

УДК 1(091)

В.А.МОИСЕЕВ

## САМОКРИТИКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.ШЕСТОВА

Особое место в истории русской религиозно-философской мысли второй половины XIX начала XX вв. принадлежит творчеству Л.Шестова. Оно отличается противоречивостью. Находясь в русле того типа философского мышления, которое по определению обосновывает религиозное мироощущение и, опираясь на принятую в этой традиции мистическую презумпцию, он оказывается в ситуации радикального противостояния данной традиции. Суть последней резюмировалась русским мыслителем С.Л.Франком в ее определении как философии "Мы" [1, с. 89-90]. У Л.Шестова место безликого массовидного "всемства" занимает философия "одинокое Я".

Шестовская антропология, базируясь на тех же архетипических предпосылках древнеславянского "со-бытия" (совместного бытия) и средневековой православной соборности, которые лежат в основаниях русской религиозной философии, демонстрировала собой критику нивелированного представления о человеке. Нетрадиционность Л.Шестова для русского религиозно-философского сознания состоит в персонификации им человеческого бытия. В его понимании человека не следует представлять как одну из статистических единиц всецело подчиненную некой надындивидуальной целостности.

Указанная особенность философского творчества Л.Шестова позволила Н.А.Бердяеву квалифицировать его как философа вне времени и вне русской религиозно-философской традиции. Шестовское философское обоснование достоинства отдельной человеческой личности, несопоставимое, по-видимому, с основными постулатами этой традиции, давало основание для такой оценки. Н.А.Бердяев пишет в "Русской идее": "Пленяет в нем (Л.Шестове – В.М.) независимость мысли; он никогда не принадлежал ни к каким течениям, не подвергался влиянию духа времени. Он стоял в стороне от основного руслу русской мысли" [2, с. 251]. Позже Н.А.Бердяев более содержательно оценивал роль Л.Шестова в русской культуре: "Шестова я считаю... очень значительным симптомом двойственности современной культуры" [3, с. 3]. В полной мере эту оценку можно отнести к самому Н.Бердяеву и некоторым другим русским мыслителям того времени. В этом смысле Л.Шестов инициировал рефлексии Н.А.Бердяева по поводу идеи человеческого творчества.

Н.А.Бердяев верно зафиксировал двойственность философской позиции Л.Шестова как симптом двойственности современной им культуры. В своем анализе Н.А.Бердяев не шел дальше культурных предпосылок шестовской философии, посчитав феномен духовного творчества самодостаточным. Однако двойственностью были отмечены общественно-экономические условия России второй половины XIX – начала XX столетия. Это было время отмены крепостного права, хотя при этом широко практиковалась система долгового рабства, т.е. сохранялись одни и те же потребности и воззрения при изменившихся условиях. Это было время динамичной капитализации России, роста торговли, ведущих к возникновению иных потребностей и интересов. Экономическая самостоятельность индивида в России второй половины XIX столетия не находила адекватных форм его политического и духовного самоопределения и долго мирилась со старыми обычаями и учреждениями, сохранявшими свое существование. В мистифицированной форме философия Л.Шестова как раз и отразила собой эту двойственность исторического бытия России: ее многоукладной экономики с недемократи-

ческой формой правления, ее сильного традиционалистского сознания и появившегося национального и интернационального интереса, предполагающего самостоятельно мыслящую личность.

Нетрадиционное внимание к человеческому фактору, хотя и не так радикально заявленному, как у Л.Шестова, проявлял уже Вл.С.Соловьев. Его идею "богочеловечества" также можно интерпретировать как симптом поляризации русской культуры, в основе которой лежала начинавшаяся модернизация хозяйственной жизни, повлекшая за собой углубление социального многообразия, повышение статуса человека. В этом же русле шла разработка Н.А.Бердяевым идеи о необходимости человека для Бога в деле их равномогущего сотрудничества. Это являлось несомненной ревизией православного миропонимания в пользу нового взгляда на положение человека, выведение его из-под опеки церкви. Таким образом, религиозно-философская мысль не только обосновывала религиозные устои, но и исподволь вела к их разрушению. Она откликнулась на динамику общественного бытия созданием концепций, в которых человеческое начало приобретало нетрадиционное для русского духовного строя значение и смысл.

