

Віра Лімонченко

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

## Ф.М. ДОСТОЄВСЬКИЙ ТА ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ<sup>1</sup>

© Лімонченко В., 2009

Здійснено розгортання та обґрунтування такої тези: для російського релігійно-філософського ренесансу Ф.М. Достоевський може розглядатися його парадигмальною основою, задаючи ідеальний прообраз, що має параметри справжнього, первинного і непідробного існування та постає якоюсь мірою як зразкова модель як для постановки проблем, так і для їх певного вирішення.

**Ключові слова:** екзистенціальна метафізика, релігійна філософія, антропологія, людське буття.

**Vira Limonchenko. F. M. Dostoyevsky and philosophy of Russian Silver age.**

The main thesis the author provides confirms that F. M. Dostoyevsky can be considered the paradigmatic basis for Russian religious–philosophical renaissance for providing the ideal paradigm which has dimensions of real and original existence and in some sense becomes an ideal model for rising problems and for their solving.

**Key words:** existential metaphysics, religious philosophy, anthropology, human existence.

**Мета роботи** – розгорнути та обґрунтувати таку тезу: для російського філософсько-релігійного ренесансу Ф.М. Достоевський може розглядатися парадигмальною основою його, задаючи ідеальний прообраз, що має параметри справжнього, первинного і непідробного існування та постає якоюсь мірою як зразкова модель як для постановки проблем, так і для їх певного вирішення. Проблематика роботи оформилася на перехресті продумування декількох ідей. По-перше, оскільки філософський вимір розгляду передбачає свідомо-критичне судження щодо змісту та форми будь-яких концепцій, завжди виникає завдання простежування джерел та кроків становлення філософських шкіл та традицій. Філософія російського Срібного віку з точки зору її парадигмальних основ є плідним полем для історико-філософських та методологічних досліджень, особливо беручи до уваги її своєрідний “класично-некласичний” характер. Наш час початку ХХІ ст. означений і жахом тоталітарної нормативності, і відчаєм методично-інтелектуальної анархії – звідси з гостротою постає завдання дослідження характеру мисленнєвої діяльності (шляхів становлення проблематики, досвідної основи інтелектуальних побудов, форм організації та стилю мислення). По-друге, не можна не бачити, що в інтелектуальній історії є особливі постаті, роль яких виходить за межі впливу висловлених ними ідей. Ці мислителі не оформляють ідеї *pro* щось, але створюють первинні умови та засоби самого висвітлення – стало загальноприйнятим фактом вважати Платона тим, хто створює арену, сцену, простір для можливості античної філософії (а далі і філософствування взагалі). Легко зауважити, що у кожного (навіть не треба пом’якшувати категоричність формулювання зворотом “майже у кожного”) представника російської філософії Срібного віку є статті та книги, присвячені Ф.М. Достоевському. З чим це пов’язано: чи є це випадковістю або звичайною даниною вшанованим авторитетам чи має більш глибокий зміст?

<sup>1</sup> Стаття підготовлена в межах україно-російського проекту НАН України – РГНФ “Філософія “Серебряного віка” в Росії та Україні в європейському контексті (новітні дослідження)” (постанова Президії НАН України № 125 від 23.04.2008 р., проект 26).

Формулювання мети та засобів її досягнення було здійснене за спирання на думки таких мислителів. Для вироблення цілісного образу щодо характерних ознак російської філософії Срібного віку важливими є праці Євлампієва І.І., Зеньковського В.В., Левицького С.О., Лосєва О.Ф., Лосського М.О., о. Олександра Меня, Петрушенка В.Л., Сербиненка В.В., Суходуб Т.Д., Тихолаза А.Г., Флоровського Г.В., Франка С.Л., Хоружого С.С., о. Томаша Шпідлика, Ерна В.Ф. Серед цих авторів особливо задіяні ідеї, обґрунтовані Флоровським Г.В. та Хоружим С.С. щодо зв'язку російської філософії з досвідною базою православної релігійності. Осмислення ролі та місця Ф.М. Достоевського в історії філософської думки ХХ ст. представлено в творчості Ахутіна А.В., Бахтіна М.М., Гайдєнко П.П., Гвардіні Р., Жида А., Камю А., Масарика Т., Мережковського Д.С., Померанця Г.С., преп. Іустина Поповича, Сартра Ж.-П., Флоровського В.Г., Франка С.Л., Шестова Лева – але навести вичерпний список є карколомним завданням. Змістові акценти та виміри досліджень згаданих авторів будуть виявлені далі.

