

УДК 1 (091)

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ  
ПАРАДИГМА В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
В 50-80-Е ГОДЫ XX ВЕКА:  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

**О.А. Устинов**

МУК «Культурно-просветительский центр “Дубрава” имени протоиерея Александра Меня», г. Сергиев Посад Московской области

Предметом исследования настоящей работы является процесс развития религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии в 1950–1980-е гг. Принявшие эстафету от депортированных из страны философов Серебряного века, советские философы-нонконформисты продолжили работу по изучению философско-антропологических проблем в условиях «научного подполья». Но если в довоенный период большинство из них ориентировались на консервацию базовых положений идеалистической антропологии как основную форму ее защиты от официальной критики, то, начиная с середины 1950-х гг. появилась целая группа ученых, выступавшая за определенный синтез достижений идеализма и материализма в объяснении феномена человека. В статье реконструируются и исследуются базовые положения парадигмы: проблемы антропологического идеала, соотношения социального и биологического, свободы, смысла и назначения жизни, соотношения личности и общества. Делается вывод о том, что именно в данный период начался процесс интенсивного образования внутри официального дискурса альтернативного парадигмального подхода к решению философских проблем человека.

***Ключевые слова:** христианская антропология, антропологическая парадигма, Бог, человек, дух, душа, тело, биологическое и социальное, свобода воли, смысл жизни, творчество, личность и общество.*

В советский период эволюция традиционной для русской философии религиозно-философской антропологической парадигмы [4] происходила в условиях постоянного контроля за ней со стороны государственной власти. Взятый коммунистической партией курс на агрессивную «марксовизацию» науки, сопровождавшуюся репрессиями против исследователей, отказавшихся принять новые правила, вынудил часть из них перейти на нелегальное положение [9].

В «философском подполье» были апробированы две стратегии спасения теоретико-методологической базы религиозно-философской мысли: самостоятельная работа с надеждой на публикацию произведений за границей или в отдаленном будущем и завуалированное рассмотрение запрещенной тематики в рамках дисциплин, не подпадавших

под жесткую цензуру (история искусства, литературоведение, музыковедение и др.).

Официальная критика идеалистической антропологии обусловила специфику ее развития, выразившуюся в консервации ее базовых положений с нарастающим отходом в сторону православного богословия и соответственно отказом от некоторых неканонических идей в работах философов, являвшихся учениками и преемниками христианских мыслителей Серебряного века (А.Ф. Лосев, А.А. Мейер, А.В. Мень и др.)

Однако наиболее значимой чертой развития идеалистической антропологии в советский период стала кооптация в отдельные ее концепты терминологии и даже проблематики марксистского учения, инициированная учеными, не исключавшими, по всей видимости, продуктивность взаимовлияния диаметрально противоположных до этого момента подходов к феномену человека (К.Э. Циолковский, М.М. Рубинштейн, Г.С. Батищев, М.М. Мамардашвили и др.). Они фактически обозначили возможность между ними определенного синтеза.

Одним из самых ярких и плодотворных этапов в развитии религиозно-философской антропологической парадигмы в СССР был период с середины 1950-х до середины 1980-х гг., характеризовавшийся ее латентным выходом в пространство советской философии как альтернативной и более конкурентоспособной модели решения проблем человека в условиях либерализации общественно-политической жизни страны на волне решений XX съезда КПСС.

Рассмотрим основные положения и особенности эволюции данной антропологической парадигмы в указанный период.

Первое положение. Советские философы-нонконформисты исходили из понимания человека как духовного (энергетического) существа, сотворенного Богом и находящегося с Ним в метафизической связи. При всех расхождениях, обусловленных выбором тем или иным исследователем своей специализации в области теологии или философии, антропологическим идеалом большинства из них являлся «человек Евангелия», максимально реализующий свою онтологическую природу в процессе целенаправленного восхождения к сверхприродному миру.

