древнерусской философской мысли [2. С. 8-11].

Сам по себе интерес к антропологической тематике не составляет особое своеобразие русской философии, он прослеживается во всякой национальной философии, поскольку осмысление бытия человека и его места в мире входит в круг универсальных философских проблем, наряду с философским осмыслением истории и общества. Так как история философской мысли в России является органической частью всеобщей истории философии, то справедливо утверждать, что «основные проблемы мировой философии являются и ее проблемами, хотя... подход к ним, способы их усвоения и осмысления глубоко национальны» [3. С. 3].

Поскольку проблема человека входит в круг основных проблем мировой философии, то в чем заключается своеобразный способ ее осмысления русской философской мыслью? В. В. Зеньковский, как известно, не ограничился констатацией антропологической направленности или антропоцентризма русской философии и дополнил ее указанием на типичную для русской мысли «моральную установку». Она свойственна, по его мнению, тем мыслителям, кто сознательно разрабатывал различные темы с позиции «панморализма» (Л. Н. Толстой), а также и тем, кто специально не занимался этикой, но чьи взгляды имеют значение для нравственной философии (И. В. Киреевский). Выделенная Зеньковским «нравственная напряженность» более конкретным образом раскрывает своеобразие отечественного философствования, его национальные черты. Кроме того, она отражает и собственные философские пристрастия автора «Истории русской философии».

Проблематика нравственной философии была доминантной в эпоху расцвета профессиональной, университетской философии, совпадающей с деятельностью старейшего в России Московского Психологического общества при императорском Московском университете (1885 – 1922). Об этом свидетельствуют, в частности, историографические исследования, основанные на изучении протоколов Психологического общества, контент-анализе статей журнала «Вопросы философии и психологии» и других публикаций Общества. (2). Причем, исследователи отмечают, что интерес к проблемам нравственной философии одинаково интенсивно проявлялся у представителей всех оттенков русской философской мысли конца XIX – начала XX веков – у метафизиков, позитивистов и философствующих литераторов.

Вполне обоснованным представляется

положение о том, что концепция русской философии, которую Зеньковский сформулировал в своем двухтомнике, удостоенном присуждением докторской степени, была в значительной степени навеяна его живым восприятием той атмосферы дореволюционного российского сообщества, в котором формировался сам автор «Истории русской философии». Правда, формирование Зеньковского как философа происходило не в Москве, а в Киеве, однако общая философско-этическая направленность работы Киевского религиозно-философского общества, в котором Зеньковский состоял со студенческих лет была очень близка Московскому Психологическому обществу, а также Московскому религиозно-философскому обществу памяти Вл. Соловьева (3). Так, 22 октября 1908 года на открытом заседании Киевского религиозно-философского общества с докладом, посвященным книге «Наука о человеке» профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, выступил Н. А. Бердяев. Этот же доклад был прочитан Бердяевым позже на заседаниях религиозно-философских обществ в Петербурге и Москве [4. С. 261]. Бердяев подчеркивал именно экзистенциальный характер философии Несмелова и впоследствии указывал на то, что идеи «Науки о человеке» сыграли важную роль в формировании его «окончательной философии».

Разумеется, идеи русской философии развивались и распространялись на территории Российской империи не только через посредство различных философских обществ, но также благодаря единству принятой государственной системы высшего образования и отнюдь не только из двух столиц, Москвы и Петербурга, но также из других российских университетов – Юрьевского (Дерптского) (4), Казанского, Харьковского, Киевского, Новороссийского (в Одессе), Томского, Саратовского и Варшавского. Поскольку именно университеты были главными производителями и распространителями специализированного философского знания, то существовавшие вокруг них философские общества (в Москве – подлинном центре национальной философии, а также в Петербурге и Киеве) создавали общую тональность того, что названо современным исследователем «этосом российского философского сообщества» (5). Эта тональность, в свою очередь, транслировалась в философской печали и создавала также специфическое содержание философских публикаций «толстых журналов» (6). К этому надо добавить философию, развивавшуюся в четырех духовных академиях (Московской, Киевской, Петербургской и Казанской). Этот тип философской мысли, несмотря на свою специфическую «богословскую привязку», а в ряде случаев и благодаря ей, был также тематически и концептуально бли-

зок университетской философии.

