

КОНЦЕПТ БОГА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX В.: ОТ БОГОИСКАТЕЛЬСТВА К БОГОСТРОИТЕЛЬСТВУ

Бог – не только теологическое понятие, но и социокультурный концепт, задающий смысл и вектор культурно-исторического развития. В статье на примере богоискательства и богостроительства показано, что понятие «Бог» и феномен религии с ростом секуляризации не отмирают, они обретают иные смыслы и измерения, по-прежнему оставаясь матрицей социокультурной динамики, своеобразным языком культуры и полем решения сложных мировоззренческих задач, встающих перед обществом в переломные периоды его развития.

Ключевые слова: Бог, богоискательство, богостроительство, социокультурная парадигма.

Во все времена, как известно, религия играла огромную роль в жизни человека и общества, выступая особым, а на первых порах единственным, способом понимания и объяснения окружающей реальности, давая возможность прорыва человека за пределы его природного смертного состояния, обеспечивая беспредельные просторы для свершений человеческого духа. Религия, всегда имевшая серьезную культовую составляющую, достаточно статичную систему догм и канонов, традиций и обрядов, обеспечивала преемственность исторического развития общества, незыблемость вечных идеалов и ценностей в меняющихся социокультурных условиях.

И тем не менее она – феномен куда более широкий, чем принято думать. Иначе нет оснований в условиях все нарастающей секуляризации видеть за ней какое-либо будущее. Культурно-обрядовая сторона религии в последнее время уходит на задний план, но неизменно прочным остается ее мировоззренческий и социокультурный потенциал. Именно поэтому под секуляризацией многие исследователи понимают вовсе не умирание религии, а ее проникновение во все сферы материально-практической жизни общества, реализацию ее идеалов не в трансцендентной реальности, а здесь и сейчас. В связи с этим постепенно меняется и ключевой для любой религии концепт Бога: от традиционного теологического его понимания к культурологическому. Наиболее явно эта тенденция проявила себя в XIX в., когда Ф. Ницше произнес пророческие для западной культуры и цивилизации слова о смерти Бога, которые следует воспринимать в данном контексте как констатацию лишь смены парадигмы Бога и ее концептуального содержания, утверждение нового этапа поисков «настоящего Бога».

Философские и мистические поиски Бога, происходившие во все времена, отражали неуклонные творческие стремления человека, его направленность к идеалу. Даже поверхностный анализ позволяет установить любопытный феномен: наиболее поворотные этапы европейской истории сопровождались обязательной рецепцией, как правило, критической, традиционной системы христианской догматики, активизацией интеллектуальных процессов богоискательства, превращавшихся зачастую в мощные социальные движения. Это происходило как в рамках сугубо конфессиональных и иногда даже инициировалось самой церковью, так и внецерковными усилиями, прежде всего в пространстве философской мысли, что, с одной стороны, являлось показателем социально-культурного и политического здоровья общества, с другой – становилось мощным импульсом и формой социальных процессов.

Феномен богоискательства репрезентативен с нескольких точек зрения. Во-первых, вечное возвращение к «истинному христианству», характерное не только для православной мысли, показывает, что христианская парадигма в ее первоначальном виде всегда рассматривалась как фундаментальная, базовая в существующей социокультурной системе координат. Это был своеобразный эталон, с которым сверяли действующие в обществе нормы и порядки, и в случае несовпадения их корректировали. Таким образом, сам факт критической рецепции христианской ортодоксии, обращение общественного сознания к проблеме богоискательства означали кризис традиционной социокультурной парадигмы, а понимание этой проблемы – направленность поисков новой. Иначе говоря, поиски «истинного Бога» – своего рода сигнал, означа-

ющий вступление общества, цивилизации в новую стадию развития, для которой необходимо возведение новой парадигмы, которая так или иначе сохраняла религиозный характер.

Во-вторых, каждый раз обращение к «истинному христианству» в философской мысли содержательно было разным. По сути, мы имеем дело с разными интерпретациями, видениями первоначального «чистого» христианства, расхождения между которыми определяются спецификой конкретной исторической ситуации и возможными вариантами ее решения. Таким образом, критическая рецепция традиционного христианского вероучения во всем многообразии его смысловых форм с достаточной полнотой отражает особенности социокультурной динамики и является еще одним богатым источником для изучения смысловой направленности и логики развития культуры и цивилизации, духовно-нравственным фундаментом которого всегда была религия.

