

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

(Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Министерством образования РФ, грант по фундаментальным исследованиям в области гуманитарных наук № Г02 1.1-220)

В статье освещаются основные источники экзистенциализма и анализируются его основные принципы. Автор показывает, что основным направлением русской философии начала XX века является интерес к конкретной человеческой личности, которая в русском экзистенциализме есть абсолютное основание всего сущего. В статье анализируются философские концепции наиболее известных представителей русского экзистенциализма — Л. Шестова, Н. Бердяева, С. Франка, И. Ильина.

Рождение экзистенциализма было связано с радикальной критикой классической (рационалистической) традиции в понимании человека. Эта критика началась еще в середине XIX века и достигла апогея в творчестве философских новаторов — С. Кьеркегора, Ф. Достоевского и Ф. Ницше.

Эта критика была направлена прежде всего против пренебрежения отдельной личностью и ее судьбой в мире. Человек в классических системах новоевропейского рационализма понимается как нечто сущностно определенное только в своей *всеобщности*, а не единичности. Понять и объяснить человека, с точки зрения классической философии, это значит описать его всеобщую сущность, дать характеристику основных составляющих всеобщей сущности человека:

человек — это «познавательная способность», «воля», «разум» и т. п. Но конкретного человека гораздо меньше волнуют проблемы всеобщей «воли» и всеобщего «разума», чем проблемы его собственного индивидуального существования. Зачем ему нужна философия, которая утверждает, что его личные жизненные проблемы — это несущественная «рябь» на поверхности «мыслящей субстанции» или которая убеждает его, что познание мира есть для него важнейшая форма его бытия, долженствующая заслонить все остальное?

Именно поэтому новая эпоха начинается с «бунта» простого человека против такой философии. Этот бунт особенно наглядно изображается Достоевским. Особенно выразительны в этой связи рассуждения «подпольного человека» из

повести «Записки из подполья». «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, — утверждает «подпольный человек», — если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен... есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз, и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле... потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность»¹.

В связи с этой же мыслью Кьеркегор постоянно возвращается к своему любимому персонажу — библейскому Иову. Вопреки здравому смыслу и рациональным убеждениям «знающих людей» Иов отказывался признать свои страдания и потери неизбежными и необходимыми в рамках закономерного целого мироздания.

Такой же точно «бунт» против обстоятельств, «здравого смысла» и философии, которая обосновывает этот «здравый смысл» и принуждает человека жить «как все», «как принято», можно найти и у Ницше. Особенно выразительно эта тема звучит в его ранних работах. Утверждая, что каждый человек является абсолютно уникальным существом,

Ницше настаивает на том, что эта уникальность является, по существу, только заданной, а не данной, личность призвана к тому, чтобы всю свою жизнь посвятить раскрытию своего внутреннего неповторимого содержания, своей уникальности. «В сущности,— пишет Ницше,— каждый человек хорошо знает, что он живет на свете только один раз, что он есть нечто единственное и что даже редчайший случай не сольет уже вторично столь дивнопестрое многообразие в то единство, которое составляет его личность; он это знает, но скрывает, как нечистую совесть, — почему? Из страха перед соседом, который требует условности и сам прячется за нее... Одни лишь художники ненавидят это небрежное щеголяние в чужих манерах и надетых на себя мнениях и обнажают тайну, злую совесть каждого, — положение, что каждый человек есть однажды случающееся чудо...»². Главная проблема нашего существования в том, что мы подчиняемся общепринятому, живем в соответствии с всеобщими нормами и требованиями среды и тем самым теряем свою уникальность, то есть *теряем себя*; «никто не осмеливается проявить свою личность, но каждый носит маску или образованного человека, или ученого, или поэта, или политика»³.

Подобно Достоевскому, Ницше считает, что абсолютность личности проявляется через ее способность говорить решительное «нет!» несовершенству и неправде мира, через способность находить в себе идеал совершенства и правды,— пусть даже только «иллюзорный», но принимаемый *безусловно* и *абсолютно*, наперекор грубой фактичности мира явлений. «Так например,— пишет Ницше,— тот факт, что Рафаэль должен был умереть, едва достигнув 36 лет, оскорбляет наше нравственное чувство: существо, подобное Рафаэлю, не должно умирать... Сколь немногие из живущих имеют вообще право жить, когда такие люди умирают! Что живы многие и что

