

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4432021>

УДК 1 (091)

Пименов В.Ю.

Пименов Виталий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, Смоленский государственный университет. 214000, Россия, г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4. E-mail: vpim@bk.ru.

Парадоксы философской религиозности Льва Шестова

Аннотация. Статья посвящена проблеме Бога и веры в религиозно-экзистенциальной философии Льва Шестова. Религиозность для Шестова была неизбежным средством преодоления диктата Разума. Иррационализм философа был вызван его неизменной приверженностью идее свободы и безграничности человеческого творчества, не скованного рамками и ограничениями. Проблема Бога и веры у Шестова претерпевает парадоксальную эволюцию, включающую два этапа: 1) антропоцентрический, на котором явный приоритет отдается свободе человеческой воли, не связанной какими-либо ограничениями, в том числе этическими и религиозными; 2) теоцентрический, на котором свобода человеческой воли и в целом человеческое бытие ставятся в безусловный контекст божественного всемогущества.

Ключевые слова: Лев Шестов, религиозно-экзистенциальная философия, антропология, теоцентризм.

Pimenov V.Yu.

Pimenov Vitaliy Yurievich, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Smolensk State University. 214000, Russia, Smolensk, Przheval'skogo st., 4. E-mail: vpim@bk.ru.

Paradoxes of philosophical religious of Lev Shestov

Abstract. The article is devoted to the problem of God and faith in the religious-existential philosophy of Lev Shestov. Religiousness for Shestov was an inevitable means of overcoming the dictate of Reason. The philosopher's irrationalism was caused by his constant adherence to the idea of freedom and boundlessness of human creativity, not constrained by frameworks and limitations. The problem of God and faith in Shestov is undergoing a paradoxical evolution, which includes two stages: 1) anthropocentric, in which clear priority is given to the freedom of human will, not bound by any restrictions, including ethical and religious; 2) theocentric, in which the freedom of human will and human being in general are placed in the unconditional context of divine omnipotence.

Key words: Lev Shestov, religious and existential philosophy, anthropology, theocentrism.

Лев Шестов является, пожалуй, наиболее интересной и парадоксальной фигурой в блестящей плеяде столпов русского религиозного Ренессанса рубежа XIX – XX вв. С первых публикаций за ним закрепилась репутация мыслителя четкой религиозной направленности. Религиозность для Шестова была неизбежным средством пре-

одоления диктата Разума, непримиримым борцом против которого философ оставался на протяжении всей своей жизни. Иррационализм философа был вызван его неизменной приверженностью идее свободы и безграничности человеческого творчества, не скованного рамками и ограничениями.

Проблема Бога и веры у Шестова претерпевает сложную и противоречивую эволюцию, как в зеркале, отражающую его философскую эволюцию в целом. Творчество Шестова условно можно разделить на два этапа: 1) антропоцентрический, на котором явный приоритет отдается свободе человеческой воли, не связанной какими-либо ограничениями, в том числе этическими и религиозными; 2) теоцентрический, на котором свобода человеческой воли и в целом человеческое бытие ставятся в безусловный контекст божественного всемогущества.

Как объяснить эту странную расколоченность философского мировоззрения мыслителя? Изначально Шестов осознавал себя как философ-экзистенциалист, для которого проблемы свободы индивида являются доминантными, определяющими. Очевидно, что человек в каждый отдельно взятый момент своего существования находится в рамках заведомо определенных, предзаданных отношений, будь то экономические, политические, культурные и даже лингвистические. Преодоление их во имя безусловного утверждения «апофеоза беспочвенности» – основная задача, которую Шестову не суждено было выполнить. Свидетельство тому – второй этап его творчества, в котором религиозные проблемы берут верх, а персона Бога явно подминает под себя человека, чьи возможности достигают столь микроскопических размеров, что сопоставимы в обратной пропорциональности лишь с масштабностью Бога.