В этой связи необходимо указать на одну из первых в истории русской мысли попыток определить ее национальное своеобразие, принадлежащую перу профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского (1861 – 1913). В его статье 1893 года, опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» (она названа В. В. Ванчуговым «программной» [5. С. 164]), формулируется положение не просто об антропологической или этически-ориентированной специфике русской мысли, но и впервые дается указание на экзистенциальную природу отечественной философии. Особенностью подхода Введенского к оценке «возможности и направления» русской философии является то, что он не стремится к выделению какого-то идейного концептуального центра, который определял бы ее «самобытную русскость». На самом деле прилагательное «самобытный» оказывается здесь слишком жестким. Ведь согласно Введенскому, философское самосознание всякого народа, в том числе русского, есть продукт его «рецептивности», т.е. «восприятия и усвоения различных знаний, доставляемых как собственной опытностью и жизнью, так и получаемых от других (народов, - Е.Г.)» [6. С. 247].

Такая «рецептивность» является универсальной чертой всеобщей философии и сама по себе еще не объясняет индивидуальные качества философии отдельного народа. Однако вполне возможно выделение некоторой общей склонности национального философствования, которую Введенский находит в его смысложизненной направленности, приверженности русских облекать в философскую форму ответы на вопросы русской жизни, на вопросы индивидуального человеческого существования.

Для их объяснения, по Введенскому, необходимо проанализировать не только философские, но и внефилософские, социокультурные и социально-исторические детерминанты развития национальной философии, коль скоро вопрос о ее существовании Введенский принимает «по умолчанию», или *ria desideria* (в качестве благого пожелания). В таком случае необходимо принять во внимание «исторический строй жизни» народа, или формирующие его культурно-цивилизационные основы, среди которых Введенский особо выделяет исторически сформировавшиеся «религиозно-нравственные интересы», оказывающие непосредственное влияние на «философскую производительность». В этом случае в качестве главной черты своеобразия русской мысли выдвигается ее определение в качестве особой философии жизни нравственно-аксиологической ориентации: «Едва ли мы ошибемся, если скажем,

что самая глубокая дума русского человека всегда сосредотачивалась на вопросе о жизни, о ее смысле и ценности, на проблеме, как принято ныне говорить, аксиологической или тимологической (ценностной, - Е.Г.)» [6. С. 254]. Отсюда русского мыслителя, по Введенскому, «можно было бы назвать мелиористом – по его тенденции к улучшению и преобразованию жизни» [6. С. 255].

Здесь, очевидно, речь не идет о каком-то следовании русских философов тому направлению европейской философской мысли, которое получило название «философии жизни». Тем не менее, в научной литературе отмечается определенное созвучие идей «философии жизни» и современной ей русской философии конца XIX – начала XX вв. Так, Н. В. Мотрошилова в своем монографическом исследовании показала то, что «критика отвлеченных начал» В. С. Соловьевым, развивавшаяся в одно время с формирующейся на Западе «философией жизни» (Ф. Ницше, В. Дильтей, ранний Бергсон), имеет с ней немало внутренних и внешних сходств. Есть все основания утверждать, полагает Н. В. Мотрошилова, что В. С. Соловьеву удалось создать «новый и оригинальный вариант «философии жизни», насыщенной глубоким метафизическим содержанием» [7. С. 15, а также 8. С. 63-68]. Разумеется, подобная экзистенциальность не стала единственно преобладающей, тотально доминирующей чертой русского философствования, отодвинувшей на второй план рационалистические, позитивистские, прогрессистские построения (марксизм, позитивизм, народничество), которые также имели широкое распространение в «интеллигентской» общественной мысли. Институциональной особенностью русской философии досоветского периода было многообразие различных идей и направлений, что было отмечено в свое время и А. И. Введенским, подразумевавшим под «рецептивностью» русской мысли не только ее чуткость к восприятию инонациональных идей, но и собственное многообразное содержание.

Здесь надо выделить два обстоятельства, разъясняющие тезис об экзистенциальной природе русской философии. Во-первых, экзистенциальные тенденции в отечественной философии нарастали в связи с ее «метафизическим поворотом», происшедшим в 80-е годы XIX века. Этот процесс отражал сходные явления в европейской философской мысли, которые принято называть нарастанием иррационалистических тенденций в конце XIX века и переходом философии от классического к современному ее состоянию. Отсюда такая популярность в России экзистенциально ориентированных размышлений в духе Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше. Последний, как известно, и сам испытал влияние со стороны экзистенциальных мотивов русской философии, выраженных в

философских романах Достоевского. Таким образом, переход русской философии к новейшему этапу развития, начинающемуся в конце XIX – начале XX века, характеризовался усилением экзистенциальной направленности. Ее «существенную оригинальность» (В. Ф. Эрн) составили, прежде всего, идеи религиозной философии, выдвигавшей на первый план антропологическую, экзистенциальную и нравственную тематику, проблематику свободы, творчества, рационального обоснования религиозной веры, «метафизику веры», по определению С. А. Нижникова [9].