Православную трактовку человека популяризировал в эти годы священник А.В. Мень, разделявший канонические взгляды Православной Церкви на происхождение и развитие человека, но протестовавший против умаления человека за счет возвеличивания Бога. Антропологическим идеалом А.В. Менья являлся христианин, ориентирующийся в своей духовной самоактуализации на ориентир, заданный Иисусом Христом как Богочеловеком: «Высшее достоинство человека... определяется не только тем, что он есть образ и подобие Творца, но и тем, что Бог явлен людям в лице Христа, через Которого Он возвышает их до Себя» [19, с. 33]. Однако трактовка «нового Адама» как «второго Абсолюта» воспринималась им негативно, и соловьевское учение о Софии

как «четвертой ипостаси» было им блокировано [24, с. 39]. Разговор о теозисе в мистико-экстатическом тоне А.В. Мень считал преждевременным, подчеркивая, что «христианство... только началось» [20, с. 347] и в области усвоения личностью самых простых нравственных правил еще мало успеха.

Отсветом идей «второго Абсолюта» была в работах А.В. Мень интерпретация человека как онтологически свободного существа («...человек никогда не был бы образом и подобием Божиим, если бы он не имел свободы» [20, с. 91]), выполнявшая в его богословской концепции роль первоосновы [24, с. 39] и восходящая к рассуждениям Н.А. Бердяева о свободе, которую не властен отобрать даже Бог. Этим объясняется и абсолютизация у А.В. Мень ценности личности, ее прав и свобод в духе христианского персонализма [5].

Пограничной между православием и буддизмом была теория Е.Л. Шифферса, в которой человек понимался как сотворенное Богом духовное существо, призванное к энергийному преобразению бытия посредством вхождения в мистический контакт с Ним. Заимствовав из восточных религий представление о способности каждого человека стать «буддой», Е.Л. Шифферс сообщил ему в рамках православия императивный характер, апеллируя к аналогичной, по его мнению, мысли апологета исихазма Симеона Нового Богослова о том, что христиане призваны самостоятельно познавать Бога, фактически конкурируя с церковной иерархией по праву «антропологического священства» [27, с. 36]. При этом идее «второго Абсолюта» Е.Л. Шифферс, так же как и А.В. Мень, ставил заслон акцентом на сущностное неравенство Бога и человека, не предполагавшее исключений даже для проводников Духа на земле – гениев и святых. Претензия на энергийную самостоятельность вне Бога маркировалась Е.Л. Шифферсом как богоборчество [27, с. 71].

Г.С. Батищевым в затекст его работ была помещена трактовка человека, близкая к Е.Л. Шифферсу из-за опоры на тот же конгломерат восточных и христианских идей. Обнаруживший, как ему казалось, в религиозно-мистических воззрениях Е.И. и Н.К. Рерих ключ к устранению отрефлексированных им противоречий марксизма, Г.С. Батищев вывел в зону актуального анализа проблему онтологической встречи человека с Универсумом (Богом), осознать и реализовать которую ему помогают «Махатмы» – духовные вожди человечества, существующие в череде реинкарнаций на земном и небесном планах бытия [3, с. 408–409]. Однако присутствующие в «Живой этике» теософские импульсы, отсылающие к концепту «второго Абсолюта», Г.С. Батищевым эксплицированы не были.

Разработавший экзистенциальную концепцию, перекликающуюся с учением С. Кьеркегора и мотивами ветхозаветной истории о Иове Многострадальном, Я.С. Друскин рассматривал человека как страдаю-

щее существо, заключенное в тиски непреодолимых антиномий. Я.С. Друскин полагал, что человек, являясь «сотворенной аналогией» Бога, изначально не был наделен достаточными потенциями для превращения в «истинного Человека», явленного в Иисусе Христе, и прозревал в этом обстоятельстве особый замысел. Творец обрек свое создание на перманентные терзания, начиная с инициированного Им изгнания Адама из Рая («... слова змия надо понимать как непрямую речь Бога...» [6, с. 67]), чтобы в горниле разочарований сформировалась у него подлинная вера, залог спасения души и прижизненного возвращения в Рай.