В своих рассуждениях Шестов исходит из того, что только в следовании своей индивидуальности, своему внутреннему миру, возвращённому самому себе путём дерзновенного самоотречения, заключается реальный способ преодоления волшебной власти культурно-исторической традиции. С этих позиций он, противопоставляя, рассматривает философию Декарта и Паскаля, живших в одно время и принадлежащих одной культуре. «Как же случилось, что два человека, которым бы полагалось принадлежать

Общему Духу и выявлять, стало быть, сущность своего времени и своего народа, говорили столь разное?» [3, с. 258]. Стремлением к проявлению собственной индивидуальности дело здесь явно не ограничивается: и Декарт, и Паскаль, безусловно, были яркими личностями. Но вот почему один остался в рамках традиционной культуры и ментальности, а другой вышел за их пределы? Чтобы ответить на этот ключевой вопрос, Шестову приходится искать объяснения вне пределов человеческого Я, трансцендировать его. И вновь он упирается в необходимость обоснования Божественного присутствия, направляющего личность мощью благодатного откровения. Поэтому, философ вынужден признать, что дерзновение Паскаля вовсе не его инициатива: «Не следует забывать, что Паскаль не так уже добровольно избрал свою судьбу. Судьба избрала его» [3, с. 291]. Под судьбой, очевидно, подразумевается воля Бога.

Как же изменяется трактовка Бога Шестовым? С одной стороны, Бог рассматривается как свидетельство возможности произвола в мире, и в этом смысле он является лишь инструментом в борьбе с разумом. Бог – то, что можно противопоставить диктату традиции: «Бога доказывать, искать Его в «истории» нельзя. Бог – воплощённый «каприз», отвергающий все гарантии» [3, с. 97].

С другой стороны, Бог представляется Шестову как живая персона, Творец мира и человека, постоянно проявляющий своё присутствие и ни на миг не прекращающий своего свободного творчества, объектом которого являются как природа, так и человек. Власть Бога над человеком безгранична, он самостоятельно определяет его судьбу: «Будут ли они [люди] хвалить Бога или хулить... всё равно решающий голос им не принадлежит» [3, с. 190]. Человек может иметь бытие только в контексте Бога и его всемогущей воли, человеческая свобода и истина также имеют смысл только в рамках Божественного: «Только «там», в слиянии с Богом, свобода, там истина,

там заветная цель наших устремлений» [3, с. 234].

Здесь явно проявляется переход Шестова с позиций отрицательной, нигилистической «свободы от», не предполагающей сколько-нибудь значимой роли Бога, на позиции контекстуальной, сущностной «свободы для», в рамках которой воля Бога абсолютизируется. Но философ разрывается между двумя противоречащими друг другу принципами: признать произвол Бога и его абсолютную аконтекстуальность означает принизить человека, признать его полную беспомощность, и в то же время ощущение невозможности преодоления истин разума, скользящих человеческую волю, заставляют Шестова обратиться за помощью к Богу.

Поэтому утверждение абсолютной власти Бога соседствует у Шестова с одновременным признанием человеческого всемогущества, наделянием человека божественными функциями. Так, философ замечает: «За пределами земного существования человеку приходится самому создавать цели и причины. И, чтобы научиться этому, человек должен испытывать... ужасное чувство оставленности. ... Нет Бога, человек предоставлен себе и только себе, человек должен сам стать Богом, т. е. всё творить из ничего, всё: и материю, и формы и даже вечные законы» [3, с. 237]. Но эта мысль не носит у Шестова самодовлеющего характера, это всего лишь способ приближения к Богу: «Почувствовавши, что нет Бога, человек постигает вдруг кошмарный ужас и дикое безумие человеческого существования и, постигши, пробуждается если не к последнему, то к предпоследнему знанию» [3, с. 151].

Тем не менее, это не разрешает мучительной для Шестова антиномии Божественного произвола и человеческой свободы. Философ пытается справиться с ней с помощью идеи диалога, взаимозависимости Бога и человека. Этот компромисс выражен созданием такого образа Бога: он «создал небо и землю и человека по своему образу и подобию... и

любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком, и даже иной раз уступает человеку в споре» [3, с. 13]. Таким образом, человек и Бог оказываются втянуты в механизмы взаимной, обратимой контекстуальности. Эта мысль, характерная для иудейского персонализма (М. Бубер), находит отклик у Шестова, приобретая предельное выражение: «...даже бытие Бога ещё, быть может, не решено. И Бог ждёт, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора. Идёт великая борьба, борьба между жизнью и смертью, между реальным и идеальным» [3, с. 153].