*Во-вторых*, экзистенциальная направленность русской философии не является каким-то временным отличием, характеризующим ее состояние лишь в определенный период, или указывающим на ее локализацию лишь в определенным мировоззренческих рамках, например, лишь в пределах религиозной философии. Экзистенциальные мотивы были очень ярко представлены в философском творчестве такого нерелигиозного и в целом рационалистически (реалистически, по его собственной оценке) настроенного мыслителя как А. И. Герцен (7). Ярким и самобытным философом экзистенциального типа был знаменитый русский врач Н. И. Пирогов, философское мировоззрение которого является результатом осмысления не навеянного чем-то извне, но его собственного уникального экзистенциального опыта, пережитого самим «старым врачом» и необычайно правдиво и достоверно переданного в его сочинениях. В этом плане характерно само название его основного произведения: «Дневник старого врача, писанный исключительно для самого себя, но не без задней мысли, что может быть когда-нибудь прочтет и кто другой». Характерно, что внутренним стержнем экзистенциального философствования Пирогова явилась проблема поиска и выработки мировоззрения, причем не в каком-то рационально обоснованном виде, а в форме глубоко прочувствованного и «пропущенного через себя» мироощущения. Ближайшим аналогом и созвучием для такого типа философии является экзистенциальная линия русского философствования, ярко представленная в творчестве А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева и многих других отечественных мыслителей.

Что же является основанием для выделения отмеченного внутреннего экзистенциального единства русской философской мысли, выделения ее общей экзистенциальной природы? Прежде и раньше всего, существование «подпочвы» русской философии, восходящей к христианскому и античному Логосу. Это наглядным образом проявляется в творчестве первого русского философа Григория Сковороды, в излюбленном им жанре

«разглагола» или «диатриба», т.е. в подражаниях диалогам Платона, в активном использовании идей Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и других христианских мыслителей, в созданной им библейской герменевтике, согласно которой мир Библии представляет собой символическую реальность, подлежащую экзегетической расшифровке. В то же время, в философии Сковороды особое место занимает человек как самостоятельный мир, микрокосм, изучение которого составляет подлинную цель всякой истинной философии, предметом которой является познание человеком самого себя, своего сердца, своей экзистенциальной «сродности» и «несродности». Антропологические и экзистенциальные мотивы философии Сковороды, как показали новейшие историко-философские исследования, получили дальнейшее продолжение и развитие в творчестве А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавина и других русских философов XIX – XX веков (8).

В современном ее состоянии, начиная с XVIII столетия, который являлся не только Веком Просвещения, но и Веком Человека, русская философия не может рассматриваться в отрыве от философии Запада, ибо «Западная культура, врываясь в исконно русский ритм жизни, - писал Эрн, - вызывает огромные «возмущения» духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится *внутренним* вопросом русского сознания» [10. С. 388]. Отсюда следует также, что «внутренним вопросом» русской философской мысли становится и ее экзистенциальная направленность, проявляющаяся в трудах мыслителей как традиционного (А. Кантемир, Г. С. Сковорода, И. М. Кандорский, В. Т. Золотницкий), так и новоевропейского склада (А. Н. Радищев, Д. С. Аничков, Н. И. Новиков). В XVIII веке в Европе и России происходит становление философской психологии, для которой характерна новая постановка вопроса о соотношении духа, души и тела, перевод его в плоскость конкретного анализа «человеческой природы», решения проблемы смертности и бессмертия человеческой души средствами рациональной и эмпирической психологии [11]. Формируется новое направление учения о душе и духе, получившее название пневматологии, метафизики души, ставшее предметом подробного монографического исследования в работе Т. В. Артемьевой [12]. Позднее, в XIX и XX веках термин «пневматология» получил развитие в экзистенциальном учении о духе (установке духа) Бердяева и в «странствовании по душам» - основном методе религиозного философствования Шестова.