Наиболее репрезентативно этот феномен проявляет себя в начале XX в., когда российское общество оказалось в состоянии глубокого духовного кризиса, ставшего импульсом религиозно-философских тенденций принципиально нового типа. Эти тенденции нашли отражение прежде всего в таких направлениях философской мысли, как богоискательство и богостроительство, оказавших самое непосредственное влияние не только на развитие русской культуры, но на ход истории, предопределив, в общих чертах, контуры ее социалистического будущего.

Богоискательство и богостроительство – это две качественно различные идеологические стратегии, в основе которых тем не менее лежит общая цель – построение совершенного общества, Царства Божьего, на земле. Дискуссия этих двух стратегий в начале XX века имела колоссальное социально-политическое и культурно-историческое значение, поскольку представляла собой два противоположных взгляда на исторический процесс и место России в нем. С точки зрения богоискательства, идеал нужно искать в прошлом, в частности в аксиологическом поле первоначального христианства. В этом смысле богоискательство ретроспективно и традиционалистично. Для богостроителей идеала не было никогда, его нужно создавать из ничего, разрушая до основания все то, что было. Поэтому богоискательство перспективно и инновационно. И именно поэтому оно

одержало как идейную, так и политическую победу с приходом большевиков, развернувших полномасштабную борьбу с культурным наследием вообще и религиозным в частности, расчищая площадку для колоссального проекта строительства «Царства Человекобога» на земле.

Центральным понятием этих двух противоположных, религиозных по своему содержанию, доктрин было понятие «Бог». Ретроспективное богоискательство в лице прежде всего Д.С. Мережковского и людей, идейно близких к нему, не воспринимая казенного Бога официальной религии, придерживалось мистически-трансцендентной версии его восприятия.

Богостроители, вслед за О. Конттом и другими позитивистски мыслящими философами, видели в Боге коллективное Человечество, нашедшее в себе творческие, созидательные силы, способные перестроить мир на правильных началах, сделать его совершеннее.

Отрицание традиционной богоискательской парадигмы художественно было сделано М. Горьким в повести «Исповедь», главный герой которой, Матвей, разочаровывается в возможности обретения некоего внешнего Бога, приходя к выводу, что истинный Бог заключается в обретении и экзистенциальной, и социальной связи человека с остальным человечеством, о чем в свое время много писали П.Я. Чаадаев и другие русские философы.

Как и В.С. Соловьев, Горький приходит к идее необходимости всеединства людей: только так можно обрести настоящего, общего для всех Бога, который станет символом и сутью этого коллективного единства. Смутно, неуловимо, едва-едва осознаваемая эта мысль становится ясной и отчетливой в результате ключевой встречи Матвея, произошедшей на восьмой год его богоискательского странствования, встречи со старцем Ионой-Иегудиилом, который, без сомнения, является основным глашатаем идей автора.

Матвей рассказывает ему о своей беде, о потере веры, слыша в ответ нечто отличное от той казенной мертвой мудрости, которую внушали ему монахи и протопопы. Слова Иегудиила – отражение чувств, настроений и глубоких ницшеанских убеждений, высказанных Горьким еще в ранних рассказах и особенно в эссе «Человек». Иегудиил развивает по-настоящему антропоцентрическое богословие, по мощи и пафосу сопоставимое с идеями Л. Фейербаха и Ф. Ницше. Когда Матвей за-

дает прямой вопрос о Боге, Иегудиил отвечает так, как будто изучал их: «Не бессилием людей создан бог, нет, но – от избытка сил и не вне нас живет он... но – внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и наставили над нами, желая умерить гордость нашу, несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее!» [1, т. 9, с. 341].

