

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.9.19>

Хватова Марина Борисовна

ВЕРА КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается феномен веры в контексте отечественной литературы и философии. Показано, что в традициях русской философской культуры, в том числе и религиозной философии, вера является не только феноменом религиозного сознания, предметом для теологии, но и экзистенциальной проблемой, в которой раскрывается противоречивый, драматический и трагический характер человеческого бытия. Особенность русской философии в том, что в ней часто нравственные искания имеют глубокий экзистенциальный смысл. Это отличает ее от аристотелевского этического дискурса, характерного для западной философии. Материалом для исследования выступают тексты Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, В. В. Розанова и Л. Шестова.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2019/9/19.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 9. С. 95-100. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2019/9/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

Этика

Ethics

УДК 177.61

Дата поступления рукописи: 23.01.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.9.19>

В статье рассматривается феномен веры в контексте отечественной литературы и философии. Показано, что в традициях русской философской культуры, в том числе и религиозной философии, вера является не только феноменом религиозного сознания, предметом для теологии, но и экзистенциальной проблемой, в которой раскрывается противоречивый, драматический и трагический характер человеческого бытия. Особенность русской философии в том, что в ней часто нравственные искания имеют глубокий экзистенциальный смысл. Это отличает ее от аристотелевского этического дискурса, характерного для западной философии. Материалом для исследования выступают тексты Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, В. В. Розанова и Л. Шестова.

Ключевые слова и фразы: вера; экзистенция; русская философия; религия; литература; нравственные искания.

Хватова Марина Борисовна

*Московский православный университет святого Иоанна Богослова
marina11.10.1963@mail.ru*

ВЕРА КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследование русской философии в последние годы вышло на новый качественный уровень. Появились работы, в которых раскрыты неизвестные пласты отечественной философской традиции, связанные с оригинальным прочтением ряда имен и текстов, глубокой реконструкцией базовых философем, выявлением взаимовлияния русской философии и русской литературы и культуры, определением места русской философии в контексте мировой философии, исследованиями зарубежного философского руссоевдения и т.д. [7; 8; 12; 14; 15; 19; 20].

При этом ведущей является точка зрения, высказанная многими авторитетными авторами, в том числе о. Александром Менем, о *религиозном характере русской философии*, что и составляет ее главное преимущество, делая ее оригинальной и неповторимой [13, с. 8]. Однако феномен веры, являющийся субстанцией религиозной жизни, остается, как мы полагаем, вне должного внимания со стороны философии. В существующей литературе преобладает либо откровенная апология веры со стороны религиозных адептов, либо радикальная ее критика представителями секулярной мысли. С точки зрения теологии и религиозной философии вера не является философской проблемой сама по себе; проблемой является обоснование веры перед лицом иноверия и затем атеистической идеологии.

Этим обусловлена **актуальность** рассматриваемой проблемы: как мы полагаем, взгляд на феномен веры исключительно в религиозной плоскости исключает ее противоречивый и порой драматический характер и несколько сужает ее духовный и метафизический потенциал. Об этом говорят современные философы-этики. В. Малахов отмечает, что «вера сегодня поистине становится все более личностной, экзистенциально трудной, морально и мистически рискованной» [11, с. 213]. В. Фетисов считает: «Вера проблематична сама по себе. В вере я всегда на вершине противоречия – и “да” и “нет” столкнулись, чтобы породить превосходящее их состояние знающего незнания или незнающего знания» [23, с. 313]. В. Варава пишет, что «знание и вера отстают перед экзистенцией, которая раскрывается в нравственном свете философского опыта, потому что *прежде чем знать и верить, нужно сначала быть*» [2, с. 97].

Исходя из этого, **цель** нашей статьи заключается в том, чтобы рассмотреть феномен веры, безусловно являющийся феноменом религиозного сознания, в экзистенциальном контексте, который обнаруживается у наиболее видных представителей русской философской культуры.