Благодаря архивным разысканиям В. В. Васильева, ведущего российского исследователя

истории философской психологии XVIII века, было сделано важное открытие, проливающее новый свет на историю возникновения русской философии экзистенциального типа, позволяющее сделать вывод о том, что такие построения существовали уже в последнем десятилетии XVIII столетия. Речь идет о разыскании, переводе на русский язык с немецкого, комментирования и установлении авторства князя А. И. Вяземского в отношении сочинения «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», опубликованном в Германии (в Альтоне, ныне район Гамбурга) в 1790 году [13]. Произведение Вяземского, скрывавшегося под псевдонимом Передумин Кольванов, получило высокую оценку в немецкой философской печати, хотя настоящее имя автора осталось неизвестным. В. В. Васильев относит эту работу к числу философских сочинений, далеко опередивших свое время, а его автора – к числу «оригинальных мыслителей европейского масштаба» [13. С. 91]. Широкая эрудиция автора, сумевшего синтезировать латинскую классику, библейскую традицию, идеи французского и немецкого Просвещения, позволила ему создать оригинальную систему, название которой еще предстоит отыскать и которую В. В. Васильев предлагает на первых порах назвать «просвещенческим экзистенциализмом» [13. С. 132]. В центре системы Вяземского – учение о человеке, а ее цель – создание системы взглядов, которая устанавливала бы гармоническое отношение человеческого духа к миру путем преодоление ложных аффектов, различных экзистенциальных проявлений «псевдости», ложной человеческой «псевдоличности», состояний злобы, агрессии, зависти, коварства и т.п. Оригинальная терминология, созданная Вяземским, позволяет, по мнению Васильева, рассматривать его в качестве отдаленного предтечи философии экзистенциализма. Здесь возможны, в частности, параллели с идеями Сартра [13. С. 133].

Фиксируя проявления экзистенциальной природы русской философии, необходимо разъяснить, что эта фиксация не предполагает подведения ее под концептуальную основу экзистенциализма как особого направления европейской философии XX века. Хотя существует мнение, что экзистенциализм как таковой нельзя назвать специальным философским течением, поскольку, как пишет известный американский исследователь Уолтер Кауфман, – «он не является определенной философией, но является общим названием для самых различных бунтов против классической философии» и далее: «Экзистенциализм, говоря совершенно определенно, не является ни какой-то философской школой, ни какой-то совокупностью философских положений» [14. Р. 11].

А.И. Введенскому удалось наметить эврис-

тически ценную предпосылку всякого будущего «благое пожелания» относительно национального своеобразия русской философии, будь оно выдвинуто иными исследователями. Он указывает на важность оценки не столько готовых результатов, продуктов русского философствования, сколько на внимательное изучение «наличных условий и почвы», производящей те или иные философские идеи. Это подразумевает значимость рассмотрения характера русского философского сообщества, в том числе необходимость иметь в виду анализ той среды, которая порождала и воспроизводила с известным постоянством экзистенциально ориентированное философствование в России.

Продолжая эту мысль, необходимо подчеркнуть огромное значение для выработки традиций русского философствования атмосферы философских кружков, салонов, интеллектуальных сообществ, – всего того экзистенциально насыщенного субстрата «вольной» русской мысли, который определял появление на свет идей, волновавших образованное общество, особенно в эпоху «философского пробуждения» (Г. В. Флоровский), в 30-40-е годы XIX века, когда возникали будущие влиятельные идейные течения. Наиболее известными «питомниками» неспециализированной, но имевшей огромный резонанс экзистенциальной философии были кружки Н. В. Станкевича, Любоумров, А. И. Герцена – Н. П. Огарева, славянофильски и западнически ориентированные идейные сообщества, описанные в «Былом и думах» Герцена. Замечательный философ культуры русского зарубежья Н. С. Арсеньев справедливо назвал литературно-философские кружки первой половины XIX века носителями изустного «дара усиленного духовного общения, зажигания друг друга духовным огнем», являющегося «Одним из основных свойств, основных даров русской культурной и творческой традиции» [15. С. 66].

В самом деле, только в процессе встречного духовного общения, совместного экзистенциального переживания стала возможной выработка главных идей философии славянофилов – А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Такова судьба двух классических работ основоположников славянофильства, инициировавших само его зарождение – Хомякова «О старом и новом» и Киреевского «В ответ А. С. Хомякову», появившихся на свет в 1839 году в виде писем, адресованных единомышленникам и опубликованных лишь спустя 22 года, в 1861 году. Такова же судьба «Философических писем» П. Я. Чаадаева, малая часть которых (первое из восьми писем) была опубликована лишь один раз, в журнале «Телескоп» в 1836 году. Однако содержание «Философических писем» транслировалось и обсуждалось, опять же изустно, в дворянских кружках и салонах, что никак не снижало, а,

напротив, увеличивало значимость философии Чаадаева в сознании русского образованного общества и поднимало значение его философской личности.