М.К. Мамардашвили избрал главной темой исследования онтологическую предзаданность человеку свободы, которую поставил в зависимость от рефлексивных способностей сознания: «... человек – это ... единственное существо в мире, которое... находится в состоянии постоянного зановорождения, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления» [14, с. 17]. Согласно М.К. Мамардашвили, «человек Евангелия» есть «человек разумный» в высшем смысле этого слова. Не вышедшего в рефлексию человека следует считать духовно мертвым [11].

Второе положение. Проблема человеческой природы рассматривалась советскими философами-нонконформистами в соответствии с христианским учением о триединстве духа, души и тела. Однако некоторыми из них была предпринята попытка религиозно-философского осмысления марксистской трактовки соотношения биологического и социального как частично справедливой, хотя и ограниченной исходными предпосылками. Таким образом, философами-идеалистами были поддержаны и восприняты достижения философов-материалистов в решении вопроса о человеческой природе при негативном отношении к антирелигиозному философско-научному мировоззрению в целом.

Наиболее интересен с этой точки зрения выполненный А.В. Менем богословский анализ природы человека с привлечением данных естественных и социальных наук. Считая аксиоматичными воззрения на человека как духовного субъекта, сотворенного Богом и облеченного в материальную оболочку, но вместе с тем полагая ошибочным буквалистское прочтение библейского повествования о создании Адама, А.В. Мень активно поддерживал дарвиновскую теорию антропогенеза, но рассматривал данный процесс как всецело управляемый Богом [16, с. 85–120]. Вопрос о том, как конкретно появился «человек разумный» не имел для него особого значения, так как не затрагивал более сложной проблемы о наличии сокрытого внутри человеческого тела метафизического ядра личности – «души». Именно в этом пункте и начиналась принципиальная полемика философов-идеалистов с марксистами.

А.В. Мень считал неубедительными аргументы в пользу материальности мысли как результата деятельности мозга («Значение эволюции мозга заключается в его усложнении до такого уровня, на котором он мог бы стать “проводником” духовной жизни» [16, с. 114]) и оспаривал достоверность заявления Ф. Энгельса о ведущей роли труда в процессе антропогенеза, объясняя, что труд в той или иной форме выявлен учеными и у животных, но эффекта видового преобразования он не имеет. Также обнаруживаются у животных признаки социальности и даже альтруизма [16, с. 98–101]. В действительности, по А.В. Меню, такие конститутивные свойства человека, как мышление, речь, свобода воли, творчество, потребности в социальности, являются не производными предметно-практической деятельности человека, а следствием раскрытия в человеке духа как эманации Абсолюта [18, с. 21].

Вместе с тем духовное начало мыслилось А.В. Менем как неотделимое от социокультурной практики. Говоря о необходимости социализации как процесса усвоения человеком культурных норм и духовных ценностей, А.В. Мень апеллировал к феномену «детей Маугли» и подчеркивал, что вне этого процесса становление человека в принципе невозможно: душа не получает стимула к эволюции в тварном мире и остается «закапсулированной» [21, с. 484; 16, с. 117]. Таким образом, А.В. Мень принимал марксистскую концепцию человека в части решения проблемы биологического и социального, но понимал социальное более широко, не только как квинтэссенцию социокультурных смыслов и норм, формирующих личность, но и как материальное инобытие ее подлинной метафизической сущности.

Синтез религиозно-философских и научно-философских антропологических взглядов апробировали в своих работах Г.С. Батищев и М.К. Мамардашвили. Используя термины «душа», «Бог», «Универсум», но не артикулируя открыто их семантику, они предпочитали решать проблему человеческой природы в классической марксистской схеме о соотношении социального и биологического, но с той же ее корректировкой, которая была предложена А.В. Менем. Социальное с самого начала рассматривалось ими как нечто сверхприродное, т. е. такая сущностно-образующая часть природы человека, которая не детерминируется физиологией и психикой: «...человек в том человеческом, что в нем есть, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны» [12, с. 15]. Но если ранее сверхприродное было для них синонимом культуры как «второй природы», то после изучения теологической литературы сверхприродное было отождествлено ими с заложенной в человека метафизической структурой, обуславливающей его развитие. Характерна в этом отношении реинтерпретация Г.С. Батищевым тезиса К. Маркса о человеке как совокупности общественных отношений. За «вторичной» и «орудийной» социальностью исследователь прозревает в

сущности человека наличие нематериальных уровней «сопричастности с Универсумом» [3, с. 410–413].