Перше, що потребує прояснення, це відсутність при імені Ф.М. Достоевського традиційних слів “творчість”, “світогляд”, “спадщина”, “ідеї”, навіть слово “особистість” не бачиться таким, що відповідає поставленому завданню. При осмисленні формулювання теми для мене був визначальним досвід розгляду специфічного характеру православного богослов'я, наданий Вол. Лосським. Розкриваючи внесок філософсько-понятійної роботи каппадокійської трійці в оформлення догматичних (у філософському плані це можна вважати оформленням аксіоматики) основ християнського богопізнання, він акцентує увагу на здійсненому ними внесенні в поняття еллінської філософії апофатизму, що давав змогу уникнути редукації сутності під час створення понять (це було здійснено ними під час роботи з поняттями “ουσια” та “υποστασις”), але є підстави стверджувати, що будь-яке понятійне оформлення потребує подібного апофатизму – без цього виникає проблема, яку можна назвати “фетишизацією ідеального” – правда, виявити ці підстави тут і тепер, коротко і в двох реченнях неможливо). “Для св. Василя Великого не тільки Сутність Божественна, але й сутності тварні не можуть бути виражені поняттями” [6, с. 115], оскільки завжди є деякий залишок, який вислизає з понятійної предметності. Зберегти те, що вислизає з понятійності, можливо в імені, яке відкриває енергії (акти, дії), але на неприступну сутність не зазіхає. Ім'я дає змогу зафіксувати нередуковану повноту присутності, яка відкривається кризь ім'я, в той час, як поняття легко впадає в створення “ідола”, “оманливого образу”, на що вказує св. Григорій Нисський [6, с. 115]. Як стверджує Вол. Лосський, в цю повноту присутності ми потрапляємо, відносячи безпосередню інтуїцію присутності або твір мистецтва до імені: “Це – Моцарт”, або “Це – Рембрандт” [6, с. 129]. Називання по імені, на мій погляд, застерігає від надмірної “об’єктивності”, коли особистісну унікальність безцеремонно роблять “об’єктом” дослідження, і, своєю чергою, дарує надію на спілкування – можливість усунення просторових, часових, вікових перегородок та буттєвого залучення і живлення. Здається, саме це тримав в центрі своєї уваги М.К. Мамардашвілі, торкаючись питань осмислення людини, – це не річ і не статичний стан, але подія (рос. “со-бытие”), що складається з повноти таких буттєвих актів, як любов, віра, чесність, думка.

Російська філософія кінця ХІХ – початку ХХ ст. домінуючою більшістю дослідників розглядається як релігійно-філософський ренесанс. Змістові інтерпретації специфікації “*релігійно-філософський*” можуть бути різними – від констатації недостатньої філософської сили, внаслідок чого і відбувається відхід (“відпадіння”) від автономного філософствування (мислителі марксистської спрямованості, природничо-позитивістської думки, феноменологи, для яких філософія має бути “строгою наукою”) до визнання вершиною розвитку російської філософії (численні прибічники слов'янофільського та патріотичного характеру, серед яких і серйозні ґрунтовні дослідники, і ідеологи-державники або неофіти-дилетанти). Свій особливий образ російська філософія реалізує на основі релігійного характеру – тому можна говорити, що і ліберально-соціалістичні течії, і російський марксизм є своєрідними формами релігійності (С.М. Булгаков [2, с. 49–51], В.В. Зеньковський [4, с. 245]). В таким спосіб можна розглядати російську філософію Срібного віку як таку, що дає різноманітні варіанти філософського осмислення первинної досвідної очевидності – бачення неправедності наявного стану людини і світу за глибинної вкоріненості їх в Істині, Добрі, Красі. У такій типізації явні аспекти платонічної