Среди современных исследований, посвященных вопросам религиозного характера русской философии, в том числе феномену веры, необходимо выделить монографию С. А. Нижникова «Метафизика веры в русской философии», в которой автор показывает, что вера есть искомая цель стремления русской философии [14]. На материале русской философии автор рассматривает онтологический, метафизический и антропологический

аспекты метафизики веры. При этом здесь нет постановки вопроса о вере как экзистенциальной проблеме в контексте именно русской философии. Вопрос о соотношении веры и экзистенции рассматривается автором в традициях западной философии (онтолого-экзистенциальный статус веры в философии М. Хайдеггера и теологии К. Ранера, демифологизация веры Р. Бульмана, философская вера К. Ясперса и др.).

Научную новизну заявленного в нашей статье подхода составляет анализ веры как феномена экзистенциального бытия в русской философии. Впервые вопрос о соположении веры и экзистенции возникает в западноевропейской философии, начиная с Кьеркегора. И в дальнейшем прерогатива в этом вопросе принадлежит именно этой традиции. Нами делается акцент на специфику отечественного подхода к восприятию *веры как экзистенциального феномена*, что является недостаточно исследованным в литературе.

Методологической основой такого подхода является реконструкция нравственных антиномий веры и нравственности у русских писателей-мыслителей, а затем анализ выявленных нравственных противоречий веры в экзистенциальном ключе у некоторых русских философов. Для такого методологического подхода есть свои основания. Дело в том, что *экзистенция* и *нравственность* в русской философии находятся в состоянии очень близкой сопряженности, практически переходя друг в друга. Можно даже сделать такое предположение, что в традициях русской философии нравственность выступает в роли экзистенциального начала, или более конкретно – нравственность и есть экзистенция. Конечно, это положение требует особой развернутой аргументации, но очевидно, что в русской философии этический дискурс оказывается окрашен в сильные экзистенциальные тона, вот почему часто тексты русских философов на нравственную тематику воспринимаются как экзистенциальные, и наоборот.

При этом данная ситуация относится к XIX веку, когда философия обратилась к проблемным вопросам человеческого бытия. До этого периода само содержание веры никогда не подвергалось философской рефлексии с присущими ей скепсисом, сомнением и вопрошанием, но было воспринимается сообразно с канонами церковного благочестия, предполагавшего более всего смирение. Богатый материал относительно традиций древнерусской книжности можно обнаружить в словаре Митрополита Евгения (Болховитинова) [1], в котором ясно прослеживается ее учительская составляющая, не выходящая за пределы церковного понимания основных истин человеческого бытия.

Если обратиться к древнерусской философской мысли, то, в отличие от западноевропейской философии, в ней практически отсутствовала схоластическая традиция, занимавшаяся рациональными доказательствами основных постулатов христианского вероучения. Исследователи этого периода отмечают невыделенность философии в особую форму интеллектуального творчества, но бытование ее в качестве «всеохватывающей мудрости, высшего духовного синтеза практической и умственной деятельности» [4, с. 263].

Только в философии славянофилов, прежде всего у А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, появляется философская разработка содержания понятия веры, причем религиозной веры, наиболее истинная форма которой существует только в церковных пределах. Основная проблематика этого направления состоит в анализе возможностей разума понять, принять и выразить «религиозный опыт», в поиске путей примирения разума и веры, идеалом чего выступает «верующий разум». Философская мысль здесь сосредоточена на критике рационализма как ведущей формы западной философии. При этом важно отметить, что именно западные философы, прежде всего Шеллинг, оказали наиболее серьезное влияние на становление русской самобытной философии.