тех немногих уже нет в живых, это — только грубая истина, то есть непоправимая глупость, неуклюжее «так уж заведено», противопоставленное моральному «этого не должно было быть». Да, противопоставленное моральному! Ибо о какой бы добродетели мы ни говорили — о справедливости, о великодушии, о храбрости, о мудрости и сострадании человека, — везде он добродетелен потому, что он восстает против этой слепой власти фактов, против тирании действительного и подчиняется при этом законам, которые не тождественны с законами исторических приливов и отливов»⁴. Эти слова почти не требуют комментария, настолько они похожи на слова героев Достоевского, выступающих против «тирании действительности», — например, на «бунт» Ивана Карамазова. И вывод, к которому приходит Ницше, ничем не отличается от вывода «бунта» Ивана — это доказательство абсолютности отдельного человека, его центрального положения в реальности. «Личность и мировой процесс! — восклицает Ницше. — Мировой процесс и личность земной блохи! Когда же мы наконец устанем вечно повторять эту гиперболу из гипербол, твердить это выражение: “Мир, мир, мир”, в то время как по совести каждый из нас должен был бы лишь повторять: “Человек, человек, человек!”»⁵.

Эта тема стала одной из самых характерных в экзистенциализме. Очень характерное ее проведение мы находим уже в ранних работах Льва Шестова. Он в этом смысле оказался первым, кто подхватил эту тему у Достоевского и Ницше и развил ее в сторону экзистенциальной философии Кьеркегора. Уже в первой своей крупной работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Шестов формулирует ту основную дилемму, вокруг которой будут концентрироваться все его последующие размышления. Он рассматривает трагическую случайность: человек шел по улице, и ему на голову упал кирпич и сделал его калекой, раз-

рушил всю его жизнь. Каждый, кто узнает об этом событии, скажет: человека, конечно, жалко, но ничего поделать нельзя, так уж устроен мир, камни всегда падают и будут падать, не считаясь с желаниями и надеждами людей, и нужно с этим смириться. «Человек живет или не живет, радуется или страдает, падает или возвышается — все это лишь поверхность, видимость явлений: сущность же их — падение камня. Отсюда общий вывод: жизнь, внутренняя жизнь человека есть, по существу своему, нечто совершенно случайное. И это тем прочнее устанавливается, чем большие завоевания делает наука»⁶. Правильно ли это воззрение? — задается вопросом Шестов, — можно ли считать закон падения камня более существенным и важным, чем жизнь человека?

Уже первое его сочинение посвящено доказательству того, что указанная точка зрения, восторжествовавшая в нашем отношении к бытию и использующая для своего обоснования всю мощь современной науки, не является единственно возможной, что ей противостоит гораздо более глубокий подход к жизни, и только в рамках этого второго подхода можно увидеть истинно главное в человеке, не превращая его в механизм, подчиненный всеобщим законам природы. Этот подход Шестов находит в творчестве Шекспира.

Отвергая все интерпретации творчества Шекспира, сводящие смысл его трагедий к пропаганде определенных абстрактных идей или моральных принципов и рассматривающие судьбы его героев как художественные «доказательства» этих идей и принципов, Шестов убеждает нас, что Шекспир вовсе не ставил себе целью что-то доказать своим читателям и зрителям, в чем-то убедить их. Его цель в том, чтобы изобразить *живых* людей, выразить тот загадочный смысл, который содержится в самой жизни, еще не «разъятой» на части абстрактным рассуждением и анализом.

Вспомним тот пример, с которого Шестов начинает свою работу. Если для обыденного сознания, парализованного идеей закономерности мира, первично и закономерно падение камня, а человек и его жизнь — случайность, не входящая в систему «истинного» объяснения реальности, то для Шекспира, как пытается показать Шестов, первична именно жизнь человека и ее внутренние смыслы, в то время как падение камня и прочие трагические вмешательства судьбы — это только случайные обстоятельства, через которые в жизнь входят новые оттенки смысла и значения, и она выявляет все новые и новые составляющие своей бесконечной полноты. Поскольку эта бесконечная полнота жизни не поддается расчленению на абстрактные элементы, она может быть адекватно выражена только в *своей собственной* целостности, в своей предельной, обнаженной непосредственности, — помимо какого-либо анализа и преломления в чем-то ином. «Человека можно понять, — формулирует Шестов этот главный принцип, — лишь живя всей его жизнью, сходя с ним во все бездны его страданий — вплоть до ужаса отчаяния — и восходя до высших восторгов художественного творчества и любви»⁷.

Гениальность Шекспира в том и состоит, что он оказался способен воплотить в своем творчестве этот принцип, то есть изобразить своих героев как реальных и самостоятельных живых людей, не навязывая им никакой «идеологии» и не превращая их в рупор авторского мировоззрения.