Поэтому, как и Ф. Ницше, Иегудиил делит людей на два класса, правда, по другому принципу – принципу восприятия Бога в себе или над собой, что и является главным критерием силы или слабости человека: «... люди делятся на два племени: одни – вечные богостроители, другие – навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога – врага людей, судию и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой – против их, против власти человека над ближним своим ... Но живы и бессметны богостроители; ныне они снова тайно и усердно творят бога нового, того именно, о котором ты мыслишь, – бога красоты и разума, справедливости и любви!» [1, т. 9, с. 338].

Так у Горького впервые появляются понятия «богостроительство», «богостроитель». Матвей не знает, что они означают и кто богостроитель. Отвечает на это Иегудиил словами, в которых основной идеологический итог повести «Исповедь» и данного этапа мировоззренческой эволюции М. Горького: «Богостроитель – это суть народушко! Неисчислимый мировой народ! Великомученик великий, чем все, церковью прославленные, – сей бо еси бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!» [1, т. 9, с. 342]. И только рабочий народ, по мысли Горького, способен быть «вечным источником боготворчества» [1, т. 9, с. 342].

Таким образом, богостроительство для него есть коллективная деятельность множества сплоченных индивидов, каждый из которых совершенен, но совершенство это способно оформиться и проявить себя только в рамках целого. Иегудиил развивает учение, похожее на взгляды Л. Толстого о необходимости личного совершенствования, построения Царства Божьего внутри себя и тем самым вокруг себя, но если у Толстого – это личное дело каждого, то у Горького – это общее,

коллективное творчество: «... Не то важно, как люди на тебя смотрят, а то, как ты сам видишь их. Оттого мы, друг, и кривы и слепы, что все на людей смотрим, темного в них ищем да в чужой тьме и гасим свой свет. А ты своим светом освети чужую тьму – и все тебе будет приятно. Не видит человек добра ни в ком, кроме себя, и потому весь мир – горестная пустыня для него» [1, т. 9, с. 337].

Иегудиил демонстрирует поразительное знание человеческой сущности: человек как единица обречен на мелочность и злобу, но в коллективе, в единении он преображается. Поэтому в ответ на справедливое удивленное недовольство Матвея («... Эти насекомые могут бога нового создать? ... Никогда не поставлю человека рядом с богом!» [1, т. 9, с. 343]), он отвечает: «И не надо... и не ставь, а то господина поставишь над собой! Я тебе не о человеке говорю, а о всей силе духа земли, о народе!» [1, т. 9, с. 343].

Глубокий богостроительский подтекст находит Иегудиил в раннем христианстве: Христос для него не просто подлинно народный Бог, возникший из духа народа, а сам народ, осознавший свою силу и власть.

Живой народ есть живой Бог, а живой Бог есть живой народ – такова формула горьковского богостроительства, вложенная в уста Иегудиила. Необходимо не найти, потому что он мертв, а заново построить Бога. Но кому это под силу? Глядя на «корявых мужичков», крестьян, Матвей не может найти ответ на этот вопрос. Автор направляет его на Исетский завод. Там – подлинные богостроители – пролетариат.

Придя туда, Матвей вначале не испытывает ничего, кроме скепсиса и разочарования: «В котловане развалился завод этот – грязный, жирный, окутан дымом – и сопит. Тянутся к нему со всех сторон темные люди, он их глотает одного за другим «Богостроители! – думаю. – Настроили!» [1, т. 9, с. 356]. Однако после личной встречи с этими «темными» людьми, Петром и его племянником Михайлой, Матвей меняет свое мнение.

Как известно, свое позитивное отношение к рабочему классу Горький высказал еще в романе «Мать», религиозно-философский подтекст которого очевиден. В «Исповеди» симпатия переросла в твердую убежденность в том, что пролетариат – это единственный социальный слой, способный к истинному единению как основе и условию боготворчества. В 1908 г. Горький пишет Г.А. Алексинскому: «Мне кажется, что социализм должен переродить»

ся в культ, что его основной стержень – сознание человеком своей связи с массой – окрепнет лишь тогда, когда избыток опыта жизненного, излишек доказательств в пользу исторической, логической необходимости осуществления социализма, когда этот избыток и излишек образует жизнерадостное, активное чувство родства всех и каждого со всеми... Подобное чувство возможно лишь в среде пролетариата и невозможно в других классах, ибо они сойти с почвы индивидуализма – самозащиты в узком, личном смысле слова – не могут» [3, с. 60].

