

5. Из животописа патријарха српског Павла. Поруке и поуке/ Са благословом Митрополита црногорско-приморског АМФИЛОХИЈА Местобљуститеља Патријарашког трона. Београд. 2009. 30 с.
6. Йованович М. Русская эмиграция на Балканах 1920-1940. Москва. 2005. 487 с.
7. Скерлић Ј. Српска књижевност у XVIII веку. Београд, 1923. 351 с.
8. Терзић Б. Актуелни проблеми преношења руских имена и назива у српски језик // Терзић Б. Руско-српске језичке паралеле. Београд, 1999. С. 215-227.
9. Пипер П. Језичка страна глобализације у словенским земљама// Славистика, књ. IX. Гл уредник Б. Станковић. Београд: Славистичко друштво Србије, 2005. С. 19-28.
10. Чудинов А. П. Политическая лингвистика (общие проблемы, метафора): учеб. пособие. Екатеринбург: Урал. гуманитар. ин-т, 2003. 194 с.

Ј. И. Ширманов, г. Тюмень

БОГ, ВЕРА И РАЗУМ В ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА

Вопрос об оценке философского наследия известного российского мыслителя Льва Шестова не прост и во многом определяется мировоззренческими установками исследователя. Очевидной для всех интерпретаторов является религиозная составляющая философствования Л. Шестова как доминантная на протяжении всего его творческого пути. С.Н. Булгаков пишет: «Шестов как мыслитель в течение всей своей долгой жизни был объят одной — не доктриной, ибо у него её вовсе и не было, — но темой, был отдан одному вопрошанию: религиозному, им владела мысль о Боге». Шестов как богоискатель обращается к разным эпохам, но именно в средневековой культуре Лев Шестов находит своих единомышленников: Тертуллиана, А. Августина, П. Дамиана, Д. Скота и У. Оккама.

Анализу религиозно-философского творчества средневековых авторов, у которых Шестов ищет поддержки в собственном понимании Бога, посвящена, в первую очередь, книга «Sola fide — только верую». Посетившая Шестовых в 1912 году Е. Герцык застала философа за вдохновенной работой над этой книгой. Он изучал средневековых мистиков, «но больше всего Лютера, в котором нашел не пресного реформатора, а трагический дух сродни Ницше...». Начал он эту работу в 1911 году, но сама книга «Sola fide ...» в основном написана в 1914 году, за 8-9 месяцев с большим подъемом и душевным напряжением. Н. Баранова — Шестова уверена, что «Sola fide — Только верую» — «является некоторым образом духовной автобиографией» философа и источником многих мыслей, которые легли в основу последующих книг [Баранова-Шестова 1983: 2].

Действительно, после «Sola fide — Только верую» Л. Шестов заметно изменяется, хотя философские проблемы, упоминания о Боге и Библии всегда присутствовали в его произведениях. Очевиднее становится переход от философии беспочвенности, с интенцией антирационализма, крайнего скептицизма и имморализма, с апологией жизни «как она есть» и богоискательством, — к религиозной философии с явными позитивными высказываниями о Творце, сверхъестественном невозможном и личной вере. При этом элементы философии беспочвенности сохраняются, разве что «фидеизируется» его иррационализм и имморализм. Этот второй, поздний период творчества Шестова, по мнению современного отечественного автора В.Л. Курабцева, можно было бы назвать строительством «иудейско-христианской

философии» (Шестов) с явными элементами философии жизни и религиозного экзистенциализма [Курабцев 2005: 6].

Остановимся на шестовизации персоналий, составивших уникальное собрание средневекового богоискательства.

О Тертуллиане Шестов говорит в работах «Власть ключей», «Sola Fide –Только верую», «Афины и Иерусалим», относя его к философам, которые «время от времени испытывали отвлечение к плодам дерева познания». И действительно, вопреки современникам, сблизившим Христа с Логосом, Тертуллиан пошел на разрыв с античным мышлением: «Распят Сын Божий — не стыдно, потому что вынуждает стыдиться; и умер Сын Божий — оттого и заслуживает веры, что нелепо; и похороненный воскрес — достоверно, потому что невозможно» [Шестов 1993: 12]. Л. Шестов понимал Бога в духе Тертуллиана, утверждавшего, что Бог творил мир из ничего, словно настоящий художник: «Сначала он создал мир как бы из необработанных элементов, а потом занялся изукрашиванием их. Ибо и свет Бог не сразу наполнил блеском солнца, и тьму не тот час умерил приятным лунным светом» [Головня 1972: 5].