Вообще письмо как факт не только эпистолярной, но и духовной культуры в целом, в том числе и философии, имеет совершенно исключительное значение для понимания ее специфики. Дело не только в том, что письмо «по определению» относится к экзистенциальному по своему содержанию и смыслу жанру, отражающему в лично окрашенной форме весь спектр насущных вопросов политики, культуры, искусства, обычаев и нравов, идеологии своего времени. В эпистолярной форме содержались сведения обо всех философских новинках, пропущенные сквозь призму собственных воззрений и оценок: первые впечатления о философской личности и идеях И. Канта в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина; лично окрашенные оценки философии Гегеля и Шеллинга братьями И. В. и П. В. Киреевскими; оценки, данные Шеллингу Чаадаевым и т.п. Нередко русские философские эпистолярии содержали разработку основополагающих философских проблем, например, таких как «соборность» Хомякова, «русский социализм» Герцена, да и всего комплекса идей чаадаевской историософии в цикле «Философических писем», имевших реального, а не фиктивного адресата (Е. Панову), на чем настаивал крупнейший знаток наследия Чаадаева Д. Шаховской [16. С. 520].

Но самое главное значение произведений эпистолярного жанра как достоверных источников заключается в том, что их содержание не было искажено ни светской, ни духовной цензурой. Несмотря на то, что многие из русских философских сочинений (и не только эпистолярных) увидели свет с большим опозданием, идеи, в них содержащиеся, благодаря изустному и рукописному, т.е. экзистенциальному способу распространения, вошли в содержание отечественной философской культуры и стали ее фактической данностью. Это относится к большинству сочинений Григория Сковороды, да и к полному корпусу сочинений того же Чаадаева, который стал доступен лишь в XX веке. Эта особенность русской философии является хорошей иллюстрацией к известному высказыванию М. О. Гершензона из сборника «Вехи»: «Поистине, историк не сделал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум отдельным линиям – быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего» [17. С. 81].

Новейшие историко-философские исследования показали важность и актуальность анализа русских философских построений на стадии их формирования, в процессе диалога, теоретического и личного общения в своем кругу. В этом

плане выделяются исследования Н. Г. Баранец, которая ссылается на вышеупомянутую статью А. И. Введенского, заложившую основу такого подхода (9). Здесь представляет интерес выделение автором механизма продуцирования идей внутри «эпистемического философского сообщества» на основе индивидуальной и коллективной рефлексии данного сообщества. В сходном направлении осуществляются также актуальные историко-философские изыскания Т. Г. Щедриной, ведущего исследователя наследия Г. Г. Шпета. Она задалась целью путем анализа архивных материалов воссоздать «тематическое единство русской философии» на основе реального и виртуального диалогического общения Шпета («разговоров», по терминологии Щедриной) с самыми различными мыслителями XX века – Л. Шестовым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, Е. Н. Трубецким, Н. О. Лосским, М. М. Рубинштейном, М. М. Пришвиным (10).

Новые возможности создает также методология, развивающаяся в рамках «цивилизационного подхода» (11), позволяющая среди прочего оценивать специфику отечественного историко-философского процесса на основе внутренне присущего ему своеобразия ментальных традиций, недоступных для господствовавшей ранее формационной схемы, апеллировавшей лишь к «историческим закономерностям» и расстановке социально-классовых сил как факторам, определявшим характер философской мысли.

В XX столетии наиболее последовательным и ярким интерпретатором экзистенциальной природы русской мысли стал Н. И. Бердяев, подчеркивавший, что русская философия «всегда была по своим темам и по своим подходам экзистенциальной» [18. С. 129]. Следует обратить внимание на то, что обоснование религиозной философии русской идеи, вынесенное в заглавие его книги, опубликованной в 1946 г., само по себе не является единственной целью работы Бердяева. Ведь она задумана как авторское изложение «Основных проблем русской мысли XIX века и начала XX века» (подзаголовок «Русской идеи»).