онтології, але такої, що пройшла кризь християнізацію – усунення дуалізму світів в події Христа, досконалої Боголюдини, що в філософському плані постає онтолого-екзистенціальним обґрунтуванням присутності Абсолюту в поцейбічному світі, прориву вимірів сутності кризь релятивізм феноменального (взятого в платонічно-кантівському аспекті, а не як поняття феноменології). Загальний характер філософії цієї доби добре схоплюється словами Ф.М. Достоевського, що його все життя Бог мучить, – тобто онтологічна значущість людської самості (за гострого відчуття гріховності та ницості) не дає підстав ствердити послідовну автономність, самозаконність людини, а як раз стає основою виходу на зв'язок з Богом, зв'язок болучий і страждальний як в прийманні Його, так і в запереченні Його існування. Г.В. Флоровський, розглядаючи шляхи російського богослов'я, визначає особливу роль Ф.М. Достоевського, не ієрарха або монаха, але письменника, людини хай і релігійної, але світської, – Достоевський розсунув та заглибив сам метафізичний досвід і цим він увійшов в історію російської філософії [8, с. 300]. Згадуючи Д.С. Мережковського, можна дооформити цю ідею: розсунув та заглибив досвід людини до граничних його меж – до глибин сатанинських (небуття) та висот ангельських (торкання Буття як такого). Після Ф.М. Достоевського неможливо бачити людину утилітарною істотою, що центрована пошуками довольства – розвінчання просвітницького міфу природної розумної людини фізики відкриває епоху нової метафізики, метафізики екзистенціальної, переконливість якої розгорнуть пізніше Бердяєв М. (всі праці, присвячені осмисленню творчості не як об'єктивації, але як прориву до свободи), Кассіер Е. (при розгляді філософії І. Канта), Франк С.Л. (при виявленні вимірів реальної буттєвості людини, Гайдеггер М. (обґрунтування людини як одкровення буття). Бажання полегшення страждальності та спрощення невиносимої ускладненості “людини Достоевського” здійснюється в забутті Достоевського, що ХХІ ст. робить з легкістю – традиції читання як духовної роботи відходять у минуле, на це місце висувається утилітарна інформативна корисливість або розважальність (засіб “розслаблення”).

Отже, Ф.М. Достоевський надає російській філософії досвід метафізичної очевидності, з якого здійснюється вибудовування філософських концепцій метафізичного характеру. Але це доволі своєрідна метафізика – це не раціональна метафізика умобачень, але метафізика досвіду: звідси критика раціоналізму (у ХХ ст. звикли до цього, але спроба продумування логічної обґрунтованості критики розуму з підстав метафізики виявляє виміри безумства, а краще і точніше – *божевілля* такої ідеї), свідоме і послідовне підкреслення емпірично-реалістичного характеру філософії, але це “містичний емпіризм” (М.О. Лосський), “містичний реалізм” (С.Л. Франк), тобто досвідна основа російської філософії – духовний досвід єднання з Абсолютом. При цьому було б термінологічно-понятійною нестрогістю стверджувати ірраціональний характер російської філософії – для неї набагато точнішим бачиться термін “трансраціоналізм”, понятійна аналітика якого виявляє різні буттєві виміри. Явною видимою вершиною ця ідея може розглядатися як породжена захопленням та ретельним вивченням російськими мислителями німецької класичної філософії, але навіть первинне цілокупне формулювання її, здійснене І.В. Кіресевським (“Про можливість та необхідність нових начал для філософії” [5, с. 306, 309–310, 316, 319]), виявляє корені святоотцівські, – а саме вчення про переображення ума (*μετανοια* – метаною), розгорнуте в грецькій патристиці, особливо у отців-аскетів. Добре відоме захоплення Ф.М. Достоевського досвідом православного старецтва, не без його зусиль світ іноків-монахів вводиться в простір аристократичного “вищого світу”. Метафізика як спосіб досягнення (пізнання) істинного буття, характерна для російської філософії, не може бути зрозумілою без ознайомлення з досвідом практичного входження в простір істини, що, по-перше, виводить людину на те “місце”, де з істиною можна зустрітися, а по-друге, переображує сам ум як спосіб впізнання істини (грецький *νοῦς*, а не латинське *ratio* – тому слово “*νοῦς*” недоцільно перекладати як розум). Досвід життя в аскезі дає як вимір “що” сприймати як істину, так і вимір “чим” сприйняти її. Переродження “евклідового розуму” та просвітлення свідомості підпільної людини не є завданням суто розумовим. Розум як раціо починає працювати, коли ми оформляємо впізнану істину для інших – для суспільства у вигляді світоглядних ідей різного рівня, для державних мужів у вигляді суспільної ідеології, для наукової спільноти у вигляді зразкових моделей розв'язання завдань (це не

є вичерпним переліком “об’єктивацій” істини, а лише найбільш відомі та розповсюджені форми присутності філософії).