Идея уподобления Бога художнику, конечно, не была оригинальным изобретением христиан. Как полагает известный исследователь средневековой культуры В.В. Бычков, «она принадлежит всей духовной атмосфере поздней античности и установить ее изобретателя вряд ли возможно» [Бычков 1999: 4]. Медиевист поясняет, что акт творения у христианских мыслителей, в отличие от стоической, цицероновской, гермогеновской и им подобных теорий, «является не только актом преобразования бесформенной материи в устроенный космос, но предстает таинством создания самого бытия из небытия. Отсюда красота и устроенность мира становится главным доказательством его бытийственности, как и истинности бытия творца» [Бычков 1999: 4]. Вдумаемся в эти утверждения и обнаружим очевидное сходство понимания Бога как художника Тертуллиана и Бога Шестова как всемогущего Творца, для которого «нет ничего невозможного». Философ находит Бога, абсолютно противоположного необходимости, ибо свободное творчество Бога, создавшего мир, «землю силою своею» [Иеремия 10, 12], что само по себе уже чудо. «Бог значит чудо, мог бы сказать Шестов» [Курабцев 2005: 6], — уверенно восклицает В.Л. Курабцев. Именно поэтому вера в такого Бога, близкая пониманию Тертуллиана, иррациональна, уникальна, не сообщается, веру осуществить «безмерно трудно» [Шестов 1992: 11].

Тертуллиан открыл Шестову и тайну подлинного пути — пути к жизни, к Богу добра. «Познание добра и зла,— пишет Шестов в работе «Власть ключей»,— не есть... вечное, а временное, преходящее, не божественное, а человеческое, слишком человеческое... Дерево познания не прибавляет нам сил, а отнимает у нас. Нужно выбирать между деревом познания добра и зла и деревом жизни» [Шестов 1993: 12]. Именно в этом определении Бога как творца и начала жизни — объяснение парадоксальности шестовского Бога — он великая Беспочвенность и бесконечное добро: «Бог значит, что нет и зла: есть только первоизданное fiat («да будет») и райское *valde* волит («добро зело»))» [Шестов 1992: 11].

В Августине, ценившем живую веру, Л. Шестов обнаружил тот антиномизм, который позволил философу и принять, и отрицать взгляды отца Церкви. Шестов расходился с мнением Августина о том, что Бог не требует от человека невозможного, что «гибельно творить волю свою», он не был согласен с формулой: «верю, чтобы понимать», которая стала «эмблемой средневекового теологического рационализма» [Шестов 2001: 9].

С другой стороны, он принимает иррационального и антикатолического Августина, «которого вдохновляли пророки..., который боролся с богоотступничеством, посюсторонним миром и верой в достижение благодати высшими силами» [Курабцев 2005: 6]. Основная интуиция Августина — восхождение личности к Богу — является наиважнейшей и у Шестова: «Живя в этом мире, он, Августин, убедился, что он по своей глубочайшей природе принадлежит к миру иному» [Шестов 1966: 9].

Более сложным и критичным у Шестова было отношение к трактовке Бога учителем католицизма Фомой Аквинским, которому принадлежит космологическое доказательство бытия Бога. Как пишет Д.В. Пивоваров, «космологическое доказательство является рационализацией основного догмата авраамических религий о Боге, как Творце мира и отвечает книге Бытия из Ветхого Завета» [Пивоваров 2000: 7]. Суть этого доказательства «состоит в том, что если у каждого явления (следствия) есть собственная причина, то и весь мировой порядок должен иметь собственную причину, движущую силу. Первопричина Космоса — Бог... Первопричина всегда равна собой себе, неизменна, поэтому она не может находиться в сфере физического, то есть изменчивого, мира и быть чем— либо иным, нежели Богом» [там же]. Фома Аквинский усовершенствовал форму доказательства, предложенную Аристотелем и Авиценной в произведении «Сумма теологии». Основоположник томизма формулирует так же телеологическое и онтологическое доказательство бытия Бога. Суть телеологического доказательства в том, что «есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом» [Аквинский 1969: 1]. В онтологическом доказательстве бытия Бога Фома Аквинский применил такой ход мысли: сравнение вещей по степени их совершенства невозможно без бытия абсолютно совершенного. «Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем Богом» [там же].

Лев Шестов отмечает противоречие в трактовке Аквинским Бога. С одной стороны, провозглашено абсолютное могущество Бога, с другой стороны — ограничение Им своей Воли, ибо Бог движет вещь только согласно ее природе, и не может сделать бывшее небывшим: «Тому, кто делает, что в его силах, Бог непременно дает благодать» [Шестов 1993: 12].