В. С. Соловьев внес новую струю в этот процесс, попытавшись придать религиозной истине форму разумного мышления, что предполагало синтез религии, философии и науки. Философия синтеза также имеет глубокую укорененность в традициях западной философии, но в контексте русской культуры она прозвучала впервые с особой силой именно у В. С. Соловьева. Дальнейшая разработка феномена веры в трудах классиков русской религиозной философии (Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, И. А. Ильина и др.) сущностно не отличалась от изначального импульса, заданного славянофилами, и выступала в качестве теоретического обоснования гносеологического статуса веры, феноменологического анализа «религиозного опыта», выявления отличий религиозной веры от иных форм духовного бытия человека, защиты истинности христианского вероучения перед лицом материалистической идеологии и т.д.

Об этом большинство работ, посвященных русской религиозной философии. Например, Д. В. Поляков, рассматривая категорию веры у В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, делает заключение, что это «гносеологический камень для построения теории. Именно она позволяет связать субъекта и объекта, человека и Бога. Эти философы решительно хотят доказать, что без веры невозможно познание, она является необходимым компонентом в познании. Т.е. хотят показать объективное, реалистическое основание веры» [17, с. 1470]. Иными словами, традиционной для русской религиозной философии являлась *апология веры, гносеология веры*, а не *экзистенциальная рефлексия* над самим феноменом веры.

Вера как экзистенциальная проблема возникает также в контексте религиозной философии, но уже существенно от нее отличаясь. Необходимо указать, прежде всего, на писателей-мыслителей Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и А. П. Чехова, проблематизировавших веру с нравственных позиций, а также на религиозных философов Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и Л. Шестова, для которых вера имеет экзистенциальный смысл, предполагающий определенный трагизм в плане ее воплощения в жизненную реальность.

Проиллюстрируем эти мысли на примере отдельных, с нашей точки зрения, показательных работ у данных авторов. Безусловно, что первый в данном ряду находится Ф. М. Достоевский, у которого мы находим в равной степени обнаженную до предела этическую и экзистенциальную проблематику. Очень хорошо

это иллюстрируют слова известного испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета, сказанные в эссе «Воля к барокко» в целом о творческом методе Достоевского: «Как если бы скорбный сокрытый дух сдернул покрывало видимости и мы бы внезапно увидели жизнь состоящей из отдельных составных частиц – вихрей и молний – или из ее изначальных течений, которые увлекают человеческую личность на круги Дантова ада – пьянства, скудости, излишеств, безволия слабоумия, сладострастия, извращений, страха» [16, с. 153].

Это своего рода *негативная этика*, призванная показать такую глубину нравственного дна человека, что можно потерять всяческую веру в разумные и добрые основания бытия. Однако Достоевский преследует иную цель: раскрывая до предела с помощью экзистенциального письма всю этическую подноготную человека, он парадоксальным образом возвращает веру в человека. Но эта вера, прошедшая через трагический опыт жизни. Рассказ «Кроткая» демонстрирует, как мы полагаем, совпадение религиозной, этической и философской (экзистенциальной) позиций. Если выразить концентрированно основной смысл этого рассказа, то можно сказать, что это этическая рефлексия от нравственного потрясения, вызванного смертью близкого человека. Здесь *правда/неправда* смерти, в свете которой раскрывается ужас *жизни/смерти*.

Напряженность этой этической рефлексии делает ее по сути экзистенциальной речью, поскольку для классического этического дискурса свойственна аксиологически нейтральная интонация. Здесь же эмоциональный накал настолько высок, что он выходит за эти пределы, приобретая форму предельного экзистенциального опустошения. Когда герой говорит: «Мы прокляты, жизнь людей проклята вообще!» – то в этой фразе *этическое переходит в экзистенциальное*, усиливаясь затем в таких словах, в которых явно звучит экклезиастовская интонация: «Косность! О, природа! Люди на земле одни – вот беда! <...> Говорят, солнце живет вселенную. Взойдет солнце и – посмотрите на него, разве оно не мертвец? Все мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них молчание – вот земля!» [6, с. 35].