Поэтому шестовское философское творчество находилось вполне в основном русле исканий русской религиозной философии. Ему присущи характерные черты этого стиля философствования. Такие, например, как преобладание нравственного компонента над интеллектуальным и склонность, в связи с этим, к этическому пафосу, замещающему философскую рефлексию, приоритет художественной интуиции над дискурсивным мышлением, антирационализм, антисистематизм, мистицизм и другие.

Особенность этой философской традиции состоит в том, что ее характерные черты предполагают неопределенно расширительное толкование. Л.Шестов доводит до логического завершения иррационалистические интенции русского религиозно-философского сознания. При этом типичное недоверие последнего к рассудочному мышлению превращается в трудах Л.Шестова в настоящую критику русского разума, и, тем самым, в его самокритику. В лице Л.Шестова религиозная философия демонстрирует воинствующий агностицизм, радикальное отрицание рационального обоснования феноменов культуры. Тем самым еще раз подчеркивается факт архетипической предпосылочности русского менталитета. Его неприятие к теоретической аргументации было унаследовано из византийского православия, в котором одержала победу антифилософская, антиинтеллектуальная тенденция. Антиподом шестовского иррационализма стали проявления рационализированных интенций разума, будь то научно-теоретические концепции, построения философского рационализма или рационального богословия.

Отклик на радикальный иррационализм Л.Шестова обнаружил религиозно-философскую корпоративность. Ни православная, ни самобытная русская философская мысль не допускала таких крайних выводов, не проявляла интереса к реформированию или самокритике. Сказывался вековой консерватизм русской православной церкви, застывшей в византийском облике. Ее идеология издавна утверждалась приемами псевдорационализма и начетничества. Один из авторов религиозного издания "Вестник РХД" В.Зелинский "аргументировал" свое неприятие шестовской враждебности разуму напоминанием о том, что Писание исполнено прославлением Премудрости и Разума [4, с. 13].

Специальной статьей по поводу шестовской "ненависти" к разуму откликнулся С.Н.Булгаков. Он посвятил ее анализу религиозной компетентности Л.Шестова и его своеобразной ссылке на тексты св. Писания в качестве довода о невозможности какой-либо опоры на разум в целях утверждения добра в мире. Антиинтеллектуализм шестовской позиции С.Н.Булгаков квалифицировал как воинствующий

агностицизм и радикальный фидеизм, одинаково несовместимые с откровением веры. "Откровением веры дается ведение, которое раскрывается далее в мысли, в богословии, в религиозной философии. И библейскому откровению веры совершенно не соответствует тот воинствующий агностицизм, для которого всякое вообще знание как таковое есть грех..." [5, с. 531]. Л.Шестовым, заключает С.Н.Булгаков, не было воспринято библейское мировоззрение, поэтому оно им произвольно истолковывалось, не замечая в нём главного – самого Христа.

Однако антирационализм, нашедший столь крайнее воплощение в философских построениях Л.Шестова, был заложен в архетипах православной ветви христианства, чуждавшейся древнегреческой философской классики. Поэтому С.Н.Булгаков в своей критике оказывается прав лишь относительно конкретного содержания толкования Л.Шестовым текстов Св. Писания. А по сути библейское откровение веры, однозначное следование формуле "уверю, чтобы уразуметь", не противоречит тертуллиановскому "верую, ибо абсурдно". Л.Шестов, таким образом, следует основным постулатам русской религиозной философии. Она в своем обосновании религиозного мировоззрения не подвергала сомнению критериальное превосходство истин откровенной веры над рациональными процедурами мышления.

Ценностная природа мировоззрения не дает четкого критерия последовательно-го размежевания истин веры и истин разума. Оба мыслителя, расходясь в вербальной интерпретации библейского мировоззрения, оказываются в русле моральной антропологии. При этом Л.Шестов, при всей некорректности в следовании букве Св. Писания, остается ближе к религиозным средствам оправдания и защиты человека. Тогда как С.Н.Булгаков в своем известном учении о Софии воспроизводит натуралистические архетипы античного и древнеславянского представления о женском божестве как покровителе плодородия земли, браков, домашнего ремесла, что ведет к снижению идеи святости, приобретенной религиозным мироощущением.