Следующие книги Шестова посвящены той же проблеме — противостоянию иррациональной, непостижимой непосредственности жизни и абстрактных принципов, «умерщвляющих» жизнь. Особенно выразительны его рассуждения по поводу Ницше в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)». Обращаясь к жизни и творчеству Ницше, Шестов и здесь прежде всего обнаружи-

вает радикальный переворот, разделивший два этапа трагической личной истории Ницше. Смысл этого переворота также связан с противостоянием абстрактных принципов и жизни. Ницше начинал свою творческую деятельность как преуспевающий писатель и ученый, в тиши кабинета решающий кардинальные вопросы мироздания, полагающий, что на все вопросы и проблемы можно найти ответ, и каждому «частному» случаю можно придать ясное значение с точки зрения объемлющего его «целого». «Он служил «добру», он вел чистую и честную жизнь немецкого профессора, искал идеалов у греческих философов и новейших музыкантов, изучал Шопенгауэра, вел дружбу с Вагнером и во имя всего этого — что почиталось им тогда самым важным и нужным — отказывался от действительной жизни»⁸. Тут и случилась с ним «катастрофа»; его настигла страшная болезнь, принесшая нескончаемые страдания и заставившая обратиться от абстрактных проблем науки и философии к «действительной жизни» со всеми ее ужасами и трагедиями. Ницше не суждено было стать академическим профессором, судьба решила иначе. «Вместо того, чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она предложила ему... один маленький и простой вопрос — о его собственном будущем. И проникновенный философ, без трепета глядевший на ужасы всего мира, смутился и потерялся, как заблудившееся в лесу дитя, пред этой не сложной и почитающейся легкой задачей»⁹. Ему ничего не оставалось другого, как постоянно заглядывать в ту пропасть, которая разверзлась в его душе. Ницше иступленно искал веру, искал то, в чем можно было бы найти опору, можно было бы найти разрешение страшных загадок жизни, оправдать все ее трагедии, — и не мог найти. Никакие привычные идеалы, никакие вековые ценности не смогли выдержать проверку огнем его страда-

ний: он отверг науку, он отверг добро, в конце концов он отверг и Бога — того традиционного Бога, который был «сконструирован» нашим разумом. «Нам, — пишет Шестов, — уже не дано найти, не искавши. От нас *требуют большего*... Мы должны понять весь ужас того положения, о котором говорит Ницше словами безумного человека... В былые отдаленные времена об этих роковых тайнах жизни знали очень немногие. Остальные получали веру даром. Теперь время другое. И религиозное сознание добывается иным путем. Там, где прежде достаточно было проповеди, угрозы, нравственного авторитета, — теперь спрашивают больше»¹⁰.

Другие русские философы решали ту же проблему не столь ярко и эмоционально, как Шестов, но пытались дать более «теоретическое» обоснование приоритету индивидуального над всеобщим в нашем бытии. Так, Бердяев подчеркивал, что эмоционально-аффективная сфера человеческого сознания, несущая на себе значительно больший отпечаток индивидуальности, чем разум, оперирующий общими понятиями, не менее важна в структуре человеческого бытия, чем последний. Согласно Бердяеву, аффективная сторона нашего существа присутствует даже в восприятии человеком Бога, в соединении с Богом, и здесь она даже важнее, чем разум и другие «всеобщие» способности. В описании этой чувственно-аффективной стороны восприятия Бога Бердяев доходит до подлинно поэтического вдохновения. «Всякое существо, — пишет он, — сбрасывая с себя пыль рационалистической рефлексии, касается бытия, непосредственно стоит перед его глубиной, сознает его в той первичной стихии, в которой мышление неотделимо от чувственного ощущения. Смотришь ли на звездное небо или в глаза близкого существа, просыпаешься ли ночью, охваченный каким-то неизъяснимым космическим чувством, припадаешь ли к земле, погружаешься ли в глубину

своих неизреченных переживаний и испытываний, всегда знаешь, знаешь вопреки всей новой схоластике и формалистике, что бытие в тебе и ты в бытии, что дано каждому живому существу коснуться бытия безмерного и таинственного. Не из мертвых категорий субъекта соткано бытие, а из живой плоти и крови. Вопрос о Боге — вопрос почти физиологический, гораздо более материально-физиологический, чем формально-гносеологический, и все чувствуют это в иные минуты жизни, неизъяснимые, озаренные блеснувшей молнией, почти неизреченные»¹¹. «Ошибочно думать, — утверждает Бердяев, — что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире... Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа»¹². Здесь Бердяев использует важное понятие славянофилов — понятие сердца, которое было для них символом цельности человеческого духа, символом цельного познания, резко отличающегося от абстрактного познания с помощью разума; впрочем, в творчестве Бердяева это понятие не получило дальнейшего развития и не занимало столь существенного места, как в философии славянофилов.