Этическое вопрошание, таким образом, у Достоевского переходит в экзистенциальное отчаяние. Каким образом здесь появляется вопрос о вере и появляется ли вообще? Конечно, он появляется, поскольку Достоевский был религиозным мыслителем, которого, по словам В. В. Зеньковского, «всю жизнь Бог мучал». Конкретно в рассказе «Кроткая» нет прямой (дидактически-вероучительной) постановки вопроса о вере, но она возникает на стыке этического и экзистенциального в форме *антиномии веры и неверия*, приобретая черты трагической философии. Иными словами, это не апология веры или обоснование безверия, но напряженная, трагическая диалектика этих предельных состояний веры и неверия, что и делает данный текст, как и большинство других у Достоевского, философичным по своей природе.

Именно Достоевский проблематизирует веру, делая ее столь же сложной, труднодостижимой, сколько и желанной. Важной в этом контексте является оценка Вяч. Иванова, данная писателю относительно его роли в отечественной культуре. В работе «Достоевский и роман-трагедия» он пишет, что «до него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности» [10, с. 165].

Можно сказать, что именно с Достоевского пошла традиция русской философической литературы, традиция антиномического (трагического) напряжения между верой и неверием, в котором этическое достигает уровня экзистенциального. Это во многом стало типологической чертой отечественной философской культуры, которая, однако, по-разному проявлялась у разных авторов.

У Л. Н. Толстого, в отличие от Ф. М. Достоевского, нет такого экзистенциального надрыва, связанного с верой/неверием. У Толстого, на первый взгляд, вообще экзистенциальное, нравственное и религиозное разведены. Так, чистая экзистенция находит свое проявление в рассказе «Записки сумасшедшего», в так называемом «арзамасском ужасе», где, возможно, впервые в истории европейской литературы дана феноменология ужаса смерти в художественном виде. Можно сказать, что здесь максимум экзистенции и минимум этики и религии.

В «Исповеди» Толстой разводит веру и нравственность вне экзистенциального контекста. Вот эти известные слова: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедование православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими» [21, с. 2].

А в «Пути жизни» вера предстает как знание, и на этом основывается необходимость разума, который должен проверять основоположения веры. В самом начале этого трактата Толстой прямо формулирует основной постулат своей «разумной веры»: «Для того, чтобы человеку жить хорошо, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей» [22, с. 9]. Очевидно, что здесь сделан акцент на разум, а не на экзистенцию, которая иррациональна в своей сути. Здесь намечается тема, которую в дальнейшем развил К. Ясперс, в том числе в работе «Разум и экзистенция».

Где же у Толстого религиозная вера приобретет экзистенциальную проблемность? Обратимся к работе Ю. Н. Давыдова «Страх смерти и смысл жизни», в которой автор раскрывает близкую сопряженность нравственной и экзистенциальной проблематики у Толстого. Рассматривая такие произведения писателя, как «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», автор делает следующий вывод: «Именно конечность человека обуславливает непреложность нравственных законов, которым он должен подчиняться» [5, с. 417].

Толстой, считает Ю. Н. Давыдов, показал деструктивное воздействие страха и ужаса смерти, способных полностью разрушить всяческий смысл жизни. Во многом в сознании большинства людей именно смерть является отрицанием смысла жизни, а страх смерти выступает в качестве показателя бессмысленности. И здесь необходимо нравственное усилие, которое предпринимает Толстой как русский мыслитель, для того чтобы отрицательный экзистенциал страха смерти претворить в благотворное чувство осмысленности жизни.

Это возможно, полагает исследователь, через любовь, которая, будучи одной из главных нравственных ценностей, приобретает у Толстого религиозный характер, соравный вере, так как может преодолеть страх смерти. Любить других в истинно нравственном смысле означает, что смерть преодолевается духовно и перестает быть чем-то абсолютно непереносимым. «Постигнув через эту любовь смысл жизни, – пишет Ю. Н. Давыдов, – он верно постигает и смысл смерти – и чем глубже он постигает этот смысл, тем меньше трепещет перед нею. Смерть перестает мучить его своей бессмысленностью» [Там же].