Религиозно-философские искания Л.Шестова были навеяны современными ему общественными изменениями, повышением в хозяйственной жизни роли частного интереса. Однако он не рефлексировал по поводу общественного бытия в поисках средств достижения условий жизни достойной человека. Цель его антропологии оставалась в русле традиционной созерцательности, духовной автаркии. Она преследовала метафизическое восстановление онтологического достоинства человека. Безусловный приоритет духовных притязаний, который присущ шестовскому миропониманию, допускал неограниченный ряд средств воплощения абсолютной справедливости. Отсюда, вызвавшая резкую критику русских мыслителей, неординарность приемов аргументации Л.Шестовым признания за каждым отдельным человеком свободы от всякой необходимости. Но и здесь шестовская мысль следует архитектурно предпосланной традиции русской духовной культуры. Рефлектируя по поводу этой самобытной традиции, Н.А.Бердяев приходит к выводу: "Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности [6, с. 44]. Пафос религиозно-философских исканий Л.Шестова и сопряженный с ними крайний антирационализм арсенала духовных средств реабилитации человека отнюдь не стали антиподом мыслительных процедур религиозной философии. Напротив, своим апофеозом "беспочвенности", т.е. отрицанием значения всяких рассудочных конструкций, с их законами и категориально-понятийным аппаратом, он обнаруживал тот древнеславянский анимизм и средневековый православный антиинтеллектуализм, которые веками формировали русскую этническую культуру и сознание.

Шестовская опора на чувственно-мистические приемы непосредственного овладения действительностью как раз и выявляет свою преобладающую

принадлежность данной культуре и сознанию. В этом культурно-психологическом контексте находилась и русская религиозно-философская мысль. Сложившаяся мистико-созерцательная парадигма затрудняла формирование в ней теоретических форм рефлексии над своими мировоззренческими, культурно-историческими основаниями. Рационализация познавательных средств представлялась в ней неким фальсифицирующим барьером на пути непосредственного осмысления истины. Истина приобретала смысл в аксиологическом контексте, который не может быть редуцирован к рационализированным интенциям разума с их категориально-понятийным рядом. Логический аппарат рассудочного мышления, считал Л.Шестов, незаконно растягивает горизонт познания. Это приводит "к иллюзиям, и для полного ознакомления с предметом нужно подойти к нему поближе, прикоснуться, ощупать его, осмотреть его сверху, снизу, со всех сторон" [7, с. 127-128].

Экспликация русским мыслителем древнеславянского архетипа родственности человека миру, религиозного понимания их "слиянности", сопричастности здесь несомненна. Познание вещи возникает, согласно Л.Шестову, по поводу запросов "нашего сердца". Оно возможно только в "опыте адогматического мышления", который, по замыслу мыслителя, призван устранить всякого рода рационализированные опосредования разума в духовном взаимоотношении человека с бытием, созданы ли они богословием, философией или наукой. "Опыт адогматического мышления" исходил из возможности ничем не опосредованной, мистической оставленности человека наедине с бытием.

Современные исследователи творчества Л.Шестова отмечают принципиальное единство постулатов, на которые оно опирается и мистической презумпцией русской религиозной философии в целом. Так, Л.М.Морева считает, что Л.Шестов воспринял "... столь характерное для русской философии чувство некоторой настороженности к известным чрезмерностям абстрактно-упорядочивающих претензий всякого теоретизма, проще говоря... пафос радикальной критики разума" [8, с. 18]. Таким образом, Л.Шестов не нарушил принципа недоверия русской философии к разуму, в опровержении разума он недопустимо высказался о нем. Тот же Н.А.Бердяев, отказывавший русскому народу в культуре и дисциплинированности мышления, недостаточности у него научной и философской форм дискурса, говорил о возможности познания не иначе как "совокупностью духовных сил", в которой воля и чувство соединяются с разумом.

