

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.1.166

НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Я.И. Джалю

ФГОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет», г. Мытищи

Статья посвящена анализу становления нравственного идеала в русской культуре XIX в. в рамках религиозно-философской парадигмы. Установлено, что XIX в. в лице как «светских богословов», так и богословов церковных подготовил почву для главной мировоззренческой дискуссии в области антропологии – дискуссии между представителями двух антропологических парадигм: религиозно-философской и философско-научной, материалистической. Фактически все модулы «идеального человека» – душевно-телесная целостность, единство веры и разума, смирение, свобода и ответственность, персонализм и интерперсонализм, деятельность (труд) – так или иначе в первой половине XX в. получают разную интерпретацию в каждой из этих парадигм.

Ключевые слова: нравственный идеал, персонализм, интерперсонализм, свобода воли, ответственность, деятельность.

Идеи европейского Просвещения, активно проникающие в русскую культуру в XVIII в. и распространяющиеся в интеллектуальной среде в XIX в., стали своеобразным катализатором ревизионизма в отношении устоявшейся системы ценностей. Рассуждения на антропологические, онтологические и гносеологические темы приобретают заметный рационалистический оттенок, синтезируя традиционные положения христианства с новомодными «свободной теософией» и «светским богословием». Идеалистически ориентированные мыслители творчески развивали антропологическую тематику христианства, не слишком при этом считаясь с канонами вероучения, усматривая в догматах «омертвелые формы», нуждающиеся как минимум в «оживлении», как максимум – в ревизии и кардинальной переработке.

Амбивалентность в поисках антропологического идеала, восходящая своими истоками к XV–XVI в., к началу XIX в. приобрела характер устойчивой нормы, при которой свободное интеллектуальное творчество «светских богословов» парадоксально сосуществовало с церковной традицией, покоящейся на мощном философско-богословском стилобате Духовных академий. Расщепленность отечественного интеллектуального пространства – результат действия разнонаправленных векторов внутри национального сознания: отечественного традиционализма, европейского рационализма, мистицизма, атеизма, материализма и т. д. Однако все эти векторы имели общую константу – нравственный императив личностной

самореализации вне зависимости от выбранного пути. По справедливому замечанию Н.И. Новикова, «просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву» (цит. по: [2, с. 103]), поэтому поиск этого идеала становится первостепенной задачей для образованной части российского общества.

Среди представителей отечественного православного традиционализма наиболее ярко выделялись Паисий Величковский [4] и Тихон Задонский [5] с их, казалось бы, архаическим для той эпохи нравственным посылом, по форме изложения напоминающим «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки. Так, Паисий Величковский в своих рассуждениях о чувствах душевных и телесных явно был сторонником идеи целостного человека, говоря о добродетели как свойстве не только души, но и тела. Правда, для него было важно не сколько это единение, сколько источник импульса, направляющего человека на путь добродетели, а именно – православное учение, вызывающее трепет перед Богом, который, в свою очередь, активизирует причинно-следственную связь духовно-нравственных сокровищ: веру, надежду, любовь, терпение, послушание, упование, пост, чистоту, воздержание, трезвение, смирение, кротость [4, с. 11]. Главная цель – преобразование человека – может быть достигнута, по мнению Паисия Величковского, только посредством воспитания его на основе христианской аксиологии: «будь справедлив и правдив, покорен, головой вниз поникнут, а умом к небу обращен, имей умиление к Богу и людям, будь утешителем печального, терпелив в искушениях и недосадителен, щедр, милостив, кормитель нищих, странноприимчив, печален ради грехов, радостен о Боге, алчен и жажден, кроток, терпелив, не славолюбив, не златолюбив, друголюбец, не лицемерен, не горделив, трудолюбив для Бога, молчалив, в ответах приятен, усерден в посте, частых молитвах, бдениях и псалмопениях, разумен; не осуждай всякого человека, но заирай себе» [4, с. 72].

И если Паисий Величковский делает акцент на внутренней стороне нравственного бытия личности, то Тихон Задонский переносит акцент на диалог человека и общества, раскрываемый в разных аспектах социализации человека: на уровне семьи, по линии взаимоотношения сословий и классов, монарха и подданных, сводя в конечном итоге этот диалог к теме смысла жизни и нравственных ценностей христианства. И так же, как и Паисий Величковский, Тихон Задонский придерживается идеи целостного человека («постясь телесно, постись и душевно» [5, с. 501]) как высшей заданности, но пока еще не данности. Эта заданность служила ориентиром и в религиозной практике (в обновлении монастырских уставов), и в опыте теоретического богословия (например, в философии старчества).