Главной целью философских построений Бердяева оказывается утверждение абсолютной, непререкаемой ценности конкретной, неповторимой личности, поэтому его позицию с полным правом можно назвать *радикальным персонализмом*. Именно радикализм в исповедывании персоналистских принципов выделяет философию Бердяева на фоне всех современных ему версий экзистенциализма и философской антропологии. Личность у Бердяева не только абсолютно ценна и независима в метафизическом

смысле, она еще и метафизически первична. Это означает, что все формы бытия и познания должны быть осмыслены только как моменты человеческого духа, как моменты индивидуальной духовной «истории» личности. «Весь природный и исторический мир, — пишет Бердяев, — вбирается внутрь, в глубину духа и там получает иной смысл и иное значение. Все внешнее есть лишь знак внутреннего. Весь мировой и исторический процесс есть лишь символическое отображение вовне внутреннего события моего духа... Весь природный мир есть лишь во мне отображенный внутренний момент совершающейся мистерии духа, мистерии первожизни. Природный мир перестает быть чужеродной, извне давящей дух реальностью. Мистикосимволическое мирозерцание не отрицает мира, а вбирает его внутрь. Память и есть таинственно раскрывающаяся внутренняя связь истории моего духа с историей мира... Чуждость, инородность, наружность есть лишь символика раздвоения духа, внутренних процессов распада в духовной жизни»¹³. В результате в своей философии Бердяев обосновывает не только радикальный персонализм, но и *радикальный антропоцентризм*, полагающий конкретную личность в ее внутреннем духовном творчестве и свободе «абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»¹⁴.

Подобно Бердяеву, и Франк в книге «Душа человека» выдвигает положение, согласно которому именно эмоционально-аффективный слой душевной жизни, внутри которого еще нет даже определения отдельных слагаемых душевной жизни как принадлежащих конкретному «я», является бытийной основой личности, именно над этой основой «надстраиваются» все более сложные ее определения, вплоть до определения «я». Основополагающий уровень душевной жизни или, как его называет Франк, *субстрат*

душевной жизни, не может быть описан обычным (рациональным) образом, поскольку все понятия, применяемые нами для описания какой бы то ни было реальности, являются *производными формами* самой душевной жизни, причем формами, ориентированными на освоение предметного мира и взаимосвязанными с характеристиками этого мира (в каком бы смысле мы ни понимали существование этого мира и его взаимосвязь с душой); искомый феноменальный уровень может быть только *непосредственно* дан каждому человеку — «предъявлен» в *чистой интуиции* (в чистом переживании) его собственной наличности, собственного бытия. Именно это и имеет в виду Франк, когда утверждает, что субстрат душевной жизни известен нам по реальным жизненным состояниям — состояниям предельной расслабленности, полусна, забытья, рассеянности или, наоборот, сильнейшего возбуждения, припадка ярости, молитвенного экстаза — по всем тем состояниям, когда происходит «выключение» высших уровней душевной жизни, ответственных за восприятие предметного мира, за желания, оценки и целеполагания. Главным признаком «чистой» *стихии душевной жизни*, открывающейся нам в таких состояниях, является исчезновение различий между «я» и внешним миром, сознанием и реальностью, реальным и воображаемым, настоящим и прошедшим и т. д. «Все течет, возникает и исчезает, — так описывает этот уровень душевной жизни Франк, — потому что мы не сознаем никакого постоянства и ни на чем не можем остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое»¹⁵.

После того как эта «стихия» опознана в своей чистой сущности, она может быть без труда найдена в *любом* состоянии сознания, как его подоснова или фон, из которого путем усложнения и формообразования вырастают более сложные феномены. Собственно, анализ процесса образования на основе исходного феноменологического уровня душевной жизни все более и более сложных ее форм и составляет главную цель книги Франка.

В классической традиции, идущей от Декарта, полагание в качестве главного в человеке его разума, всеобщей человеческой сущности, соединилось с представлением о самой этой сущности как *субстанции*. Это понятие стало самой характерной особенностью новоевропейского рационализма, в том числе в понимании личности отдельного человека. Личность либо становилась модусом бесконечной субстанции и тем самым полностью теряла на ее фоне свое индивидуальное значение (у Спинозы), либо сама признавалась субстанцией и, значит, сущностью, полностью отделенной от всей окружающей реальности, притом неотличимой по своей сущности от всех других субстанций (у Лейбница). В обоих случаях индивидуальная жизнь, индивидуальная история личности оказывались несущественными на фоне вечного существования субстанции.