Л.Шестов договаривает до конца принцип антиинтеллектуализма исторически сложившийся в русской религиозно-мировоззренческой традиции. Он нарушает гармонию "совокупности духовных сил" прямой негацией ее рациональной составляющей. Разум при этом не просто устраняется Л.Шестовым как средство познавательного арсенала. Логическим завершением русского мифорелигиозного миропонимания становится замена им разума его духовным антиподом: мизологичностью, т.е. ненавистью к разуму. На место гносеологии он ставит инстинкт действительности, который становится непосредственным жизненно-практическим критерием истинности человеческой экзистенции. Осуществляемая русским мыслителем деструкция всякого рационального дискурса, необычная даже для ортодоксального богословия, была, тем не менее, иницирована религиозно-этическим пафосом безмерного сострадания человеку. Причины утраты человеческого совершенства он усматривал не столько в допускаемой свободой злой воле человека, сколько в рационально-нивелирующем объяснении бытия каждой отдельной личности. Несмотря на свой иррационализм, Л.Шестов вполне рационалистически аргументирует необходимость разрушения разума и замены его ничем не ограниченной верой. В этом парадоксальном обосновании иррационального положения рациональными средствами заключается один из

моментов отрицания русской религиозно-философской традиции. Шестовская интеллектуализация данной традиции явилась ее самокритикой, мизологичность оказывалась пронизанной мудростью, препятствующей пониманию статуса таким образом доказываемой веры.

Нетрадиционная интерпретация Л.Шестовым принципа персонализма также является той философской новизной, которая стала критикой русского религиозно-философского сознания. Последнему было присуще такое понимание персоналистического начала, которое оно унаследовало из православной традиции. Эта традиция, в свою очередь формировалась учениями восточных отцов церкви, вектор религиозной мысли которых был ориентирован не на проблемы христианского индивидуума, а, прежде всего, на отвлеченные проблемы онтологии и богословия. Помимо этого, византийское православие изначально служило идеологическим инструментом апологии централизованной государственной власти. Таким образом, в русском религиозном сознании складывались архетипы целостности, соборного всеединства. Древнеславянские механизмы родоплеменной консолидации в "Мы" получали в православии универсальное значение.

В исторической перспективе такие духовные ориентации, в основе которых лежал принцип холизма, блокировали путь реформационной модернизации православия, обнаруживая склонность к тоталитарным мировоззрениям. Абсолютистская государственность и устойчивые, из века в век повторяющиеся, формы хозяйственной жизни вели к упорному консерватизму. Персоналистическое начало нивелировалось во "всемстве", в безличном статистическом ряде, способствуя укреплению тоталитарной государственности и тоталитарного лидерства. В духовной жизни сугубо индивидуальные переживания толковались как духовная анархия, ведущая к коллизии с предданными, надындивидуальными принципами мироустроения. В исторической реальности это вело к тому, что Россия не считалась с отдельным человеком и не считала людей. Православная социально-политическая мысль до сих пор демонстрирует антидемократические тенденции, а права человека представляет как абсолютизацию индивидуализма свойственную западному менталитету и исторически чуждую русскому религиозному и национальному самосознанию.

Между тем происходившее в России на протяжении XIX века пробуждение общественной воли, отмена крепостного права, капитализация экономики инициировали становление гражданского общества. Общественная мысль откликнулась на бытийственную трансформацию многообразием описательных и проективных моделей, вызванных потребностью самоидентификации в новых исторических условиях. Одна из них была связана с осмыслением значения отдельной человеческой личности. Следует напомнить, что предшественниками отечественного этического персонализма были масоны петровской эпохи, которые вырабатывали нравственный идеал личности в противовопоставлении его деспотизму. Ранняя социальная мысль, в лице А.И.Герцена, видела опасность деперсонализации в едином мировом законе, как он постулировал Гегелем в его философии истории. Социализм, в представлении А.И.Герцена, должен быть индивидуалистическим, персоналистическим. В русской религиозной философии Вл.С.Соловьев показал значение индивидуального, многого, которые необходимым образом входят в определение истины как сущего "все-единого". В.В.Розанова возмущало декларируемое православной церковью общее и безразличное вселенское добро, обходящее стороной каждого отдельного, нового в веках человека. А.П.Чехов отвергал всеобщий смысл жизни, считая по-своему осмысленной жизнь каждого отдельного существа. Л.Шестов, по-видимому, находится в русле исканий общественной и литературной мысли. Своей философией он утверждает непререкаемую самоценность и уникальность человеческой личности.