В этом существенное отличие экзистенциального понимания бытия, основанного на любви, которое предлагает Л. Н. Толстой, и от «страха и трепета» С. Кьеркегора, от его абсурдной веры, основанной на отчаянии, и от нравственного цинизма героев А. Камю, попадающих в экзистенциальную ситуацию, прежде всего в «Постороннем». Можно предположить, что именно у Толстого, несмотря на частые упреки его в морализаторстве, нигилизме и даже анархизме, мы находим позитивную программу экзистенциального смысла, поскольку она способствует нравственному возрастанию человека.

Личность А. П. Чехова и его творчество являются столь же притягательными, сколько и проблемными для религии и философии. Каждый пытается «перетянуть» великого писателя на свою сторону. И нужно сказать, оснований для этого в творчестве писателя предостаточно. То, что его тексты пронизаны глубочайшей философичностью, бесспорно. Относительно религиозности Чехова вопрос не так однозначен. Известный писатель эмиграции Б. К. Зайцев в своей литературной биографии Чехова показывает его религиозную противоречивость. Так, с одной стороны, Б. К. Зайцев убежден, что «христианский, евангельский свет в Чехове таился», но, с другой стороны, он также утверждает, что «дара полной веры, как у няньки Марины или о. Христофора, у него не было» [9, с. 206].

Это противоречие между «евангельским светом» и «даром полной веры» как раз свидетельствует об экзистенциальном характере веры писателя. Вера няньки Марины или о. Христофора – это вера большинства «верующих», она проста, не трагична, лишена сомнений и терзаний. Иными словами, в ней нет экзистенциального начала. У Чехова же, который постоянно балансировал на грани предельных вопросов о добре и зле, о смысле и бессмыслице, о жизни и смерти, вера не могла быть беспроблемной и простой. В очень многих произведениях писателя герои проходят сложнейшие и драматические испытания веры. Но мы хотели бы выделить два рассказа писателя – «В враге» и «Архиерей», в которых, с нашей точки зрения, герои испытываемы трагизмом жизненных обстоятельств не в меньшей мере, чем у Достоевского.

Особенность рассказа «Архиерей» в том, что в нем испытанию веры подвергается священнослужитель, то есть сам «носитель веры». Следующие строки весьма красноречиво это демонстрируют: «Преосвященный сидел в алтаре, было тут темно. Слезы текли по лицу. Он думал о том, что вот он достиг всего, что было доступно человеку в его положении, он веровал, но все же не все было ясно, чего-то еще не доставало, не хотелось умирать; и все еще казалось, что нет у него чего-то самого важного, о чем смутно мечталось когда-то, и в настоящем волнует все та же надежда на будущее, какая была и в детстве, и в академии, и за границей» [24, с. 239].

Можно сказать, что здесь у духовного лица, а в его лице вообще у многих людей той эпохи, пробудилась экзистенциальная рефлексия. Это и есть подлинное глубинное *открытие человека*: вера есть, но не хватает «чего-то самого важного». Вера и экзистенция не совпали, разошлись, и остался человек один с ностальгией по детству и надеждой на будущее. Важно то, что у Чехова здесь показан не просто человек, которых у него также множество, но архиерей, то есть человек как бы «защищенный» верой от экзистенциального кризиса. Если это просто человек, ощутивший экзистенциальный вакуум, то ему сразу будут рекомендовать религиозную терапию, объясняя, что его смятение, боль и тревога от недостатка или потери веры. А здесь именно лицо, которое уже обладает верой, вдруг понимает, что «не все было ясно», ощущает пустоту и нехватку «самого важного».