Радикальное отрицание понятия субстанции стало еще одной характерной чертой неклассической философии, достигшей своей кульминации в экзистенциализме. Несубстанциальность человека означает его несамодостаточность. Не обладая «сущностью», человек вынужден постоянно бороться за свою «идентичность», бороться за сохранение себя. В западном экзистенциализме это фундаментальное состояние обозначалось термином «забота». Человек постоянно «озабочен» тем, чтобы сохранить себя в следующем мгновении, и это определяет роль *исторического* в его жизни. Каждый

надеется, что все случившееся с ним и все, что случится, есть *его* прошлое и *его* будущее, но эта надежда никогда не переходит в уверенность и точное знание. Всегда есть опасность, что человеку докажут, что поступок, который он совершил в прошлом, имел совсем не те причины, которые он имел в виду, что не он определил мир своим поступком и своей личностью, а мир принудил его быть таким, каким он был. Тем более это может быть в будущем, и каждый из нас наполнен заботой о том, чтобы остаться собой и сохранить свободу в грядущем мире.

В русском экзистенциализме эта тема получила яркое развитие в форме размышлений о свободе и необходимости в мире и человеке. Наиболее ясные рассуждения на этот счет мы вновь находим у Шестова.

Принципиальное различие между умозрительной и экзистенциальной философией, согласно Шестову, заключается в том, что первая целиком ориентирована на рациональное познание. Необходимости, господствующей в мире, в то время как вторая пытается увидеть за бесстрастной и мертвящей необходимостью, которой подвластны и природа и человек, *подлинную жизнь и абсолютную свободу*. Анализируя взгляды датского мыслителя в книге «Кьеркегор и экзистенциальная философия», Шестов выделяет в качестве главной составляющей философии Кьеркегора представление о человеке как существе, которому доступна абсолютная свобода, но которое потеряло и постоянно теряет свою свободу, подчиняясь мировой необходимости. Главный вопрос, который ставит Кьеркегор в своих работах, заключается в следующем: почему человек утратил свою абсолютную свободу, и как ее вернуть в нашем настоящем состоянии? Тот ответ, который дает Кьеркегор, для Шестова представляется как самое важное в его творчестве. Человек теряет свободу, выходит из первоначального состояния невинности *из-за страха перед «Ничто»*.

В состоянии невинности, — цитирует Шестов Кьеркегора, — «мир и спокойствие, но вместе с тем есть и что-то иное: не смятение, не борьба — ведь бороться не из-за чего. Но что же такое — Ничто? Какое действие имеет Ничто? Оно пробуждает страх. В том и заключается великая тайна невинности, что она есть в то же время и страх»¹⁶. И затем продолжает мысль Кьеркегора: «В распоряжении соблазителя только и было, что чистое Ничто; Ничто, из которого Бог творческим актом создал и вселенную, и человека, но которое без Бога не выходило за пределы своего Ничтожества и не могло иметь никакого значения в бытии. Но если всемогущество Божие могло сотворить из Ничто мир, то ограниченность человека, внушенный ему змеем страх превратил Ничто в огромную, всеразрушающую, всеистребляющую, ничтожащую силу... Ничто оказалось загадочным оборотнем. На наших глазах оно превратилось сперва в Необходимость, потом в Этическое, потом в Вечное. И сковало не только человека, но и самого Творца»¹⁷. Величайшая заслуга Кьеркегора, по Шестову, в том, что он обнажил те причины, в силу которых мы утратили нашу абсолютную свободу, — ту свободу, которая даже «бывшее может сделать небывшим». И единственная возможность вернуть эту свободу — отвергнуть притязания разума и вместе с ними — страх перед Ничто. Необходимо вернуть подлинную веру, для которой есть только Бог и только божественная свобода, не подчиняющаяся никаким законам и никакой необходимости; необходимо через веру отвергнуть Ничто, понять, что Ничто *ничтожно*.

По Шестову, жизненная трагедия Кьеркегора состояла в том, что, поняв эти высшие истины и высказав их, он сам не смог осуществить «движение веры», не смог отвергнуть господство Ничто, хотя страстно желал этого, хотя понимал, что только в этом и состоит подлинная вера. Еще более решительно, чем Кьер-

кегор, Шестов призывает нас к тому, чтобы осуществить это «движение веры» и тем самым окончательно лишит Ничто его власти.