Он ссылается на опыт личного мироощущения Ф.М.Достоевского, который выражал его во фразе: “я выпал из всемирности”, означавшей непринадлежность мыслителя к тотальной однородности “все – мы”.

Вместе с тем персонализм российской социологии и религиозной философии был обусловлен традиционным для славянского духовного строя приоритетом единого и всеобъемлющего бытия. Так, множественная единичность “всего” у Вл.С.Соловьева обесмысливается в своей автономии и автократии и распадается вне синтезирующего его органичного “единства”. В персоналистическом социализме А.И.Герцена также главенствует общинное начало. Познавательные процедуры религиозной философии исключали автономию познающего субъекта. В данной философии-философии “Мы” – вещь не могла являться “мне”, она являлась только “нам”. Л.Шестов создает свою “философию одиночества” как будто в традиционном контексте философии общения. По-видимому, он следует тем же самым прафеноменам, которые стали основанием синтетического характера религиозной “мы-философии”.

Однако шестовский персонализм, преследуя прагматику индивидуального “дела” обнаруживает свою несопоставимость с основными принципами религиозно-философской традиции. Ее постулат о непосредственной сопричастности человека превосходящему его бытию Л.Шестов трансформирует в представление о соизмеримости человека вселенскому и историческому бытию. Здесь русский мыслитель критичен по отношению к русской философии, к религиозному канону вообще. Такую степень пластичности, “податливости” окружающего мира предполагало мифологическое мышление. Шестовскому миропониманию в истории мировоззренческих парадигм соответствует также античная философская мысль, и в ней ее классический постнатурфилософский период, представленный индивидуалистическим субъективизмом софистов, которые также стремились решить проблемы человеческого бытия посредством иллюзорного превосходства над миром.

Л.Шестов тем самым отвергал критерий старшинства бытия, разрушая вместе с тем онтологическую опору русского религиозно-философского мировоззрения. Преследуя религиозную цель воплощения абсолютного добра в обновленном мире путем метафизического восстановления онтологического достоинства человека, русский мыслитель обратился к средствам языческой мифологии и философии. И та, и другая предполагали мыслительное превосходство над объективными обстоятельствами. Первая посредством анимистических представлений о них, вторая позволяла игнорировать мир путем агностического обособления от него и ухода в свой одинокий интеллектуальный мир.

Время философского становления Л.Шестова характерно поиском национальной самоидентификации. Для создания “философии одиночества” в славянской социальной и духовной истории не оказывалось прямых предпосылок. Тем не менее, именно в традициях русского духовного строя он находил опору философии “Я”. Внеациональность, внелогичность и внесистемность русской религиозной философии заключали в себе момент агностицизма. Л.Шестов углубил его. И в философии “Мы”, и в философии “Я” агностицизм не замыкался на теоретико-познавательные задачи. Агностический барьер в отношении действительного мира с его непреложными законами служил предварительным условием решения русскими мыслителями этических проблем. Философская рефлексия при этом уступала место художественной интуиции.

Воинствующий агностицизм Л.Шестова преследует цель моральной антроподицеи. Его занимает проблема незащитности человека перед экспансией злой воли. Но источником злой воли он считает не свободу человека, как это принято в религиозной антропологии, но исключительно рационализированные интенции разума. Однозначно трактуемый Л.Шестовым антирационализм лишает

человека свободы воли. Религиозное мировоззрение было более внимательным к иррациональным глубинам тонко сбалансированной человеческой психики, признавая за человеческой персоной свободу выбора в следовании пороку или добродетели. Отрицание свободы выбора означало бы отрицание неопределенности каждого отдельного человеческого выбора, свободного предпочтения им того или иного решения. Такого рода предопределенность не была бы свободой выбора. Грехопадение, согласно религиозному мировоззрению, совершает духовно свободный человек. Фатальное следование долгу делает необъяснимым грехопадение, разрушая основы религиозного миропонимания.