Эти мысли вложил Горький в уста встреченного Матвеем в заводской слободке учителя Михайлы: «Началась... эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа... и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был – «я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека!» [1, т. 9, с. 355].

Бог для Михайлы также ассоциируется и полностью сливается с творческой созидательной волей и силой народа, предполагающей абсолютную свободу и независимость: «Главное преступление владык жизни в том, что они разрушили творческую силу народа. Будет время – вся воля народа вновь сольется в одной точке; тогда в ней должна возникнуть необоримая и чудесная сила, и – воскреснет бог» [1, т. 9, с. 361–362]. Поэтому не искать Бога надо, его нет, уничтожен, а заново создавать. «Бог еще не создан» [1, т. 9, с. 361], – неоднократно повторяет Михайла.

Как и Иегудиил, он говорит о необходимости воссоединения людей, осознания ими их духовного родства, главным врагом которого является индивидуализм и жадность: «Для этого необходимо нам найти друг друга, открыть в каждом единое со всеми, и это единое – наша неодолимая... чудотворная сила! ... Одиночество суть отломленность твоя от родного целого, знак бессилия духа и слепота его; в целом ты найдешь бессмертие, в одиночестве же – неизбежное рабство и тьма, безутешная тоска и смерть» [1, т. 9, с. 363].

Под воздействием этих бесед Матвей начал меняться, ощущение гармонии и обретения Бога становилось особенно острым в минуты осознания своей духовной сопричастности, единения с другими людьми: «Но в слиянии с людьми не ушел я от себя, но как бы выросал, воз-

вышался над собою, и увеличивалась сила духа моего во много раз» [1, т. 9, с. 366].

Озарение это все более укрепляет Матвея в мысли о необходимости активной, творческой веры, неразрывно связанной с действием. Поэтому для Матвея, как и для Горького, религиозный вопрос полностью уходит в плоскость социальной практики духовного переустройства человека и народа, без которого невозможно социальное благополучие. Для них процесс созидания Бога полностью сливается с процессом самосозидания коллектива: «... с неба ли на землю нисшел господь или с земли на небеса вознесен силою людей? И тут же горит мысль о богостроительстве, как вечном деле всего народа» [1, т. 9, с. 371].

Все имевшиеся в истории попытки прорыва человека к Богу, воплощавшему мечту человека об идеале, были тщетны и непродуктивны, ибо представляли собой «иллюзорные проекции человеческого общества на природу, приобретающую таким образом обманчивый вид общества более идеального, чем человеческое. Но наступает время религиозного реализма, все ставится на свое место, единственно божественным оказывается самое человеческое общество, притом, конечно, в его развитии, в его потенциях» [2, т. 1, с. 364], – утверждает другой классик богостроительства А.В. Луначарский, философские идеи которого построены на синтезе религиозного мировоззрения и марксизма.

Анализируя ход мировой истории, Луначарский обнаруживает в нем сквозной мотив, логический стержень, определяющий социально-историческое поведение людей в любые времена – борьба за выживание, с необходимостью предполагающая борьбу с хаосом природы, ее преобразование в соответствии с неким идеалом, который динамически меняется по мере развития самого человека и его успехов в борьбе с природой. Подобные мысли Луначарский обнаруживает в марксизме, что заставляет его уже в юности всерьез обратиться к изучению трудов К. Маркса и Ф. Энгельса, гениальным достижением которых, как известно, было открытие трудовой сущности человека. Ведь именно посредством труда человек изменяет природу, адаптирует ее под свои нужды, в соответствии со своим идеалом, наполняет природные стихии смыслом и пользой, делает их предсказуемыми и, следовательно, безопасными. Однако труд открывает возможности не только расширения свободы человека, но и его