Однако попытаемся понять, так ли уж непоследователен был Кьеркегор, когда, с одной стороны, признавал утрату нами невинности и свободы следствием страха перед Ничто, а, с другой — боялся, «не смел» отвергнуть Ничто, признать его не имеющим власти в нашей жизни. Ведь Ничто — это то, что, внедряясь в бытие, делает его конечным, ограниченным, — то, что определяет само существование человека как ограниченного и самостоятельного существа. Можно ли просто отмахнуться от того, что лежит в основе человеческого бытия? Не будет ли это просто самообманом и игрой? Вспомним выразительные слова Кьеркегора из его самой сложной и, возможно, самой глубокой книги «Болеть к смерти»: «во всей человеческой жизни, которая верит, что она уже бесконечна, или же желает быть таковой, каждое мгновение является отчаянием. Ибо Я — это синтез конечного, которое ограничивает, и бесконечного, которое делает безграничным. Отчаяние, которое теряется в бесконечном, все же воображаемо, ущербно; ибо при этом Я нездорово и неискренне в своем отчаянии, — ведь только отчаявшись и став прозрачным для себя, это Я погружается в Бога»¹⁸. Страх, порожденный Ничто, о котором в более ранних работах писал Кьеркегор и о котором постоянно говорит в своей книге Шестов, можно считать необоснованным и пытаться преодолеть его, преодолевая вместе с ним свою зависимость от Ничто. Но теперь Кьеркегор говорит об отчаянии, причем о таком отчаянии, *через которое* только и можно идти к вере, идти к Богу. Подлинное, «искреннее» отчаяние связано с осознанием своей непреодолимой, фундаментальной конечности; парадокс веры в том и состоит, что, только осознав непреодолимость своей конечности, только «искренне» отчаявшись, человек

открывает свою связь с бесконечным и обретает Бога. Но непреодолимая конечность человека означает, что, наряду с Богом и с бытием, присутствует как реальное и неустранимое начало Ничто, которое ограничивает бытие и делает его конечным — человеческим бытием.

Эта идея Кьеркегора оказалась настолько значительной и важной, что именно ее положил в основу своей фундаментальной онтологии М. Хайдеггер. Ничто оказывается у него тем необходимым элементом онтологической структуры реальности, через который реализуется человеческое бытие как присутствие, *Dasein*. «Бытие и Ничто, — пишет Хайдеггер, — взаимопринадлежат друг другу... потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия»¹⁹. Человеческое бытие оказывается как бы формой «взаимопроникновения», «взаимодействия» бытия и Ничто, и его невозможно понять, если не предполагать онтологической фундаментальности Ничто. Кроме того, именно встроенность Ничто в бытие обосновывает *абсолютную свободу* человека, которая, по Хайдеггеру, неотделима от нашей ограниченности, конечности: «В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано»²⁰.

Таким образом, нетрудно видеть, что Шестов и Хайдеггер в определенном смысле развивают философские идеи Кьеркегора в прямо противоположных направлениях. Шестов соглашается с Кьеркегором в том, что причиной подчиненности человека необходимости, причиной «богооставленности» является страх перед Ничто, однако он считает возможным для человека преодолеть этот страх и тем самым, освободившись от Ничто, стать абсолютно свободным через соединение с Богом. Хайдеггер же акцентирует внимание на другом «экзистенциальном чувстве», которое Кирке-

гор анализирует в книге «Болезнь к смерти», — на чувстве отчаяния. Обнаруживая в основе отчаяния чувство ужаса, Хайдеггер полагает, что именно в нем открывается абсолютная фундаментальность Ничто («Ужасом приоткрывается Ничто»²¹), в то время как экзистенциальное чувство страха является более «поверхностным» и касается только «сущего в целом»²², а не бытия и Ничто. Именно с фундаментальностью Ничто и фундаментальностью нашей конечности связывает Хайдеггер нашу абсолютную свободу.

Та традиция в интерпретации понятия Ничто, которую ясно выразил Шестов, оказалась очень влиятельной в русской философии. Наиболее развернутую ее версию мы находим у С. Франка, который в своих онтологических построениях (помимо проблемы Ничто) был предельно близок к Хайдеггеру²³. Обосновывая свое неприятие онтологической реальности Ничто, Франк уже в первой своей крупной работе, книге «Предмет знания», пишет: «отрицание имеет смысл всегда лишь в отношении *определенного частного* содержания и лишено всякого смысла в отношении совокупности всех мыслимых содержаний, в отношении понятия «нечто» или «бытие вообще»»²⁴. Смыслом, по Франку, обладает только частица «не», прилагаемая к сущему и конституирующая внутреннюю трансрациональную структуру сущего. «"Не" — момент свободы в глубинах нашей жизни — есть *одновременно и* наша твердыня — то, что конституирует нас в нашем собственном, особом, отдельном бытии; сила, утверждающая нашу индивидуальность, — и *сила притяжения* между нами и *всеединством* или его первоисточником...»²⁵. Как и Шестов, Франк предполагает, что человеку доступно абсолютное единство с Богом, однако поскольку при этом Бог интерпретируется им в терминах онтологии всеединства, для Франка возникают непреодолимые проблемы в объяснении причин конечности человеческого бытия, то есть в объяснении

феноменов смерти и зла. Будучи достаточно пронизательным мыслителем, Франк прямо признает эту трудность и вынужден говорить о какой-то непонятной «трещине во всеединстве»²⁶, что очень напоминает неявное, половинчатое признание онтологической реальности Ничто.