Л.Шестова можно квалифицировать как последнего русского философа и первого противника русской религиозной философии. В нем русский традиционный разум подвергает себя самокритике. Своими трудами русский мыслитель демонстрирует то "незнание меры и впадение в крайности", которые отмечал в русском мировоззрении Н.А.Бердяев. Как религиозный философ Л.Шестов отдает предпочтение вере, как оппонент религиозной философии утверждает в качестве особого критерия ничем не обоснованную веру. Он заменяет принятую в христианстве формулу "уверуй, чтобы уразуметь" особым пониманием веры как абсолютного антипода разума. Согласно Л.Шестову вера самодостаточна и самоценна, ей претит всякое аналитическое суждение о ней, она недоступна никакому понятийному оформлению. Какое-либо уразумение веры есть ее подлог, ведущий к примирению со злом. Поэтому мудрецу Л.Шестов противопоставляет мизологоса, т.е. ненавидящего разум. Рациональное мышление, утверждает он, человек создал в моральном бессилии перед мировым злом для того, чтобы, объяснив его как закон и необходимость, смириться с ним.

Русский мыслитель в своем крайнем иррационализме сужает сферу источников происхождения зла как она представлена в религиозном сознании. Единственный исток мирового зла для него это искушение разумом, вселившим в первых людей веру в закон, в необходимость природного и социального порядка. Однако отмежевание Л.Шестова от всякого объективизма, даже религиозного толка и создание им представления о ничем не обоснованной вере, выводит его философскую антропологию за рамки русской религиозно-философской традиции. Его взгляды о подчиненности мира человеку навеяны архетипами древнеславянской картины мира, предполагающей безмерную пластичность окружающей природы, которую предок осваивал в магической практике. Непосредственным побудительным мотивом его "философии одиночества" стала современная ему трансформация традиционного уклада экономики, и связанных с ней институционально-политических оформлений, а также дифференциация архаичного сознания, которые потребовали нетрадиционных процедур национальной самоидентификации.

Л.Шестов откликнулся на изменения общественного бытия построением умозрительной философской конструкции, которая позволяла ему подвергнуть субъективному отрицанию все общезначимое, общепринятое, а потому неиндивидуальное. Общеобязательное, по Л.Шестову, это продукт рациональной сферы сознания, которое конструирует мир сущностей и тем самым удваивает мир. Произвольно созданный дуализм миров, считает он, стал уловкой разума, принятой для компромисса со злом и потому разум должен быть осмыслен в своей негативно-моральной роли оправдания зла.

Экзистенциальная философия, согласно Л.Шестову, призвана выявить несостоятельность научных, философских и богословских рационалистических построений, созданных для объяснения и оправдания мирового зла посредством фабрикуемых ими законов и ссылкой на некие внеличностные необходимости. Это спекулятивное, по мнению русского мыслителя, философствование есть

продукт догматического мышления, конструирующего "последние истины", которые унифицируют индивидуальные сознания и ведут к деперсонализации личности. Предприняв опыт адогматического, как он его называет, мышления, Л.Шестов утверждает нечто принципиально несовместимое с русской религиозно-философской традицией. "Истин столько, сколько людей на свете" [9, с. 164] – делает он экзистенциальный вывод, противоположный одновременно и рационалистическим процедурам обобщения, и принципу соборности, которые ведут к нивелированию человеческой личности во "всемстве".