Онтолого-екзистенціальне розуміння істини визначає несприйняття російською філософією Срібного віку позиції номіналізму, заперечення чисто понятійної філософії і прагнення досягти духовної реальності, тобто непогодження на роль грайливого митця-жонглера, що майстерно приваблює увагу до себе, перетасовуючи нароблені культурні смисли. Це твердження може викликати заперечення – адже добре відомі гасла “нової митецької свідомості” (свідомо проводжу аналогію між “ноюю релігійною свідомістю”, “ноюю філософською свідомістю” та самосвідомістю мистецтва – суть цієї аналогії полягає у тому, що простором, де відбувається остання есхатологічна битва (битва добра і зла, ангела і сатани, Бога і Диявола, буття і небуття) є “серця людей”, говорячи словами Міті Карамазова [3, с. 163]; інше формулювання – “подолання того рокового розбрату між вірою в Бога та вірою в людину, який характерний для європейського духовного життя останніх століть і є головним джерелом смуту та трагізму” [11, с. 208]), відмовляють мистецтву та філософії як “суспільно-корисній справі”, переорієнтовують їх на служіння самим собі – можна використати дещо інші, але добре відомі формулювання: “мистецтво для мистецтва” та протиставлення М. Бердяєва “філософської істини” “інтелігентській правді”. На мій погляд, саме заперечення нав’язаної мистецтву (рівною мірою і філософії) ролі або дзвону, що б’є в набат, скликаючи на барикади, або фабричного гудка, що запрошує народ на будову “кришталевого палацу” земного раю, або поліцейського свистка, що піднімає галас сатиричного викриття, є виразом онтологічного розуміння цих феноменів. Онтологічний підхід, якщо продовжувати ряд звукових метафор, передбачає призначенням вчити слухати тишу і мовчання, ті первинні стани повноти, в яких ще ніщо не набуло визначеного обмеженого існування. Всебічне розгортання та обґрунтування цих аспектів не вміщується в рамки цієї статті, просто неможливо не помітити присутності художньої позиції Достоєвського у філософсько-метафізичній поезії Срібного віку. Не слід усю літературу цього часу (як художню, так і філософську) розглядати як глибоку та серйозну – це було б наївною ідеалізацією – можна погодитись з тими авторами, що вважають Срібний вік тонесенькою плівочкою справжнього на хвилі посереднього, пустопорожнього, розважального графоманства (І. Гарін). Мета, поставлена в статті, має методолого-рефлексивний характер, але оскільки реалізація її ставить нас на межу мистецтва та філософії, дозволю собі ще один метафоричний образ. Добре відома роль блазня при дворі короля, або роль феномена юродства в тоталітарних системах – вони можуть виговорювати істину до самої її межі, але це право здобує принизливою самотністю та викинутістю за межі врівноваженого гармонійного повсякденного існування, захищеного цивілізаційними правилами, що личить нормальній людині. Не може бути багато блазнів та юродивих – масовість нівелює та спотворює інаковість, справа юродства – розірвати пута світу цього, звільнитися від нормованого образу соціального “Я”; і як наслідок, – здобуття свободи: дар проникнення в приховані глибини людської душі, виявлення таких вимірів, про які на рівні повсякденності ми не знаємо. Російська метафізична філософія початку ХХ ст. приймає від Федора Михайловича спадок шутинства та юродства, щоб здобути право проговорювання істини: справа не в лахміттях блаженого або хворобливій поведінці, а у виробленні свободи духу.

Здатність Ф.М. Достоєвського відкривати найглибші основи людини обґрунтувалась порізному: Лев Шестов вигадав вражаючий варіант дарування на ешафоті після пережитої смертної страти третього ока для особливого бачення [8, с. 27], часом чисто медично це пов’язують з епілепсією, я думаю можна висунути і такий варіант – дар бачення пракоренів, якими всяка твар вкорінена в таємничих глибинах вічності, а здобутий Достоєвським в досвіді життя в присутності отців-аскетів, адже відомо, що він добре знає аскетичну літературу, видимі і майже невидимі цитати з якої розсіпані по його текстах, а сюжетні лінії та поведінка персонажів побудовані як притчі – недовершені, неприродні, відкриті. Саме аскетична література ХХ ст. була оцінена як варіант психоаналітичної роботи з несвідомим (помислами) – варіант більш досконалий та універсальний, ніж фрейдизм, який серед множинних рівнів несвідомого обмежився лише виміром сексуальним. Якщо здатність сприймати людське буття в усьому граничному діапазоні звершень (за словами преподобного Іустина Поповича, відати і Євангеліє і Апокаліпсис європейської людини [7,