Это было первое послевоенное сочинение, посвященное истории русской философской мысли, вышедшее в свет за 12 лет до опубликования монографии Зеньковского. Уже в 1947 году «Русская идея» появилась в английском переводе и стала основным источником по изучению России на Западе. Раскрытие экзистенциальной природы русской философии оказалось у Бердяева универсальным методологическим приемом, позволившим раскрыть не только своеобразие отечественной философской традиции, но также выявить особенности русской жизни и культуры в целом. Что и является объяснением причин большого успеха книги. Экзистенциальные «темы и подходы»

русской мысли прослеживаются Бердяевым во всех десяти главах «Русской идеи» и выявляются у всех центральных персонажей книги, включая А.Н. Радищева, В.Г. Белинского и А.С. Пушкина, Д.И. Писарева и Н.Г. Чернышевского, П.А. Кропоткина и М.А. Бакунина, Н.К. Михайловского, К.Н. Леонтьева, Н.Ф. Федорова и деятелей религиозно-философского возрождения начала XX века.

Изложение Бердяевым истории русской мысли позволило ему сделать авторский вывод о существовании особой экзистенциальной перспективы русской идеи, которая рассматривалась им в качестве главного идейного вывода русской мысли XIX-XX столетий, как свидетельство «о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» [18. С. 266]. В этом качестве представлена идея коммюнитарности, экзистенциального варианта соборности, противопоставленная как европейскому индивидуализму и гуманизму, так и коллективизму. В содержание коммюнитарности входит кенотизм, «жалость к падшим, униженным и оскорбленным» (А. Н. Радищев, Н. К. Михайловский, Л. Н. Толстой), особая чувствительность к страданию и сострадательность (Ф. М. Достоевский), учение о свободе А. С. Хомякова и учение о богочеловечестве В. С. Соловьева, вера во всеобщее воскрешение Н. Ф. Федорова. В качестве особых экзистенциальных свойств русского сознания Бердяев выделяет также его неформальный склад, склонность к дружественности, отрицание «мистики расы и крови» и неприятие смерти, глубоко свойственное русскому человеку. Сильнее всего это выражено в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, экзистенциального философа в самом точном смысле слова, поскольку Федоров не только посвятил всю жизнь «борьбе с главным врагом» и выработке путей «всеобщего спасения», но и жил согласно принципам своей философии, ни в чем от нее не отступая.

Бердяев обратил особое внимание на экзистенциальное переживание темы смерти, характерное для русской философии и культуры в целом. Смерть всегда осознавалась как неизбежная трагедия человеческой жизни, как напоминание человеку о том, что страдание – вечный его спутник, от рождения до смерти. Бердяев пишет: «Я страдаю, значит я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*. Страдание связано с самим существованием личности и личного сознания» [19. С. 289]. Данное положение Бердяева высоко оценивает крупный специалист по русской интеллектуальной истории, католический кардинал Томаш Шпидлик, автор книги «Русская идея: иное видение человека», изданной на многих европейских языках. О. Шпидлик распространяет данный тезис Бердяева на всю область русского фило-

софствования, считая, что он наилучшим образом отражает экзистенциальный строй мышления русских. «Французский философ, - пишет он, - хотел доказать свое существование исходя из того, что он мыслит (*cogito ergo sum*). А русский философ не доказывает, он просто мучительно его «ощущает». Он начинает не с мысли, но с самого существования. Он пытается раскрыть тайну своего бытия, потому, что страдает» [20. С. 367].

Осознание трагизма человеческого существования и особое переживание смерти русской мыслью современное общество потребления заменило идеей комфортабельного умирания. Идеал «вечной молодости», лежащий в основе цивилизации консьюмеризма, породил нечто совершенно противоположное учению о «всеобщем воскрешении» Н.Ф. Фёдорова, а именно проект «индивидуального воскрешения» на чисто сциентистской основе. Вместо фёдоровского представления о каждом человеке как представителе всего человеческого рода, «сыне человеческом» и «дочери человеческой» здесь фигурирует понимание человеческого существа как атомарного индивида, чему соответствует понимание смерти как «обыденного факта культуры», как «частного дела», смерти прекрасной, лёгкой, приятной (буквальное значение слова «эвтаназия»). Такой образ смерти свидетельствует о глубоких нравственных деформациях, возрастающих внутри современного общества.