Чем объяснить столь категоричный переход Шестова на позиции тотальной контекстуальности? Прежде всего, это помогает Шестову чисто методологически снять антиномию теоцентризма и антропоцентризма. Кроме того, такая позиция призвана окончательно разрушить абсолютный характер истин разума и морали, которые на фоне взаимодействия двух творческих начал – Бога и человека – теряют свои задающие отношения контекста силы. Шестов пишет: «Для него [Бога] не существуют ни моральные санкции, ни разумные основания, он не нуждается, как смертные, в основании, в поддержке, в почве. Беспочвенность – основная, самая завидная и наиболее для нас непостижимая привилегия божественного. Стало быть, вся наша моральная борьба, равно как и разумные искания – раз мы признали, что Бог есть последняя цель наших стремлений – рано или поздно (скорее, конечно, поздно, очень поздно) приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума» [3, с. 226]. Таким образом, Бог и человек оказываются партнёрами, и априорное всемогущество Бога смягчается утверждением его определенной зависимости от человека.

Как видим, эта концепция, как ни стремился Шестов избежать этого, имеет своим источником рационализм. Впервые, показательна сама по себе попытка Шестова, несмотря на заявленную

им приверженность парадоксальности, решить это противоречие. Во-вторых, сам метод решения антиномии божественной и человеческой свободы носит не столько амбивалентный, сколько диалектический характер. И, в-третьих, стремление заменить рационалистическую контекстуальность религиозной представляется несколько искусственной, исключительно инструменталистской мерой. Меняя характер внутритекстуальных отношений, Шестов всё равно остаётся на почве рационализма, поскольку идея контекстуальности невозможна без детерминизма.

Неотрывность Шестова от рационалистического способа мышления сказывается и на трактовке образа Бога, который претерпевает значительную трансформацию в статье о Спинозе «Сыновья и пасынки времени». Образ Бога, представленный здесь, отличается от персоналистического, являющегося фундаментом религиозной философии Шестова. В данной статье речь идёт не о Боге как Сверхличной Персоне, Творце, а, скорее, как об идее, весьма похожей на гегелевский Абсолют, Дух времени.

Главный вопрос, который поднимает Шестов в данной статье, заключается в следующем: почему на протяжении своей жизни Спиноза дважды поменял свои философские убеждения, что заставило его, в частности, перейти с позиций человеческого волюнтаризма к провозглашению полной закрепощённости человеческой воли? По мнению Шестова, «когда Спиноза писал *Cogitata metaphysica*, его воля ещё была свободна. Когда он писал «Этику», его воля уже была закрепощена» [3, с. 271]. Произошло это не по собственной воле философа, а потому, что «ей овладела какая-то сила, которой он подчинялся с той же покорностью, с какой камень покоряется законам падения или притяжения. Не он уже говорил, а в нём, из него что-то говорило, по видимому, именно тот «дух времени», в котором Гегель видел и приветствовал движущую силу истории, или, если вы не

боитесь библейских метафор, Спиноза говорил не то, что он хотел, а что ему повелел говорить Бог» [Там же].

Отождествление «духа времени» и Бога, совпадение человеческой культурно-исторической плоскости с Божественной не является случайной оговоркой или стилистическим приёмом. Шестова по-настоящему волновал вопрос, что заставляет философа и просто обывателя думать так или иначе. Этот вопрос не был отвлечённым, он имел ярко выраженный экзистенциальный опыт собственного переживания. Шестов, как уже говорилось, на себе испытал принуждающую силу логоцентризма. Чем сильнее было это переживание, тем яростнее была борьба философа против разума и его многочисленных проявлений, тем глубже увязал он в ловушках, ими расставленных. В. В. Зеньковский одним из первых отметил эту особенность философствования Шестова: «Шестов с юных лет впитал в себя различные движения европейской культуры, – и эти движения срастались очень глубоко с его внутренними исканиями, – и именно потому критика культуры превращалась у Шестова в борьбу с самим собой» [1, с. 320].

Постепенно нарастающее чувство бессмысленности и бесперспективности борьбы с разумом и свойственной ему культурой вынуждало Шестова идти сначала на компромисс, а затем и просто капитулировать, признать своё поражение и полное бессилие. Отождествление, пока, правда, осторожное и как бы ироничное, Бога и разума в лице культуры – яркое тому свидетельство.