Итак, мы рассмотрели некоторые философские идеи экзистенциального характера, в которых феномен веры приобретает экзистенциальные черты, на примере русских писателей-мыслителей, чье творчество носит философский характер. Это так называемый философский литературоцентризм, который распространяется также и на философов, весьма далеких от академических традиций, при этом не писавших художественных произведений. Речь идет прежде всего о В. В. Розанове и Л. И. Шестове, которых как раз в академической среде принято называть русскими экзистенциалистами.

Сюда же примыкает и Н. А. Бердяев, чья философия также содержит большой экзистенциальный план. Однако разбор его воззрений предполагает отдельное исследование, которое выходит за рамки данной статьи. Сосредоточим внимание на двух вышеназванных именах.

Философию В. В. Розанова трудно определить однозначно в системе выверенных терминов и координат. Но то, что он явился ярчайшим представителем экзистенциального стиля письма, признается почти без всяких сомнений. О том, как «обыденная» вера у Розанова становится глубоко личностной, то есть экзистенциальной, на чем и основывается его экзистенциальная концепция человека, пишет в своих работах И. И. Евлампиев.

Исследователь полагает, что «Розанов должен быть признан одним из первых представителей экзистенциальной философии» [6, с. 307]. Относительно эволюции веры у Розанова важными представляются следующие

слова исследователя: «Розанов начинает с “обыденного” православия, но в результате своих исканий без сожалений оставляет эту “тепло-хладную”, т.е. “никакую”, веру и находит иной религиозный путь, ставший образцом для многих его читателей. И подобно Алеше Карамазову, в своих исканиях “испытывает”, примиряет к себе веру двух своих старших современников, двух своих философских “братьев” – Достоевского и Ницше; именно в результате такого “испытания” чужих верований он обретает свою собственную веру» [7, с. 307].

Эти идеи В. В. Розанов развивает во многих своих работах, в том числе «Около церковных стен», «Темный лик», «Люди лунного света» и др. Однако мы полагаем, что экзистенциальное напряжение веры в большей степени достигнуто в «Опавших листьях», где происходит уникальное сочетание литературного, этического и экзистенциального письма. В этом тексте автор постоянно подвергает свою веру различным духовным испытаниям, таким, как ирония, самоотрицание, тревога, глубинное сомнение и неизвестность.

Можно, конечно, цитировать весь текст, но вот некоторые показательные фрагменты: «Я думал, что все бессмертно. И пел песни. Теперь я знаю, что все кончится. И песня умолкла»; «Я кончен. Зачем же я жил?!!!!»; «Совершенства нет на земле... Даже и совершенной церкви...»; «Мир вечно тревожен, и тем живет»; «Страшная пустота жизни. О, как она ужасна...» [18, с. 277, 279, 295, 297, 422]. В этих и подобных предложениях проявляется особая философичность экзистенциального свойства. Здесь, по сути дела, все экзистенциальные темы – смерть, ужас, бессмысленность, пустота, тревога, – которые найдут дальнейшее развитие в философии и литературе XX века.

В. В. Розанов демонстрирует как бы не совсем типичную для русской традиции веру. Его собственная метафора «около церковных стен» как нельзя лучше характеризует ее суть. И. И. Евлампиев отметил именно эту экзистенциальную направленность веры у Розанова, показав его отличие от Хомякова, Достоевского и Соловьева. Исследователь пишет: «Розанов использует понятие “Бог” для обозначения самой глубокой *иррациональной* сущности человека, фактически отождествляет “Бога” с “жизнью”, с экзистенциальной основой человеческого бытия» [7, с. 313].

Всех русских философов и писателей в высшей степени волновали «проклятые вопросы», то есть вопросы, связанные предельными основами человеческого существования, – жизнь, смерть, страдание, страх, Бог. У Шестова они приобретают характер возвышенно-экзальтированной интонации, и поэтому его стиль философствования принято называть «экзистенциальным иррационализмом».

Кажется, что вопросы, связанные с верой, волновали Шестова более других, особенно в период его знакомства с философией С. Кьеркегора. С одной стороны, Шестов выступает как толкователь и продолжатель идей датского философа, что находит выражение в книге «Киргегард и экзистенциальная философия», а с другой – обнаруживаются некоторые различия во взглядах этих мыслителей.