Закрытыми для филиации философски-научных идей были трактовки человеческой сущности у Я.С. Друскина и Е.Л. Шифферса. Но если Я.С. Друскин просто воспроизводил христианскую триаду «дух–душа–тело», отмечая их неравнозначность, но неразрывность [7, с. 646, 684, 685, 673], то Е.Л. Шифферс переосмыслил ее на индуистско-буддийский манер. Безусловно принимая идеи о богосотворенности души, он рассматривал душу как внутреннее, т. е. ноуменальное тело, «выткать» которое человек призван в процессе духовно-мистического самосовершенствования. То, что человек для Е.Л. Шифферса был в первую очередь энергетической сущностью, иллюстрируют размышления о его природе в терминах «энергии ума», «энергии души», «энергии тела», подвергающихся влияниям позитивных и негативных энергий обитателей иного мира. При этом само тело, по Е.Л. Шифферсу, безусловно, вторично в силу своей заикленности на удовлетворении различных материальных желаний, отвлекающих человека от его сокровенного «Я» [27, с. 46; 26, с. 169–170; 25, с. 369].

Третье положение. Проблема свободы воли решалась советскими философами-нонконформистами в контексте религиозной антропологии, рассматривающей свободу как онтологическое свойство человека – творения Божия. Однако в оценке значения свободы для спасения души исследователи занимали диаметрально противоположные позиции – от апологии до фактического отрицания. Анализ соотношения свободы и необходимости в истории по сложившейся традиции оставался мало актуальным для адептов религиозно-философского подхода, но пассивная позиция в отношении социальной борьбы за права граждан внутри советского общества была ими пересмотрена.

А.В. Мень полагал, что свобода является неотъемлемой частью дара духовности, полученного человеком от Бога. Обладание так понятой свободой манифестирует, по его мнению, «царское достоинство» человека, его равнообразность Творцу. В условиях существования людей на земле свобода также выполняет функцию основного средства их духовной эволюции. Осознанно или неосознанно, но без какого-либо принуждения со стороны Бога, человек делает выбор между добром и злом, самостоятельно определяя как свою жизнь, так и свою посмертную ноуменальную участь. Позитивность свободы как таковой для человека была для А.В. Мень несомненной, несмотря на все порождаемые ей трудности [16, с. 116–118].

Сходное с меневским решение проблемы свободы воли было заявлено М.К. Мамардашвили, рассматривающего человека как онтологически свободное существо, призванное к «собираанию» себя через рефлексивные акты, направленные на нравственное самосовершенствование: «...мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то слу-

читься только с моим участием. Я участвую как бы в непрерывном творении мира как воплощенная воля, почти что в христианском смысле этого слова, то есть как инкарнированная воля. ...Я имею в виду... воплощение Бога в тело Христа. Я как воплощенная воля...» [13, с. 16].

Г.С. Батищев также рассматривал свободу как Божий дар человеку, позволяющий либо «восполнить свою сущностную неполноту через культурное становление и самообретение или не восполнить и через это утратить даже и то, чем он уже был одарен» [2, с. 108], но воспринимал его в контексте рериховского учения о путешествии, согласно которому переживающие просветление ученики «Махатм» обретают энергию для соучастия в космической эволюции [3, с. 403, 407]. При этом Г.С. Батищев подчеркивал, что «Махатмы» не подчиняют себе волю ведомых, а, напротив, целенаправленно формируют их творческую субъективность, относятся «с безграничным уважением к самостоятельному слаганию судьбы каждым, включая и опыт блуждания во зле...» [3, с. 404].