На основе анализа обширного историко-философского материала автор специальной монографии, посвященной осмыслению темы смерти в русской мысли пришёл к выводу о существовании в России национально своеобразной нравственной философии смерти, которая отражает многие существенные черты русского менталитета [21] (12). Данный автор доказал, что в русской философии существует особое отношение к смерти, конкретизируемое такими концептуальными определениями как «метафизика смерти», «сотериология», «смысл жизни» и др. Сходная позиция нашла свое отражение в книге Владимира Янкелевича, французского экзистенциального философа русского происхождения [22]. Книга Янкелевича построена в значительной степени на русском материале, на анализе сочинений И. А. Бунина, Л. Андреева, Ф. М. Достоевского, Л. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и особенно Л. Н. Толстого.

Очевидно, что при большом многообразии различных оттенков русского осмысления смерти его характеризует некоторое «единство в многообразии», определяемое как цивилизационными, социально-историческими, национально-своеобразными чертами, так и ментальными характеристиками, или качествами «русского мировоззрения» (термин С. Л. Франка). В онтологическом

плане это означает включение русской философией самого человека в состав бытия, осознание того, что бытие неполно без присутствия в нём человека.

Но одновременно опыт русской философии свидетельствует не просто о механическом включении человека в бытие, не просто о биологическом бытийном его присутствии, но именно о специфически человеческом таком присутствии. Оно не может быть равнодушным по отношению к самому факту человеческого страдания. Известный тезис об «онтологизме» русской философии, идущий от В.Ф. Эрна и поддержанный многими другими историками русской мысли может быть интерпретирован в контексте тезиса о ее экзистенциальной природе в новом ракурсе. Согласно этой интерпретации онтология и этика не являются совершенно разными философскими дисциплинами, но демонстрируют весьма тесную концептуальную близость, по крайней мере в пределах русской философской культуры.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- (1) Наиболее известная англоязычная антология «Русская философия» (в трех томах), содержащая переводы текстов русских мыслителей, от Г. С. Сковороды до С. Л. Франка, Н. О. Лосского и А. А. Богданова воспроизводит указание на антропоцентризм как на центральное свойство русской мысли. «Введение» к антологии начинается следующими словами: «Русское философствование всегда было несомненно антропоцентрическим (man-centered)». Russian Philosophy. Ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan. M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. The university of Tennessee press, 1976. P. V. Подготовленная при участии Дж. Клайна, ветерана американской философской русистики, автора английского перевода двухтомника Зеньковского, данная антология повторяет концепцию «антропоцентризма» русской философии, изложенную Зеньковским.
- (2) Об этом см.: Черников Д. И. Московское Психологическое общество в истории русской философии. Автореферат канд. дисс. М., 2008; Маслин М. А., Черников Д. Ю. Московское Психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. Вып. 2. М., 2007.
- (3) Об этом см. публикации Н. Г. Филиппенко в журнале «Христианская мысль» - современном продолжении дореволюционного журнала, издававшегося участниками киевского религиозно-философского общества с 1908 г. Зеньковский участвовал в работе общества с самого начала, был его секретарем еще в свою бытность студентом Киевского университета св. Владимира, а с 1910 г. стал его председателем. (Филиппенко Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908 – 1918/1919): эскизы к истории // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Киев, 2005, № II; Филиппенко Н.Г. От истории организации к истории идей: Киевское религиозно-философское общество (1908 – 1919) // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Киев, 2006. № III). Замысел написания «Истории русской философии» вызревал у Зеньковского, по его собственному признанию, начиная с 1910 г., когда он стал собирать материалы для этого исследования. Таким образом, общая «нравственная напряженность» русской философии была точно «схвачена» в монографии Зеньковского в качестве национально-своеобразной черты русской мысли.
- (4) Преподавание в Дерптском университете велось на немецком языке, там работали немецкие философы, такие как Г. Тейхмюллер, ученик Ф. А. Тренделенбурга. Непосредственным учеником Тейхмюллера был Е. А. Бобров, который вместе с А. А. Козловым, С. А. Алексеевым (Аскольдовым), Л. М. Лопатыным вошел в число последователей т. наз. «неолейбнищанского» направления русской философии, названного современным исследователем «русским метафизическим персонализмом». Об этом см.: Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007.
- (5) См.: Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке. Ульяновск, 2008.
- (6) Об этом см.: Философское содержание русских журналов начала XX века. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901-1902 гг. Библиографический указатель. Отв. ред. А. А. Ермичев. СПб., 2001; Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель. Сост. А. А. Ермичев. СПб., 2006. Второй выпуск библиографического указателя А. А. Ермичева содержит описание 4226 философских журнальных публикаций досоветского времени. Значительная их часть посвящена проблемам нравственной философии.
- (7) См. работу автора данной статьи: Гревцова Е.С. Философия культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева. Сравнительный анализ. М., Изд-во РУДН, 2002. С. 24-30.
- (8) См.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков. Исследования и материалы. М.: [Изд-во не указано], 2007.
- (9) См.: Баранец Н. Г. Философское сообщество: структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX-XX веков). Ульяновск: Изд. УлГУ, 2003. С. 106; Баранец Н. Г. О вере, репутациях и авторитетах в философии // Вопросы философии. М.: РАН, 2004. № 4.
- (10) См.: Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, Изд-во АНО, 2008.
- (11) См.: Ерыгин А. Н. Восток. Запад. Россия. (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов-на-Дону, 1993; Семеникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. М., 1994; Найдыш В. М. Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997; Шаповалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003; Гринько В. С. Философия в России: парадигмы, проблемы, решения. Кострома, 2003; Мамлеев Ю. В. Россия вечная.