Очень ясную характеристику внутреннего противоречия, содержащегося в концепции Франка, дал Н. Бердяев в рецензии на его первую книгу. Видя главный недостаток системы Франка в его неспособности объяснить индивидуальность, свободу и творчество человека, Бердяев полагает, что происходит это потому, что, стремясь к последовательному монизму, Франк отрицает значимость полярного по отношению к абсолютному бытию иррационального начала, которое сам Бердяев называет «тьма», «бездна», «Ungrund». «Всеединство у Франка, — пишет Бердяев, — не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники. Поэтому знание может быть лишь приобщением к всеединству, слиянием с ним... Всеединство созерцается статически. Признание же темной бездны есть признание вечного источника динамического процесса»²⁷. В конечном счете, то, о чем говорит здесь Бердяев, — это необходимость радикального преодоления идеи субстанциальности бытия (в первую очередь человеческого бытия). Понимание бытия в духе классической концепции всеединства все еще сохраняет идею субстанции. Наличие в бытии «Ничто», «темной бездны» и т. п. означает, что бытие невозможно понимать как субстанцию; оно «открыто», имеет связь с чем-то, что невозможно рационально познать, «просветлить», признать частью его самого.

Сам Бердяев именно на основании признания Ничто строит свою «философию свободы». Наследуя идею Ничто как «безосновности» в Боге от Я. Беме, он

даже усиливает ее, полагая Ничто самостоятельным началом вне Бога, в противопоставлении Богу. Только при таком понимании Ничто как основы человеческой свободы эта свобода оказывается абсолютной и независимой даже от Бога²⁸. Естественно, что такое понимание человеческой свободы делает человека равным Богу, а Бога превращает просто в идеал, которого человек должен достичь в процессе раскрытия своей творческой свободы. «В истинной... человечности раскрывается не только природа человека, но раскрывается и сам Бог»²⁹. Как признает Бердяев, его философия — это философия радикального антропоцентризма, полагающая конечного, но абсолютно свободного человека творческим центром мироздания.

Не менее радикальные выводы следуют и из концепции И. Ильина, изложенной в его ранних статьях и в двух книгах: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) и «О сопротивлении злу силою» (1925). Интерпретируя гегелевскую философию в духе экзистенциальной онтологии (позже такой же смысл имела интерпретация философии Гегеля во французском неогегельянстве), Ильин утверждает, что главное в ней — это доказательство абсолютно центрального положения конечного человека в мире. Мировой абсолют, Бог, является творцом мира, однако в самом Боге находится иррациональное начало — «потенция потенции зла»³⁰ — поэтому созданный Богом мир восстает на Творца и увлекает его в свои иррациональные глубины. Бог вынужден подчиниться времени и, соединившись с материальным, злым началом, вступить в борьбу с ним без всякой гарантии на успех. Бог, соединившийся с противостоящим ему началом и борющийся с ним ради своего совершенства, — это и есть конечный человек, единственное существо в мире, обладающее абсолютной свободой. Очевидно, что «потенция потенции зла», которую Ильин обнаруживает в

Боге, есть то же самое Ничто, обретшее онтологическую и этическую фундаментальность и лишаящее Бога всемогущества и совершенства. Но именно в нем находится исток человеческой свободы и возможность совершенствования.

Таким образом, в русской экзистенциальной философии очень четко выявились два направления, противоположным образом решающие проблему Ничто и поэтому, по-разному объясняющие свободу человека. У Шестова и Франка Ничто отрицается в его онтологическом значении, и это связано с признанием Бога, Абсолюта всецело совершенным и всемогущим. На этом пути не только возникают существенные проблемы с объяснением свободы человека, но и сама индивидуальность и личностная независимость человека ставится под вопрос. Признавая, что достижение свободы возможно только через всецелое соединение с Абсолютом, Франк вынужден признать его подверженным «трансрациональному становлению»; Абсолют находится выше всего завершенного и однозначного, он пребывает в состоянии постоянного «пополнения» своей полноты, и человек, соединяющийся с ним, оказывается важным элементом этого «пополнения». Отметим, что и в этом случае Абсолют уже невозможно понимать как субстанцию, поскольку его «содержание» испытывает непредсказуемое «развитие».