Однако уже в начале XIX в. на фоне заметной бюрократизации церкви, настойчиво подминаемой государством, и превращения ее в аналог чиновничьей организации богословско-аскетическое «видение» оттесняется на периферию интеллектуального творчества, на передний же его план выдвигается религиозная философия как новая форма осмысления мистического опыта. Новизна этой формы заключалась и в обращении к новым

идейным источникам (например, к немецкой средневековой мистике Мейстера Экхарта и Якоба Бёме, к немецкому романтизму в лице шеллингианства), и в попытках синтезировать иррациональный религиозный опыт с рациональной формой философской рефлексии. Наиболее бесконфликтно и органично этот синтез представлен в антропологии, оказавшейся сферой наибольшего совпадения богословско-канонических взглядов на человека, с одной стороны, и философских изысканий «светских богословов», не стесненных догматической традицией, – с другой (здесь мы вынуждены не согласиться с О.А. Устиновым и некоторыми другими исследователями, придерживающимися противоположных взглядов по причине ошибочного отождествления ими понятий «религиозная философия» и «христианская теософия», хотя, безусловно, эти понятия представляют собой частично пересекающиеся области [8, с. 55]). Заметим, что в онтологии и теории познания заявленный синтез не состоялся ввиду принципиальных несовпадений богословской и религиозно-философской платформ, что, впрочем, не помешало религиозной философии прирастать новыми учениями с их талантливыми, но все же весьма специфическими теоретическими формами (понятийным аппаратом, принципами, идеями, картиной мира и т. д.).

Первым опытом такого синтеза в области антропологии стало философское творчество славянофилов (А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, И.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина), пытавшихся преодолеть терминологическую ограниченность православных аскетов. Кроме того, ими была поставлена амбициозная задача содержательного характера – ликвидировать разрыв между внешним (историческим) и внутренним (мистическим) христианством, изменить отношение к внешнему христианству как к «обезображенному христианству, покрытому всеми цветами чувственного мира» [10, с. 112], создать обновленную метафизику целостности с ярко звучащей антропологической нотой.

Так, идея интерперсонализма, рассмотренная сквозь призму христианства, была поднята на уровень соборности – метафизического единства множества людей на основе любви при сохранении их индивидуальной свободы. Находясь под идейным влиянием немецкого романтизма, А.С. Хомяков утверждал: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божественной благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Единство церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» [12, с. 5]. Провозглашаемое единство во множестве решительно исключало индивидуализм как разрушительное ядро новоевропейского гуманизма, проникшего в русскую культуру с сочинениями Вольтера и Гельвеция. Индивидуализм как самозамкнутость и закрытость (а потому обреченный на разрушение как любая закрытая система) противопоставляется соборному универсализму, в котором личное питается энергией («силами») бездонного источника всеобщего –

свободы, «волящего разума», т. е. Божественного начала, предопределяющего бытие конечных вещей.

Славянофилы находились в самом начале пути осмысления свободы как онтологической величины и свободы воли как величины антропологической – и как источника соборности, и как модуса, формирующего личность. Однако им так и не удалось обосновать темную, мрачную сторону свободы как источника безнравственных поступков. По признанию И.В. Киреевского, в этом вопросе «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты» [3, с. 67]. Славянофилы оказались более убедительны в другой антропологической области – в рассуждениях на тему целостного человека как нераздельного единства души и тела. Впрочем, и здесь светские богословы сталкивались с парадоксами и амбивалентностью «внешнего» (эмпирического) и «внутреннего» (глубинного) начала личностной организации. По мнению того же И.В. Киреевского, «внутреннее» бытие не дает раскрыться нравственному величию человека по причине греха (и опять мы уходим в рассуждения о его источнике – неправильно использованной свободе воли), что должно подвигать человека на собиране духовных сил для восстановления утраченной целостности.

В представлении о свободе воли как динамическом начале личности И.В. Киреевский оказался близок христианской антропологии как никто другой из славянофилов: только постоянные внутренние усилия по совершенствованию своего нравственного начала – духовного центра – и подчинению ему природного, эмпирического естества приведут к искомой цели – моральному здоровью человека, стремящемуся к обожению. В этих рассуждениях И.В. Киреевского прослеживается диалектика понятий «желания» и «воли» как тезиса и антитезиса, в идеале синтезируемых в синергийное «собираение», целостность. Впрочем, философ, как и другие славянофилы, не слишком полагался на способность отдельного человека совершить это «собираение» по причине оскудения, истощения духовных сил, подавляемых поврежденной грехом телесностью. Отсутствие достаточной индивидуальной внутренней энергии славянофилы предлагали компенсировать энергией церковного организма не как простой математической суммы верующих, но как единства во множестве. Таким образом, тема душевно-телесной целостности (у славянофилов – «душетелесности») логично закольцовывается на понятиях интерперсонализма и универсализма, трактуемых в духе шеллингианства с его идеей единого начала всех вещей, и находит оригинальное философское обоснование в учении о всеединстве В.С. Соловьева.