- М., 2002; Чашина Ж. В. Смысложизненное решение цивилизационного вопроса. Саранск, 2003; Гачев Г. Д. Космософия России и русский логос // Ментальности народов мира. М., 2003; Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2004; Философское и культурологическое руссиеведение. Вып. 11. Ростов-на-Дону, 2006; Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии. Нижний Новгород, 1998; Горин Д. Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М., 2003; См. также: Трибуна русской мысли. Журнал православной интеллигенции. №№ 1-10, 2001-2009.
- [12] См. также другие исследования данной темы, представленные в работах С. Г. Семёновой, О. С. Пугачёва, П. В. Калитина, К. Г. Исупова и др.
- СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:
- [1] Зеньковский В.В. История русской философии. - М.: Академический Проект, Раритет. 2001.
- [2] Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология. Антология. М.: Московская духовная академия, Московский философский фонд, 1997. Т. I.
- [3] Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.
- [4] Филиппенко Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908-1918): Эскизы к истории // Христианская мысль. Киевское религиозно-философское общество. Киев, 2005. № II.
- [5] Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ "ПИЛИГРИМ", 1994.
- [6] Введенский А. И. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (Pia desideria). // Корнилов С. В. Философская школа Московской духовной академии. Калининград: [Без указания изд-ва], 2006.
- [7] Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- [8] Синеекая Ю. В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: Изд-во Института философии РАН, 2008.
- [9] Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001.
- [10] Эрн В. Ф. Время славянофильствует // Соч.. М.: Изд-во Правда, 1991.
- [11] Васильев В. В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII век. Калининград: ГП "КГТ", 2003.
- [12] Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подготовка текстов, вступ. статья Т. В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996.
- [13] Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру: Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790). Перевод и послесловие В. В. Васильева. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
- [14] Kaufmann W. A. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. N.Y.: Meridian, 1989.
- [15] Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон: Overseas Publication Interchange LTD, 1992.
- [16] Шаховской Д.И. Письма и заметки // П.Я. Чаадаев: pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 1998.
- [17] Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во Правда, 1991.
- [18] Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
- [19] Бердяев Н. И. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
- [20] О. Шпидлик Томаш. Русская идея: Иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
- [21] Варава В. В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 2005.
- [22] Янкевич В. Смерть. М.: Изд-во литературного института им. Горького А.М., 1999.

E. Grevtsova

TO THE ANTHROPOLOGIC AND EXISTENTIAL NATURE OF RUSSIAN PHILOSOPHIC THOUGHT

*Abstract:* The work is devoted to historic and philosophic analysis of existential tradition in Russian philosophic thought starting from the epoch of "philosophic arousal" (the 30s-40s of the XIX-th century) till the "Golden Age" (the beginning of the XX-th century) and further more, to the philosophy of Russian post October exteriority. In the basis of the author's conception one can find a hypothesis of the existence of inner integrity of Russian philosophy on the base of domination of existential orientation within it, which creates that "essential origin" that was defined as the result of counteraction and constant interaction of New European "ratio" and antique "Logos" by V.F. Ern. Stating out a special existential orientation of the Russian philosophy lets the author definitely interpret such a feature as "anthropologism", which after V.V. Zenkovskiy, is constantly highlighted by various authors in Russia and in the West.

*Key words:* national specifics of Russian philosophy, anthropologism, ethic-axiologic orientation, existential nature, receptivity, life meaningful trend.