В Кьеркегоре Шестов увидел единомышленника, боровшегося с рационалистическим засильем в этике, философии и религии. Главное, что объединяет обоих философов, – это восприятие веры, лежащее по ту сторону ее конфессиональных толкований, рационалистических объяснений и соответствующих практик. Вера уходит в ту область, которая совершенно не равнозначна ритуальному и рациональному, ставшими обыденным образом жизни большинства «верующих».

При этом есть расхождение, на которые обращает внимание в своей статье А. А. Гирицкий: «Для Шестова человек – воин и бунтарь, “подпольный человек”, ломающий “стену”, нигилист, обретающий в Боге инстанцию силы и свободы по ту сторону необходимости. Акт веры – состояние ничем не сдерживаемой духовной свободы. Для Кьеркегора человек – возделывающая себя “экзистенция”,двигающаяся от “мира” к “вере” путем долгого диалектического развития и обретающая в Боге подлинность как свободу и долг, ответственность перед лицом бесконечности» [3, с. 112].

Очевидно, что тема веры в экзистенциальном измерении есть общее у Шестова и Кьеркегора. Именно это и отличает обоих философов, сближая их настолько, что различия выглядят уже несущественными. Шестов почерпнул у Кьеркегора главное, что вера – это «преодоление самоочевидностей». В этом же и смысл экзистенциальной философии, которая означает, прежде всего, «отстранение этического». Этическое, согласно Шестову, это разумное, постулирующее необходимость и долженствование. На этом пути нет и не может быть никакого движения к вере. Вера – это путь от разума к Абсурду, то есть от необходимости к свободе. В этом и есть подлинный, то есть экзистенциальный смысл веры и вообще религиозного. Следуя за Кьеркегором, Шестов говорит: «Вера, только вера освобождает от греха человека: вера, только вера может вырвать человека из власти необходимых истин, которые овладели его сознанием после того, как он отведал плодов с запретного дерева. И только вера дает человеку мужество и силы, чтобы глядеть в глаза смерти и безумию и не склоняться безвольно пред ними» [25, с. 20].

В этих словах Шестова раскрыт подлинный, то есть экзистенциальный смысл веры, который также оказывается и нравственным усилием, чтобы иметь мужество «глядеть в глаза смерти».

Таким образом, можно сделать **выводы**. Рассмотрев некоторые тексты русских писателей и философов, мы могли убедиться в том, что для отечественной философской традиции характерно сближение религиозной, этической и экзистенциальной проблематики. Это наиболее очевидно, когда раскрываются экзистенциальные аспекты веры. Прежде всего, это вера, основанная не на традиционной обрядовой религиозности, но вера, столкнувшаяся с жизненным трагизмом, который и становится для нее важнейшим экзистенциальным испытанием. Здесь намечен переход от традиционной апологии веры и ее гносеологического обоснования для процесса познания в сторону экзистенциальной значимости для конкретного бытия человека, который ощущает тревогу существования и испытывает страх и ужас смерти.

Такая постановка вопроса стала возможной лишь с «открытия экзистенции», совершенного Ф. М. Достоевским. Предельные с точки зрения этики ситуации, в которые попадают герои Достоевского, есть экзистенциальный предел, в котором происходит испытание веры. У Л. Н. Толстого несколько иные задачи, связанные с преодолением ужаса смерти нравственной силой любви. Но это также можно трактовать как экзистенциальное испытание веры, которая проходит через самый страшный и мучительный опыт, опыт смерти. А. П. Чехов в некоторой степени радикализует те «ужасы жизни», о которых говорит Достоевский. В его творчестве вера проходит испытание не только через сомнения, но и через трагический опыт жизни, в котором и утрата веры священнослужителем («Архиерей»), и чудовищная гибель невинного младенца («В овраге»).