В доказательствах св. Фомы Лев Шестов видел принижение великой тайны свободного творчества Бога. В.Л. Курабцев, исследующий взгляды Шестова, развивает его критику космологического доказательства: «если разум познает естественные начала, которые установлены Богом, и противоположные этим началам, согласно Аквинату, — не от Бога, то можно предположить, что Бог — это, прежде всего, Высший Разум, а не Тайное и Непостижимое» [Курабцев 2005: 6]. С этим утверждением русский философ согласиться не может, ибо квинтэссенция шестовского Бога — Чудо, для Него «нет ничего невозможного». Гораздо ближе, чем логические умозаключения, ему католическая мистика, которая, «проходя через разные этапы, через «темную ночь», достигает *unión divine*, слияния с Богом» [Бердяев 1994: 3].

Более близкими по духу оказались для Льва Шестова поздние схоластики Дунс Скотт и Уильям Оккам, которых так же, как и русского философа, оттолкнуло от Фомы «всезнание, уверенность, что при помощи Аристотеля теология может быть превращена в науку, столь же точную почти, как математика» [Шестов 1966: 9].

Шестову импонирует иррационально-волюнтаристская трактовка проблем теологии, которая восходит к Тертуллиану и находит свое продолжение в теории Дунса Скотта. «И вот Дунс Скотт, словно восстанавливая права забытой тертуллиановской теории познания с ее опрокинутыми «*quia*» и, словно бросая вызов Сократу и Аристотелю, пишет: «*Divina acceptation est potissima causa et ratio omnis meriti* (Признание Богом есть самая могущественная причина и основа всякого добра)» [Там же]. Воля Бога, по мнению Дунса Скотта, безосновна. Именно этот постулат развивает Шестов: «Мы не можем постичь оснований, по которым действует Бог, ибо основания обязательны для человека, а не для Бога... божественная воля свободна: мы не можем назвать условий, коими она определяется» [Там же]. Бог мог бы «ничем не ограниченной властью установить и другой порядок» [Там же]. Шестов подчеркивает, как то, что могущество Бога в толковании Скотта абсолютно, так и то, что оно милостиво. У. Оккам так же занимает Шестова стремлением «подорвать доверие к рационалистической теологии» [Там же].

Он подробно цитирует тезисы Оккама, аргументируя идею Бога, обладающего ничем не связанной волей. Приведем тезисы в переводе с латыни: «1. Ничто не может принудить Бога дать кому-либо вечную жизнь. 2. Нельзя доказать наглядно, что существует единый Бог.

3. Нельзя доказать естественным образом, что желание не может быть исполнено и успокоено никем, кроме Бога» [Там же].

Лев Шестов подчеркивает, что Уильям Оккам не боится высказывать такие суждения, вопреки установившимся в католической теологии традиции. Русскому философу импонировали идеи Дунса Скотта и У.Оккама, потому что позволяли ему укреплять теологический имморализм: «никаким способом, никакими нравственными подвигами человек не может принудить Бога дать ему вечную жизнь» [Шестов 1966: 9].

«Странствуя по душам» Фомы Аквинского, Дунса Скота, Оккама, Шестов так и не сумел ответить на вопрос, который мучил его: можно ли найти Бога, когда отрицаешь разум, как Оккам или когда опираешься на него, как Фома Аквинский? В целом, восприняв учение сторонников иррациональной веры Тертуллиана, П. Дамиани, Д. Скотта, У.Оккама, Л. Шестов предпочел теологическому рационализму и морализму — теологический иррационализм и имморализм, обусловленный экзегезой Бога как неограниченно и свободно волящего, беспощенного.

Литература

1. Аквинский Фома. Сумма теологии. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
2. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников в 2-х т. Т. 2. Paris: La Presse Libre, 1983.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
4. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthenica*. В 2-х томах. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб: Университетская книга, 1999.
5. Головня В.В. История античного театра. М., 1972.
6. Курабцев В.А. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М., 2005.
7. Пивоваров Д.В. Медведев А.В. История и философия религии. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, Нижневартковск: Изд-во Нижнев. пед. Ин-та, 2000.
8. Шестов Л. *Sola Fide* — Только верою. Париж: YMCA-Press. 1966.
9. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ: Фолио, 2001.
10. Шестов Л. Власть ключей. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М.: Наука, 1993.
11. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М. 1992.
12. Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1993.

А. А. Шуклин, г. Тюмень

«ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ» И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Одной из ярких работ последних лет является, на наш взгляд, монография Л.И. Сазоновой «Память культуры» (2012)¹. В данной работе исследователь предпринимает попытку анализа культурной традиции в русской литературе. Одним из ярких примеров такой традиции автор называет «Слово о полку Игореве», которое прочно вошло в культурный подтекст

¹ Далее цитируется с указанием номера страницы по изданию: Л.И. Сазонова. Память культуры. Наследие Средневековья и барокко в русской литературе Нового времени. М.: «Рукописные памятники Древней Руси», 2012. 472 с.