Негативную характеристику свободы дали Я.С. Друскин и Е.Л. Шифферс. Я.С. Друскин разделял свободу на два типа – абсолютную, или ноуменальную, т. е. на доступную только в метафизическом мире, где в принципе не существует ни внешней, ни внутренней детерминации, и относительную, или земную, т. е. связанную с множеством ограничений и противоречий тварного мира. Эту относительную свободу Я.С. Друскин считал тяжким бременем, обрекающим человека на непрекращающуюся череду поступков и решений, в которых он не может достичь гармонии ни с Богом, ни с собой, ни с другими людьми, так как сущностно неспособен принимать подлинно евангельские решения [6, с. 6, 94, 95].

Е.Л. Шифферс, отдавая дань общехристианской риторике о свободе как Божьем даре, тем не менее выстраивал свое отношение к этой проблеме с противоположных позиций. Он настаивал на необходимости отказа человека от собственной воли как способной привести его только к греху. Само состояние выбора человеком между добром и злом Е.Л. Шифферс изображал как воздействие на него светлых и темных энергий в виде соответствующих мыслеформ [26, с. 161, 168–169].

Логически заложенное в рассуждениях Я.С. Друскина и Е.Л. Шифферса требование финального слияния человека с Богом ценной утраты своей творческой субъективности превращало их в деперсоналистов.

Серьезным шагом вперед в религиозно-философском осмыслении свободы стал в этот период интерес некоторых советских философов-неконформистов к социально-политическим аспектам свободы. Рассматривая в качестве первостепенного понимание свободы как права на самостоятельное определение человеком траектории его духовного развития, они тем не менее не стали игнорировать проблему борьбы за

гражданские права и свободы с целью достижения им достойного социального порядка в период своего земного существования.

В «философии подполья» по-прежнему циркулировали монархические и авторитарные проекты государственного устройства, выдвигаемые националистами и почвенниками, к которым примыкали И.Р. Шафаревич и А.И. Солженицын [10]. Но гораздо более востребованным было обсуждение либерально-демократических идей с их утверждением абсолютного приоритета личности над обществом, а также ее прав и свобод, включая право на сопротивление авторитарному режиму. Откликаясь на осуждение коммунистической партией культа личности И.В. Сталина, Г.С. Померанц в своем выступлении в Институте философии АН СССР констатировал необходимость возрождения в обществе «мужества общественной мысли» как возвращения гражданам их политической и социальной субъектности [23, с. 225]. Критике авторитарных форм власти и поддержке демократических реформ в СССР также были посвящены тексты А.Д. Сахарова, А.С. Есенина-Вольпина, А.В. Белинкова, А.А. Мальрика, Л.Я. Гинзбург и др. [28, с. 79–80]. Многими членами «философского подполья» идеология либерализма не противопоставлялась христианству, а возводилась к нему как к своему истоку: «...поиски оптимальных общественных систем могут служить делу подлинной свободы, но опыт показал, что без признания прав личности и духовных оснований этих прав идея освобождения превращается в свою противоположность: в диктат, насилие, рабство» [16, с. 117].

Четвертое положение. Проблема смысла жизни в творчестве советских философов-нонконформистов была взаимосвязана с проблемой духовной сущности человека и естественной для нее устремленности к теозису. Однако суть и формы теозиса понимались ими по-разному в зависимости от большей или меньшей степени ориентации на христианскую ортодоксию. Совмещение религиозно-философского анализа с отдельными элементами философско-научного исследования в работах некоторых из них привело к более сложному пониманию смысла жизни как самореализации личности не только на метафизическом (небесном), но и на физическом (земном) планах ее существования.

Исключительно религиозно-философскую трактовку смысла жизни как реализованного теозиса дали Я.С. Друскин и Е.Л. Шифферс. Но Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили и А.В. Мень попробовали синтезировать парадигмальные подходы идеализма и материализма в решении данного вопроса.