В противоположном направлении, наоборот, признание Ничто онтологически равноправным с абсолютным бытием, Богом, является основой объяснения индивидуальности и свободы человека. Однако при этом Бог теряет свое «верховное» положение, становится «ущербным», «страдающим» Богом и фактически оказывается зависимым от конечного человеческого бытия или даже тождественным с ним. В этом случае возникает трудноразрешимая проблема тех целей, которые человек ставит для себя и для своей творческой свободы. Поскольку

«Бог умер», ничто не гарантирует постоянства и однозначности этих целей, и свобода, отвоеванная человеком у Бога, грозит превратиться в бессмысленный произвол, всеразрушающий «бунт», только увеличивающий абсурдность мира.

В западном экзистенциализме господствующей оказалась вторая тенденция, ясно прослеживаемая в творчестве М. Хайдеггера, во французском неогегельянстве и французском «атеистическом» экзистенциализме А. Камю и Ж.-П. Сартра. В русском экзистенциализме, напротив, явным приоритетом обладала первая тенденция. Пожалуй, только Бердяев до конца жизни защищал идею фундаментальности Ничто, ведущую к радикальному антропоцентризму. Ильин же уже в 30-е годы отказался от радикализма своих более ранних работ и занял позицию, близкую к той, на которой стоял Шестов и в которой главное — идея всемогущего и совершенного Бога, в единстве с которым человек и обретает свою «подлинную» (неземную!) свободу.

Каждое из этих противоположных направлений обладает своими достоинствами в объяснении сущности человека и его судьбы в мире. Недаром и Хайдеггер в своих поздних работах отказался от однозначности той точки зрения, которая была высказана в «Бытии и времени» и других, связанных с этой книгой, работах. И он почувствовал необходимость отыскать «измерение Священного» в бытии, то есть то «измерение», в котором полностью преодолевается конечность бытия и которое, значит, не затронуто мертвящим влиянием Ничто.

По-видимому, наиболее полное и всестороннее освещение всех деталей человеческого бытия достижимо только через парадоксальное сочетание указанных полярных точек зрения — в том «трансрациональном синтезе» противоположностей, о котором так часто упоминал С. Франк.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 5. С. 113, 115.
- ² *Ницше Ф.* Шопенгауэр как воспитатель // *Ницше Ф.* Странник и его тень. М., 1994. С. 7.
- ³ *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 1. С. 187.
- ⁴ Там же. С. 211—212.
- ⁵ Там же. С. 213.
- ⁶ *Шестов Л.* Шекспир и его критик Брандес // *Шестов Л.* Собр. соч.: В 6 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 15.
- ⁷ Там же. С. 68.
- ⁸ *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // *Вопросы философии.* 1990. № 7. С. 69.
- ⁹ *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии) // *Шестов Л.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 151.
- ¹⁰ *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // *Вопросы философии.* 1990. № 7. С. 103.
- ¹¹ Там же. С. 133—134.
- ¹² *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 235.
- ¹³ *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Там же. С. 67—68.
- ¹⁴ *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 310.
- ¹⁵ *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 455.
- ¹⁶ *Шестов Л.* Киркегор и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 84.
- ¹⁷ Там же. С. 188.
- ¹⁸ *Киркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 268.
- ¹⁹ *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 25.
- ²⁰ Там же. С. 24.
- ²¹ Там же. С. 21.
- ²² Там же. С. 20.
- ²³ См.: *Евlampiev И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34.
- ²⁴ *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 137–138.
- ²⁵ *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Соч. М., 1990. С. 535.
- ²⁶ Там же. С. 533.
- ²⁷ *Бердяев Н. А.* Два типа мирозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») // *Вопросы философии и психологии.* 1916. Кн. 134. С. 313.
- ²⁸ См.: *Гайденок П.* Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 14–15.
- ²⁹ *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 257.
- ³⁰ *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1993. С. 498.

I. Evlampiev

THE CONCEPTION OF THE HUMAN IN RUSSIAN EXISTENTIALISM

The main sources of existentialism are revealed and its basic principles are analyzed. The main trend of Russian philosophy of the beginning of the 20th century is interest to a concrete human person, in Russian existentialism the person being the absolute foundation of all being. Philosophical conceptions of the most important representatives of Russian existentialism (L. Shestov, N. Berdayev, S. Frank, I. Ilyin) have been analyzed.