Философия В. В. Розанова и Л. Шестова направлена на истолкование экзистенциального опыта веры, однако не в традициях академической, то есть рационалистической философии, а в экзистенциальном стиле письма. Тем самым эти философы выбирают наиболее адекватный (экзистенциальный) философский язык для рефлексии над верой, показывая тем самым экзистенциальную сущность веры.

Список источников

1. **Болховитинов Евгений, митр.** Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М.: Русский двор, 1995. 416 с.
2. **Варава В. В.** Экзистенция и вера // Варава В. В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. С. 83-99.
3. **Гиринский А. А.** О различии в антропологических взглядах Л. Шестова и С. Кьеркегора // Человек. 2017. № 6. С. 104-113.
4. **Громов М. Н., Козлов Н. С.** Русская философская мысль X-XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 288 с.
5. **Давыдов Ю. Н.** Страх смерти и смысл жизни // Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 415-422.
6. **Евлампиев И. И.** История русской философии. СПб.: РХГА, 2014. 667 с.
7. **Евлампиев И. И.** Русская философия в европейском контексте. СПб.: РХГА, 2017. 468 с.
8. **Ермичев А. А.** Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 712 с.
9. **Зайцев Б. К.** Чехов: литературная биография. М.: Дружба народов, 2000. 208 с.
10. **Иванов Вяч.** Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли: сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 164-193.
11. **Малахов В. П.** Вера при свете совести // Малахов В. П. Уязвимость любви. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 205-219.
12. **Маслин М. А.** Разноликость и единство русской философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 526 с.
13. **Мень А., прот.** Русская религиозная философия. М.: Жизнь с Богом, 2008. 416 с.
14. **Нижников С. А.** Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012. 313 с.
15. **Оболевич Т.** Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Издательство ББИ, 2017. 202 с.
16. **Ортега-и-Гассет Х.** Воля к барокко // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 151-155.
17. **Поляков Д. В.** Дискурс о вере в русской религиозной философии // Синергия Наук. 2018. № 19. С. 1465-1471.
18. **Розанов В. В.** Опавшие листья // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30-ти т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 277-630.
19. **Русская литература и философия: пути взаимодействия** / отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. 600 с.
20. **Русская философия за рубежом: история и современность:** коллективная монография / под ред. М. А. Маслина; сост. Л. Е. Моторина. М.: КНОРУС, 2017. 448 с.
21. **Толстой Л. Н.** Исповедь // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90-та т. М.: РГБ, 2006. Т. 23. Произведения 1879-1884 гг. С. 1-60.
22. **Толстой Л. Н.** Путь жизни. М.: Республика, 1993. 431 с.
23. **Фетисов В. П.** Трактат о вере // Фетисов В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. Воронеж: Воронежская гос. лесотехническая акад., 2011. С. 306-332.
24. **Чехов А. П.** Избранные произведения: в 3-х т. М.: Гослитиздат, 1960. Т. 3. 618 с.
25. **Шестов Л.** Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс, 1992. 304 с.

FAITH AS AN EXISTENTIAL PROBLEM IN THE RUSSIAN PHILOSOPHY

Khvatova Marina Borisovna

*Moscow Orthodox University of St. John the Apostle
marina11.10.1963@mail.ru*

The article considers the phenomenon of faith in the context of the Russian literature and philosophy. It is shown that in the Russian philosophical culture, including religious philosophy, faith is traditionally understood not only as a phenomenon of religious consciousness, theological subject, but also as an existential problem, which reveals the contradictory, dramatic and tragic nature of human existence. The peculiarity of the Russian philosophy is that moral quest often has a deep existential meaning. This distinguishes it from the Aristotelian ethical discourse typical of the western philosophy. Literary works by F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov, V. V. Rozanov and L. Shestov served as the research material.

Key words and phrases: faith; existence; Russian philosophy; religion; literature; moral quest.