Г.С. Батищев артикулировал понимание теозиса сквозь призму рехианства как «иное рождение» человека под водительством «Махатм», в результате чего он получает возможность стать участником «космического сотворчества в беспредельной диалектике Универсума» [3, с. 403, 409]. Но он также не отрицал и ранее защищаемую им точку зрения К. Маркса о творческой самореализации личности как лучшей

формы ее индивидуальной и социальной гармонизации, выявив в ней глубинное религиозно-философское основание [1, с. 441].

М.К. Мамардашвили рассматривал как форму теозиса в его религиозном понимании развитие в человеке до степени осознания лежащих в основе природы, общества и его самого законов, целостной рефлексии, одним из проявлений которой является нравственное самосовершенствование как невозможность нарушения познанных законов бытия. Только такого человека М.К. Мамардашвили признавал подлинно живым, понимая под смертью не физический конец жизни, а ее несоответствие человеческому призванию, «духовную смерть».

А.В. Мень, обосновывая православную интерпретацию смысла жизни как нравственного совершенствования личности во имя спасения души, тем не менее считал ее нуждающейся в уточнении. Отталкиваясь от свойственных духу таких качеств, как рациональность, свобода и творчество, А.В. Мень рассматривал их в максимально полной реализации как базовые характеристики целостного человеческого бытия. Теозис осуществляется в свободном творчестве, направленном на «одоухотворение материи», т. е. совершенствование человеком природы, общества и самого себя по обе стороны Вечности [16, с. 129]. А.В. Мень делал акцент на том, что творчество должно быть понято не только как художественное, в котором дано явное «ощущение сопричастности высшему духовному бытию» [16, с. 118], но и как создание чего-либо по идеалам Евангелия. Характерно его высказывание о том, что высшим творчеством является творение собственной души, «сознание в себе “внутреннего человека”» [21, с. 506].

А.В. Менью было близко философско-научное представление о взаимосвязи счастья и самореализации личности. Относя самореализацию к основным человеческим потребностям, он проводил в своих текстах рефреном мысль о том, что каждый человек должен «осуществиться» не только в ноуменальном, но и феноменальном измерении жизни: в профессии, в семье, в общении и т. д. [21, с. 473, 486–487, 496, 503], чем солидаризовался с советскими психологами-марксистами, исследующими феномен счастья и рассматривающими его как необходимое человеку состояние удовлетворенности условиями своего существования.

Зацикленность на стяжании материальных благ, утверждаемых материалистическим мировоззрением как правильный жизненный выбор, А.В. Мень считал зримым подтверждением ущербного понимания человеческой сущности и подчеркивал, что оно неизбежно обнаружит свою пустоту и заставит человека так или иначе искать иную ценностную опору [16, с. 117]. Но и свойственное религиозному спиритуализму требование аскетизма, добровольного отказа от каких-либо стремлений и желаний, кроме духовных, способствующих стяжанию Святого Духа

(«соблазн “закрытого”, самоуспокоенного христианства, обитающего в “келье под елью”» [17, с. 225]), А.В. Менем не принималось.

Пятое положение. Решением проблемы соотношения личности и общества с точки зрения советских философов-неконформистов могло быть только восходящее к христианской ортодоксии учение о соборности с его принципом универсализма, согласно которому каждый человек, как образ и подобие Бога, есть абсолютная ценность бытия, и поэтому единственной формой социальной гармонии является отношение к другому не только как к равному, но и даже как более значимому субъекту бытия. Именно в альтруистическом общении с Другим человек, по мысли советских философов-неконформистов, актуализировал свое богоподобие. Индивидуализм и коллективизм оценивались ими как социальные деформации, обусловленные искаженным пониманием человеческой сущности.