Общеобязательность, навязываемая рационализмом, считает Л.Шестов, приучила человека смотреть вместе со всеми, подчиняться единому объяснению зла как неизбежной необходимости и примиряться с ним. Отрицая общезначимость рационалистических объяснительных процедур он противопоставляет им свою философию непосредственности. "Умозрительная философия "объясняет" зло, – утверждает мыслитель о недостоверности рационального знания, – но объясненное зло не только сохраняется, не только остается злом, оно оправдывается в своей необходимости. Зло нельзя объяснять, зло нельзя принимать и договариваться с ним, как нельзя принимать грех и договариваться с грехом: зло можно только истреблять" [10, с. 231]. Парадоксальным образом Л.Шестов, создавая свой вариант экзистенциальной философии, одним из постулатов которой является человеческая свобода выбора, лишает человека даже свободы, предполагаемой религиозным мировоззрением. Он не говорит ни о свободе выбора между добродетелью и пороком, ни о греховности себялюбия и самоволия, ни об изоморфности "внутреннего человека" Богу, ни о Богопознании или познания собственной души, ни о самой сути религии, заключающейся в уподоблении Тому, Кого почитаешь. Весь свой критический пафос Л.Шестов сосредоточил на агностическом опровержении разума.

Реконструкция духовных и бытийных предпосылок шестовской экзистенциальной философии позволяет предположить за его агностическим непризнанием разума симптом с одной стороны, существенных социально-экономических изменений и "пробуждения общественной воли", а с другой – ангажированность тысячелетней традицией русской духовной созерцательности и гипостазирование в ней силы слова. Последнее означало ожидание буквального воплощения метафорических построений в жизнь. Агностицизм был избран Л.Шестовым в качестве средства освобождения человеческой личности от знания природной и социальной необходимости, которое подавляет ее жизненную энергию. Библейские сюжеты и религиозно-нравственная терминология служат мыслителю лишь традиционным духовным фоном его философских попыток указать пути восстановления онтологического достоинства человека. Человек, по мнению Л.Шестова, утратил онтологическую силу для распознавания и истребления зла и утверждения абсолютного добра потому, что он дезориентирован разумом, обретенным в результате греховного акта – гносеологического падения.

Таким образом, шестовская философия, вуалируя свою апологию индивидуализма приемлемыми для религиозного сознания формами, оказывается в прямом противоречии с традиционными для России процедурами этнической и религиозной самоидентификации, осуществляемой через принадлежность к сверхиндивидуальному "Мы". Шестовский индивид представляется самостоятельным не только вне консультативного посредничества церкви, он самодостаточен и вне самой религиозной ориентации в мире. В шестовской философской антропологии права государства на человека превалируют над правами на него церкви. Творчество Л.Шестова являлось философской новизной для истории российской духовности и, имея в ней свои архетипические предпосылки, обна-

руживает, вместе с тем, известную параллель с историей западноевропейской Реформации, с возникновением в эту эпоху индивидуалистической и трудовой этики протестантизма, с которой западная социология связывает происхождение капитализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Франк С.Л.** Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. – 1990. – № 5. – С.89-90.
2. **Бердяев Н.А.** Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С.528.
3. **Бердяев Н.А.** Рецензия на книги Льва Шестова "Достоевский и Ницше" и "Апофеоз беспочвенности" // Л.Шестов Соч. в 2 томах. – М., 1993. – Т.1. – С.669.
4. **Зелинский В.** Великий молчальник // Л.Шестов Соч. в 2 томах. – М., 1993. – Т.1. – С.669.
5. **Булгаков С.Н.** Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И.Шестова // Соч. в 2 томах. – М., 1993. – Т.1. – С.605.
6. **Бердяев Н.А.** Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С.528.
7. **Шестов Л.** Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. – Ленингр., 1991. – С.216.
8. **Морева Л.М.** Лев Шестов. – Ленингр., 1991. – С.88.
9. **Шестов Л.** Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. – Ленингр., 1991. – С.216.
10. **Шестов Л.** Киргегард и экзистенциальная философия / Глас вопиющего в пустыне/. – М., 1992. – С.303.

SUMMARY

*The article puts forward the thesis, that creative work of Russian thinker L. Shestov became a self-criticism of Russian religious-philosophical tradition. Developing the main principles of this tradition he comes to its negation by that fact, that he substitutes the philosophy of general "We" for the philosophy of individual "I". Philosophical work of L. Shestov became the symptom of social-economical differentiation of Russia in the second half of the 19<sup>th</sup> and at the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries, the sign of duality of its ethnonational culture.*