тотального порабощения. Поскольку труд, как доказывает Маркс, – всегда деятельность социальная, коллективная, зачастую неорганизованная и спонтанная, то результаты труда предстают в итоге в измененном, отчужденном от человека виде, что и становится причиной тотальной зависимости человека от экономики, которая из средства выживания превращается в самоцель, порабощающую человека. Решение этой опасной и вечной проблемы Луначарский видит в максимальной организации именно коллективного сознания, коллективной воли. Ведь в любой борьбе, особенно в борьбе с природой, необходима всеобщая солидарность индивидов. Борьба – задача не столько личная, индивидуальная, сколько коллективная, поэтому, по мнению Луначарского, всегда «сознательный индивид отождествляет свои цели с целями Вида» [2, т. 1, с. 336], зачастую подчиняясь, в своих же интересах, им. Эти идеологические убеждения, по сути своей, являются религиозными: ведь любое провозглашение идеала, противостоящего существующей реальности, несет в себе религиозный пафос, предполагая не столько рационально-понятийное, сколько эмоционально-ценностное отношение. Именно поэтому, несмотря на внешнюю наукообразность марксизма, Луначарский видел в нем прежде всего религию в самом широком смысле этого слова, и концепт Бога в его версии марксизма имеет место как метафора коллективного человечества, преобразующего природу.

Наиболее существенные поправки в содержание концепта «Бог» внес русский философ-экзистенциалист Лев Шестов. Его религиозно-философская рецепция Бога претерпела достаточно сложную эволюцию: от ветхозаветно-иудейского персоналистического его восприятия как живой и творящей Личности к культурологическому смыслу, пониманию Бога как системы социокультурных координат, определяющих материальное и духовное бытие человека и общества.

Философия Шестова – это философия свободы и творчества человека, направленная на поиски предельных основ и возможностей для их проявления. Решая эту задачу, Шестов наталкивается на классическую для религиозной философии проблему соотношения всемогущества Бога и свободы воли человека, значительно расширяя ее смысловое поле.

Изначально Бог Шестова – это Бог, не подвластный действию вечных законов и правил. Человек является объектом его всемогущей, произвольной, непредсказуемой воли. С другой стороны, фигура Бога носит у него некий вспомогательный характер и является лишь искусственным методологическим приемом, использованным в трудной и, как оказалось, безысходной борьбе с ненавистным им разумом, логоцентрическим дискурсом как социокультурной матрицей развития европейской цивилизации.

Ощущение слабости и безысходности борьбы с рационализмом и сопутствующими ему составляющими традиционной культуры выходит на первый план в книге «Киргегард и экзистенциальная философия». Достаточно поздно познакомившись с творчеством датского философа, Шестов тем не менее успел отметить очевидное сходство идейных установок, проблематики и даже определенную личностную идентичность.

В книге прослеживаются генезис и эволюция мирового зла и Необходимости, в борьбе с которыми Шестов видел смысл и цель своих философских усилий. Их своеобразие в том, что они возникают буквально из Ничего, подобно творению мира Богом. Иначе говоря, речь идет о двух творениях: о творении мира Богом и о творении мира человеком посредством грехопадения. Между этими двумя творениями пропасть различий. В основе первого лежит абсолютное добро и неограниченная свобода, в основе второго – страх и покорность.

Шестов утверждает, что силы, так прочно заволажившие и ограничившие бытие, связаны именно с культурой как продуктом творчества человека. Он, поддавшись соблазну змея, так же, как и Бог, обрел способность творить из ничего. В ранний период Шестов требовал от человека именно такого творчества, но затем осознал его ущербность. В «Киргегарде...» это открытие получает как максимальное выражение, так и окончательное завершение. Культура провозглашается Ничем, называется грехопадением, отпадением от Бога, источником дьявольской гордыни человека.

Культура, созданная человеком, поддавшимся соблазну змея-искусителя, является основным поработителем человеческой воли. Стержнем этой культуры являются рационализм, этический онтологизм и идея Необходимости. Они стали второй натурой человека, превратившись из

внешнего и чуждого во внутреннюю и неотъемлемую часть человеческого естества, сводящую его свободу к нулю. В слепой, безотчетной приверженности культуре, невольной принадлежности ей следует искать следы непоследовательности мысли Кьеркегора, Ницше, многих других шестовских героев. В этом основная причина компромиссов и уступок разуму и морали со стороны самого Шестова.