По мнению Шестова, сам Бог заставлял Спинозу думать именно так, а не иначе, именно Бог внушал ему ложные истины и тем самым обманывал его: «Бог послал своего пророка, чтоб он ослепил и связал людей, и чтоб связанные и слепые считали себя свободными и зрячими» [3, с. 276]. Приравняв Бога к естественной необходимости, подчинив его ей, Спиноза убивает Бога, но парадокс состоит в том, что «...он убивает Того, кого

любил больше всего в мире. И убивает по Его, божественному, свободному повелению и по собственному несвободному человеческому хотению» [Там же].

Как видим, Бог, трактуемый Шестовым как «культура», «дух времени» обладает безграничной властью над человеком и в этом смысле он свободен. Но такой Бог должен быть всё же ограничен в своих произвольных действиях самим же собой, своими установлениями, нормами и правилами точно так же, как ограничена и замкнута традиционная культура. Шестов, стремясь освободить Бога от него самого, делает отчаянную попытку вырвать время и историю из задаваемого ими контекста, сделать их дискретными и произвольными. Только в этом случае, по его мнению, философ способен получить безграничную свободу мысли, стать сверхвременным и сверхсвободным.

Таким образом, переход Шестова на религиозные теоцентрические позиции может иметь, по крайней мере, три поля интерпретации. Во-первых, Бог в его системе имеет значение лишь как орудие в борьбе с разумом. Во-вторых, отождествление Бога с «духом времени» может означать предчувствие собственного поражения в борьбе с рационализмом как стержнем традиционной культуры. В-третьих, это отождествление может иметь обратный смысл и цель: утверждение полного произвола, абсолютной свободы и аконтекстуальности Бога должно быть применено и в отношении культурно-исторического пространства, где должна произойти всесторонняя переоценка ценностей. Если все перечисленные возможности истолкования верны, то философия Льва Шестова является не просто традиционной религиозной системой, а представляет собой серьёзную и фундаментальную культурологическую доктрину.

С другой стороны, Шестов окончательно утверждается в том представлении о Боге, которое было заявлено в статье о Спинозе «Сыновья и пасынки времени». В ней, повторимся, проводилась скрытая аналогия между Богом и той системой культурно-исторических координат, которым принадлежали мышление и человеческая сущность Спинозы. В одной из последних книг Шестова «Киргегард и экзистенциальная философия» эта мысль уже доминирует. Шестов пишет: «Бог единственный источник всего: перед его волею склоняются и падают ниц все вечные истины и все законы морали потому, что Бог хочет, – добро есть добро. Потому, что Он хочет, – истина есть истина» [2, с. 805]. Эти определения верны и в отношении культурно-исторической среды обитания человека. Шестов неоднократно указывает на то, что человек был заранее обречён на грехопадение и последующее пребывание во власти Необходимости. Например, он замечает, что «змею было дано парализовать и усыпить волю человека». В другом месте вообще утверждается, что это не человек, а Бог совершил грехопадение, вкусив от дерева познания добра и зла, «по воле Бога человек поддался соблазну и утерял свободу» [Там же]. Утверждая этот парадокс, Шестов, безусловно, хочет подчеркнуть изменчивость и парадоксальность Бога. С другой стороны, если рассматривать Бога как псевдоним Культуры, то требования парадоксальности, изменчивости и абсурдности предъявляются им к Культуре. По мнению Шестова, Культура должна перестать оставаться застывшей и догматичной. А это уже вполне по силам человеку. По крайней мере, он должен к этому стремиться, сделать хотя бы одно «движение веры».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Париж, 1989.
2. Шестов Л.И. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. М., 2000.

-
3. Шестов Л.И. На весах Иова // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1993.

REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Zen'kovskij V.V. Istorija ruskoj filosofii. T. 2. Parizh, 1989.
2. Shestov L.I. Kirgegard i jekzistencial'naja filosofija // Shestov L. I. Apofeoz bes-pochvennosti. M., 2000.
3. Shestov L.I. Na vesah Iova // Sochinenija v 2-h t. T. 2. M., 1993.

Поступила в редакцию 23.12.2020.

Принята к публикации 29.12.2020.

Для цитирования:

Пименов В.Ю. Парадоксы философской религиозности Льва Шестова // Гуманитарный научный вестник. 2020. №12. С. 33-38. URL: <http://naukavestnik.ru/doc/2020/12/PimenovP.pdf>