с.14]) перестає бачитись даром шестикрилого серафима, вкритого очима, а постає здобутою важкою духовною роботою, то Ф.М. Достоевський може розглядатися як методолог, що розробляє та обґрунтовує шляхи здобуття істини, шляхи, якими можна йти. Правда, платою за це може стати відраза і несприймання, з чим досить часто стикаються дослідники російської філософії.

Осмислюючи питання, що ж відштовхує від Ф.М. Достоевського, можна сформулювати деякі пункти, зміст яких легко віднести і до російської філософії Срібного віку: 1) не стільки заспокоює, гармонізує стан незрозумілості поясненням, скільки роз'ятрює, заглиблює біль – немає чітких відповідей, що можуть бути прийняті як керівні для дії; 2) приймає на себе роль екстатичну та патетичну, роль асоціального несвоечасного мислителя (до якої легко відносяться слова Ширинського-Шихматова, з якими було відмінене викладання філософії в університетах – *“польза философии не доказана, а вред от нее возможен”* [Цит.: за 13, с. 260]); 3) кличе в неозору далечінь, спокушає свободою [1, с. 33–35]; 4) критикує науку і соціалізм, орієнтовані на перевлаштування світу; 5) мучить читачів докорами совісті, викриттям своєї гріховності, безжалісним самоаналізом; 6) відкидає буржуазний порядок та раціональний здоровий глузд, викриваючи і індивідуалізм (*“каждый единственный из нас виновен за всех и за вся”* [3, с. 228]), і жах примусового колективізму (його “Біси”) – неважко побачити, що ці пункти “нелюбові до Достоевського”, завдяки яким Д.М. Овсянко-Куликовський називає його геніальним, але негуманним, озлобленим, невірнорозваженим, без будь-яких змін прочитуються як те, за що вшановують Ф.М. Достоевського як “апостола людяності” [9, с. 357], та ствердження, що його підхід до розуміння людини стверджує справжній дійсний гуманізм [10, с. 366]. Вже згадуваний преподобний Іустин Попович, розглядаючи значення Ф.М. Достоевського, говорить, що у вічні проблеми людського духу він привніс *“вдохновение пророка, пламень апостола, искренность мученика, грусть философа, прозорливость поэта”* [7, с. 13] – цими самими рисами можна охарактеризувати російську філософію Срібного віку, тобто навіть формою (стилем та характером) вона слідує за Достоевським – і тут виникає дивний феномен філософії за межами філософії, коли філософія перестає бути філософією, оскільки виміри пророцтва, апостольства, мучеництва, поетичності, не викликаючи заперечення як орієнтири для сфери мистецтва, як принципи справи філософії потребують детального, всебічного, покрокового продумування і така справа виводить пророка-апостола-мученика-поета за виміри щирої безпосередності і змушує до дисциплінованої роботи мислення. Певною мірою російська філософія в еміграції, за межами Срібного віку, якраз і здійснює це.

1. Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. – Т.2: Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С.15–45. 2. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. – Т.2: Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С.46–94. 3. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырёх частях с эпилогом. – Т.1 – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – 420 с. 4. Зеньковский В.В. История русской философии. – Т.1. – Paris: YMKA-PRESS, 1989. – С.470. 5. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – С.293–332. 6. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С.95–261. 7. Преподобный Иустин (Попович) Достоевский о Европе и славянстве. – М.–СПб.: Сретенский монастырь. Часовня иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» с грошиками, 2002. – 288 с. 8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Paris: YMKA-PRESS, 1983. – 600 с. 9. Франк С.Л. Апостол человечности // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С.357–360. 10. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию со дня смерти Достоевского) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С.360–367. 11. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С.208–431. 12. Шестов Л. Преодоление очевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – Т.2: На весах Иова (Странствование по душам). – М.: Наука, 1993. – С.25–98. 13. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С.11–342.