Учение о всеединстве как органическом единстве мироздания во всех его проявлениях становится прочной теоретико-методологической основой как для онто-гносеологических, так и для социально-антропологических изысканий блистательной плеяды отечественных религиозных философов. В разрезе поиска антропологического идеала интересна идея В.С. Соловьева о «духовно-телесных токах» как движущей силе всех мировых процессов, что явилось синтезом славянофильской идеи

«душетелесности» и синергийного «собираания». И совсем в духе православия источником и катализатором этих токов называется *любовь*, трактуемая, правда, в узко-гендерном ключе как единение женского и мужского естества в процессе собирания некогда утраченной человеком целостности [7, с. 235]. Однако любовь как положительная экзистенция, призванная собрать воедино распавшуюся после грехопадения человеческую природу, все же оказалась бессильной перед бездонной и безбрежной *свободой*, которая у В.С. Соловьева была окрашена в мрачные тона как «роковое наследие темных сил в нашей душе» [1, с. 251]. Концепт свободы в рамках религиозно-философской парадигмы, особенно у последователей учения о всеединстве, надолго станет alter ego зла и хаоса, инструментом выбора исключительно безнравственных поступков, поскольку «в нравственных действиях свобода воли отсутствует, заменяясь принципом провиденциализма, неуклонно и необходимо ведущего к торжеству добра» [1, с. 251].

Отчаявшись отыскать положительный антропологический императив в свободе (как в онтологическом, так и в личностном разрезе), В.С. Соловьев ищет решение проблемы в идее всечеловеческого организма – в «Богочеловечестве». Иными словами, решение высоких личностных задач видится возможным через установление приоритета общественного, общечеловеческого начала, освященного устремленностью к обожению, т. е. через специфическим образом прочитанный интерперсонализм. При этом отдельный человек не только не лишается своей значимости, но становится главным полем восстановления утраченной после грехопадения целостности. Более того, он приобретает значение центра пересечения горизонтального и вертикального векторов синергийных связей: горизонтальность выражена в связи всех живых существ, вертикальность проявляется по линии «всечеловечество–Бог». Кроме того, человек не ограничивается ролью (пусть и весьма значимой) «перекрестка миров» – личного и социального. В своем стремлении соединиться с Богом он одновременно становится основным *соединяющим* элементом – соединяет с Богом весь остальной мир во всех его проявлениях и через этот процесс приобретает особую миссию в сложной системе всечеловеческого организма. Так В.С. Соловьеву видится *ответственность* человека не только за прошлое и настоящее, но и за будущее, что некоторым образом выравнивает дисбаланс в диалектике свободы, имеющей отрицательное значение, и ответственностью как категории, приобретающей положительно-универсальный, всечеловеческий масштаб.

В контексте рассуждений об интерперсонализме и его модусе всечеловечности представляет интерес новая категория этого ряда, недавно введенная в научный оборот А.В. Смирновым, – категория *всесубъектности*: «Для российской культуры основанием мышления, целиком не зависящим от европейского, может стать всесубъектность как идея о вселенской целостности, как утопический идеал неутрачиваемой целостности и неутрачиваемой субъектности» [6, с. 188]. Эта категория, правда, употреб-

ляется в разрезе логики – субстанциальной и процессуальной, но, тем не менее, с перспективой на универсальность смыслового контекста: урезанная и разрозненная субъектность, утверждаясь на «останках» целостности, возрождает к жизни интуицию всесубъектности как «тоски по целостности после субъектности; тоски по восстановлению целостности при неутрате субъектности» [6, с. 188]. Такому пониманию всесубъектности противопоставляются понятия «интерсубъективность» и «коммуникация», обозначающие лишь горизонтальные связи между субъектами, оставляя за скобками линии вертикальных связей, о которых говорил В.С. Соловьев.

В любом случае категории всесубъектности, интерперсонализма и всечеловечества при всех отличающих их друг от друга нюансах имеют общее основание как условие их осуществления (т. е. условие, без которого эти категории буквально множатся на ноль, превращаясь в пустые понятийные оболочки), а именно – внутренний динамизм, синергичную устремленность к высшей духовной цели, неодолимую тягу к восстановлению утраченной целостности, органическую потребность деятельности, активного соучастия в преображении своего естества (а вместе с ним – и всего природного мира) посредством труда. Как говорил Н.Ф. Федоров, «ничто не должно остаться для человека данным, даровым» [9, с. 89], имея в виду будущее спасение мира как акт не только трансцендентный, исходящий от Бога, но предполагающий активное участие самих людей в их «общем деле» с Богом.