Почему человек не способен избавиться от зачарованности рациональным и этическим, на чем держится их власть? Шестов находит несколько, на первый взгляд, противоречащих друг другу причин, в основе которых лежат неуверенность человека в собственных силах, страх перед бездной бытия, неуправляемым потоком жизни. Этот страх перманентен, он не только не исчезает после того, как человек, желая стать подобным Богу, вкусил плод от дерева познания добра и зла, наоборот, он усиливается, обрастает новыми страхами: боязнь потерять почву, выпасть из общего, обречь себя на одиночество. Шестов склоняется к тому, чтобы сказать, что человек, поддавшись искушению творчества, навсегда становится рабом его результатов, заложником той культуры, создателем которой является. Отречься от нее значит обречь себя на полное одиночество, стать «гласом вопиющего в пустыне».

Убежденный в бессилии человека справиться с одолевшими его истинами, Шестов призывает на помощь Бога. Мысль о необходимости его присутствия крепнет по мере осознания слабости и ничтожества человека на фоне культурно-исторического ландшафта. Единственным средством взаимодействия человека и Бога, по Шестову, является вера. Тотальный фидеизм становится доминантой позднего творчества философа.

Шестов отвергает любую возможность эволюции человека, ставя в абсолют волю Бога: только так человек способен обрести настоящую свободу и пользоваться ею. Налицо явный парадокс: проявление свободы человека (второе творение) оборачивается чудовищным рабством, принятие же творения Бога, покорность ему дает силу повелевать.

Признавая Бога всемогущим, для которого «все возможно», человек освобождается от власти любых законов природы. Однако «движение веры» затруднительно для человека. Самостоятельно пойти на него в силу паралича воли

он не способен. Остается надеяться исключительно на благодать Бога. Однако Бог, как и человек, оказывается связанным узами грехопадения, совершенного человеком, подвластным безграничной власти Ничто.

Шестов возвращается к тому представлению о Боге, которое впервые было заявлено в книге «На весах Иова». В ней, в частности, утверждалось, что Б. Спиноза был намеренно обманут Богом и создал свою рационалистическую философскую систему, «убивающую» Бога, по его же, божественной, воле. По мнению Шестова, сам Бог заставлял Спинозу думать именно так, а не иначе, именно Бог внушал ему ложные истины и тем самым обманывал его: «Бог послал своего пророка, чтоб он ослепил и связал людей, и чтоб связанные и слепые считали себя свободными и зрячими» [4, т. 2, с. 276]. Приравняв Бога к естественной необходимости, подчинив его ей, Спиноза убивает Бога, но парадокс состоит в том, что «...он убивает Того, кого любил больше всего в мире. И убивает по Его, божественному, свободному повелению и по собственному несвободному человеческому хотению» [4, т. 2, с. 276]. Тем самым проводится скрытая аналогия между Богом и той системой культурно-исторических координат, которым принадлежали мышление и человеческая сущность Спинозы. Шестов даже говорит, что это не человек, а Бог совершил грехопадение, вкусив от дерева познания добра и зла.

Как видим, Бог, трактуемый Шестовым как «культура», «дух времени» обладает безграничной властью над человеком, и в этом смысле он свободен. Но такой Бог должен быть все же ограничен в своих произвольных действиях самим же собой, своими установлениями, нормами и правилами точно так же, как ограничена и замкнута традиционная культура. Шестов, стремясь освободить Бога от него самого, делает отчаянную попытку вырвать время и историю из задаваемого ими контекста, сделать их дискретными и произвольными. Только в этом случае, по его мнению, философ способен получить безграничную свободу мысли, стать сверхвременным и сверхсвободным.

Но сделать это невозможно. Доказательство тому – книга «Афины и Иерусалим». В ней много следов влияния логоцентризма на мысль Шестова. Обнаруживается даже устойчивая тенденция в сторону апологетики разума. Не ослабляя разоблачительного накала, Шестов

тем не менее уже не стремится полностью порвать с разумом. Нигилистическая позиция по отношению к разуму значительно смягчается. Так, Шестов использует понятие структурности мышления, вводя в его пространство, наряду с разумом, веру, которую он называет «измерением мышления», перечеркивая ранние утверждения о непримиримости разума и веры, подрывающей сами устои мышления.