Устремленность к *деятельности*, внутренняя потребность *трудиться* – вот критерии зрелости любой личности, а деятельная устремленность к Богу есть критерий готовности личности к высшему своему предназначению – обожению. Такая личность вырывается из душных объятий обыденной мечты о манне небесной, роге изобилия, подарке судьбы, волшебстве и магических превращениях – словом, о самом собой меняющемся к лучшему мироустройстве без приложения к этому особых усилий. Она выстраивает свой курс на главную нравственную максиму всей человеческой истории – личность Христа, соединяющего в себе две природы: божественную и человеческую, что и делает Его не только нравственным ориентиром для человечества, но и антропологическим идеалом, примером целостности, утраченной человеком после грехопадения.

Такому пониманию синергичной деятельности способствовало учение Григория Паламы о Божественных энергиях, ставшее основой философии православного энергетизма, интуитивно вплетенного в отечественную религиозную философию. К концу XIX в. энергетический аспект ярко проявился у последователей учения о всеединстве, особенно в антропологической части, касающейся перспектив обожения как главной цели человека и человечества. Более того, представители религиозно-философского Ренессанса, обозревая величие духовных перспектив человека, зачастую впадали в безграничный антропоцентризм, при котором само бытие Бога напрямую увязывалось с бытием человека: «Бог ждет от

человека не пассивности, а напряженной духовной и нравственной активности. Человек призван быть сознающим свою силу субъектом – активным сотрудником Бога» [11, с. 595].

О человекотворческой функции деятельности (труда) много говорили и представители философии марксизма. Однако пройдя «марксистскую школу», многие религиозные философы обнаружили ее несостоятельность в объяснении человека исключительно с материалистической точки зрения, а именно – как продукта природы и общества. Религиозные философы отказывались принять «плоскостную» картину мира материализма-атеизма, представляющую собой единственный «этаж» самодостаточного природного бытия, над которым не возвышается главный, сверхприродный «этаж» – Божественное бытие, определяющее жизнь «нижнего», природного «этажа». Именно поэтому такие философы, как В.С. Соловьев (а вслед за ним С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) стремились осуществить положительный синтез материально-научного и духовно-мистического начал в универсальном всеединстве.

Таким образом, XIX в. в лице как «светских богословов», так и богословов церковных подготовил почву для главной мировоззренческой дискуссии в области антропологии – дискуссии между представителями двух антропологических парадигм: религиозно-философской и философско-научной, материалистической. Фактически все модусы «идеального человека» – душевно-телесная целостность, единство веры и разума, смирение, свобода и ответственность, персонализм и интерперсонализм – так или иначе в первой половине XX века получают разную интерпретацию в каждой из этих парадигм.

Список литературы

1. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: Изд-во МГОУ, 2011. 322 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
3. Киреевский И.В. ПСС: в 2 т. / под ред. М.О. Гершензона. М.: Путь, 1911. Т. 1. 289 с.
4. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях Архимандрита Паисия Величковскаго. Одесса: Издание Русскаго Свято-Ильинскаго скита на Афоне, 1910. 74 с.
5. Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Веракнига, 2012. 640 с.
6. Смирнов А.В. Текущие задачи русской философии // Проблемы цивилизационного развития. Т. 3, № 1. С. 188–210.
7. Соловьев В.С. О смысле любви / Сочинения: в 2 т. М.: «Правда», 1989. Т. 2. 822 с.

8. Устинов О.А. Антропологические парадигмы в русской культуре и философии X – начала XX веков: историко-философский анализ. М.: Изд-во Триумф, 2022. 148 с.
9. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Изд-во: Традиция, 1997. Т. 2. 744 с.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. 600 с.
11. Франк С.Л. С нами Бог / сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.
12. Хомяков А.С. Церковь одна / Сочинения: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. 479 с.

MORAL IDEAL OF RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE XIX-TH CENTURY

Ya.I. Dzhalyu

Moscow Region State Pedagogical University, Mytischki

The article is devoted to the analysis of the formation of the moral ideal in the Russian culture of the 19th century within the framework of the religious and philosophical paradigm. It has been established that the 19th century, represented by both «secular theologians» and church theologians, paved the way for the main philosophical discussion in the field of anthropology – a discussion between representatives of two anthropological paradigms – religious-philosophical and philosophical-scientific, materialistic. In fact, all modes of the «ideal man» – mental and bodily integrity, unity of faith and reason, humility, freedom and responsibility, personalism and inter-personalism, activity (labor) – one way or another in the first half of the 20th century will receive a different interpretation in each of these paradigms.

Keywords: *moral ideal, personalism, inter-personalism, free will, responsibility, activity.*

Об авторе:

ДЖАЛЮ Яна Игоревна – аспирант кафедры философии Института развития образования, ФГБОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет», Московская область, г. Мытищи. E-mail: kaf-filosof@mgou.ru

Author Information:

DZHALYU Yana Igorevna – PhD Student, Department of Philosophy, Institute for the Development of Education, Moscow Region State Pedagogical University, Moscow Region, Mytischki. E-mail: kaf-filosof@mgou.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.02.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.03.2023.