Острое ощущение бесперспективности борьбы с рационализмом приводит Шестова к провозглашению бессилия не только человека, но и Бога. Соответственно, укрепляется тенденция отождествления Бога с «Духом времени», или культурой, с жесткой необходимостью, задающей параметры ментального поля любого философа, выйти за пределы которого невозможно.

Причины столь многомерной, противоречивой эволюции концепции Бога и свободы воли в философии Льва Шестова заключаются не только в сложности этих понятий, но и в действии множества внешних факторов, так или иначе определяющих стиль и образ мышления любого философа. Русская философия, как уже отмечалось, во многом обязана своим появлением и спецификой условиям и требованиям исторического развития, осмыслить которые она и была призвана. Надежды на скорое осуществление либеральной альтернативы постепенно рушились, и столь же постепенно русские мыслители переориентировали свое внимание с «дел земных» на «дела небесные». В этом корни русского религиозно-философского подъема конца XIX – начала XX в. Лев Шестов – одна из ключевых его фигур – наиболее четко осознал и продемонстри-

ровал нам истину о невозможности не только внешней гражданской свободы, но и свободы внутренней, сущностной. Идя по проторенной тропе богоискательства, которую многие русские мыслители рассматривали как путь к истинной и единственно возможной свободе, Шестов заходит в тупик. Он открывает страшную истину, что Бог так же, а возможно, и более поработен, чем человек. А скорее всего, что Богато как самостоятельной абсолютной Персоны и вовсе нет. Он всего лишь одно из облиций, которые принимает многоликая Необходимость (Культура) для более полного подчинения непокорного человечества.

Шестов – философ-трагик, философ-пессимист, но, что самое страшное, и философ-пророк. Его размышления о свободе человека и выводы о ее иллюзорности и невозможности в XX в. были проверены и перепроверены. Оказалось, что возрастание внешней, гражданской свободы на самом деле оборачивается чудовищным рабством, что любая форма свободы неосуществима, поскольку человек ограничен не только в своем существовании, но и в своей сущности.

Таковы, в общих чертах, наиболее интересные философские интерпретации концепта «Бог» в русской философии. Но и социоцентризм богостроительства, и культурологизм Шестова при всех явных их различиях едины в одном: понятие «Бог» и феномен религии с ростом секуляризации не отмирают, они обретают иные смыслы и измерения, по-прежнему оставаясь матрицей социокультурной динамики, своеобразным языком культуры и полем решения сложных мировоззренческих задач, встающих перед обществом в переломные периоды его развития.

14.11.2012

Список литературы:

1. Горький, М. Полное собрание сочинений в 25 т. / М. Горький. – М., 1971. – Т. 9. – 587 с.
2. Луначарский, А. В. Религия и социализм : в 2 т. / А. В. Луначарский. – СПб., 1908. – Т. 1. – 230 с.
3. Максим Горький : pro et contra. – СПб., 1997. – 901 с.
4. Шестов, Л. И. На весах Иова / Л. И. Шестов // Сочинения : в 2 т. – М., 1993. – Т. 2. – 560 с.

Сведения об авторе: **Пименов Виталий Юрьевич**, заведующий кафедрой философии Смоленского государственного университета, кандидат философских наук, доцент 214000, г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4, e-mail: vpim@bk.ru

**UDC 1 (091)
Pimenov V.Yu.**

Smolensk state university, e-mail: vpim@bk.ru

THE CONCEPT OF THE GOD IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE BEGINNING OF XX CENTURY: FROM THE GODSEEKING TO THE GODCONSTRUCTION

The God is not only theological, but also the sociocultural concept, setting a sense and direction of the historical process. In article on an example of the godseeking and the godconstruction it is shown that the concept of the God and a phenomenon of religion with growth of the secularization do not die off, but they find other senses, still remaining a matrix of the sociocultural dynamic, original language of the culture and the sphere of the solution of the difficult world outlook problems that rising before a society during the critical periods of its development.

Key words: concept of the God, godseeking, godconstruction, sociocultural paradigm.