Самоочевидной в представлении советских философов-неконформистов была необходимость отношения к человеку как к абсолютной святыне, обладающей неотчуждаемыми правами на жизнь, свободу, любовь, творчество. А.В. Мень подчеркивал, что для Бога важен каждый человек без исключения, и ссылаясь на библейскую притчу о пастыре, бросающем стадо ради того, чтобы отыскать одну потерявшуюся овцу [5, с. 4]. Г.С. Померанц утверждал онтологическое превосходство личности над любыми социальными образованиями: «Личность выше класса, выше партии, выше государства, выше народа... Над личностью только Бог, но и Бог – личность» [22, с. 328]. Г.С. Батищев утверждал, что марксистский социально-деятельностный подход неадекватен для изучения человеческой сущности, поскольку размывает индивидуальность в безликой схеме и заслоняет ее метафизический генезис [3, с. 409].

Взаимодействие в обществе должно, по мнению советских философов-неконформистов, основываться на принципе соборности, или «Единения во многоликости», т. е. на восходящем к тринитарному догмату принципе универсализма, в соответствии с которым онтологическое равенство людей предполагает их взаимное уважение к интересам друг друга, которое гарантируется христианскими чувствами любви к Богу и любви к ближнему.

Универсалистский концепт применялся советскими философами-неконформистами для конкретизации процесса обожения: в отношении с Другим, неотделимым от любви к нему, человек познает и реализует свое богоподобие. Я.С. Друскин приводит формулу «как я реализую ты, так ты – меня» [7, с. 677], поясняя: «В ноуменальном отношении я видит в ты его “сокровенного сердца человека”... В этой реализации и ты и я становятся личностями, возвращаясь к Богу, если только отношение я – ты не только эмоциональное, но ноуменальное – между я и ты Бог» [8, с. 210].

Отсюда следовала и резкая критика индивидуализма и коллективизма как социальных следствий неадекватного понимания истинной природы человека, выражающегося либо в чрезмерном преувеличении значения одной личности перед другой, либо в ее умалении и растворении в массе. Причем если коллективизм представляет собой первоочередную опасность для земной жизни, оборачиваясь политикой репрессий по отношению к личности в условиях диктаторского режима, то индивидуализм препятствует человеку в раскрытии им своего метафизического потенциала, побуждая «быть самому себе “корнем” и “солнцем”» [3, с. 407] и отрывая тем самым от Бога как источника силы и знаний, и, следовательно, несет в себе опасность еще большую.

Вместе с тем, будучи преемниками философов Серебряного века в их призыве к общественному согласию на основе практического воплощения идеалов христианской морали, многие советские философы-нонконформисты (А.В. Мень, Г.С. Померанц, М.К. Мамардашвили и др.) выступали за создание организованной и контролируемой государством системы обеспечения гражданских прав и свобод после проведения в СССР демократических реформ: «...идея народного представительства обладает огромной ценностью» [15, с. 174]. Универсализм фактически был разделен ими на подлинный, ноуменальный, образом которого было вечное блаженство в Раю, и условный, феноменальный, воплощением которого выступала демократическая форма государственного устройства. В результате кооптации в философию политологического концепта советские философы-нонконформисты преодолели продиктованную религиозным перфекционизмом слабость мыслителей Серебряного века в решении социально-политических вопросов, наследуя здесь не им, а русским правоведом-идеалистам конца XIX – начала XX в. (С.А. Муромцев, П.И. Новгородцев, Г.Ф. Шершеневич и др.), разрабатывавшим теорию правового государства и гражданского общества.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что с конца 1950-х гг. и до старта «перестройки» в 1985 г. в советской философии не только активно продолжалась работа по решению всего комплекса философско-антропологических проблем в рамках религиозно-философской парадигмы, но и начался процесс интенсивного образования внутри официального дискурса альтернативного парадигмального подхода, который содержал элементы синтезированного антропологического знания, основанного на усложнении отдельных базовых положений религиозной философии за счет критического усвоения достижений материалистической науки.

### **Список литературы**

1. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 464 с.

2. Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 103–109.
3. Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху // Батищев Г.С. Избр. произведения / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 400–425.
4. Бондарева Я.В., Устинов О.А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: «Философия». 2017. № 4. С. 159–171.
5. Борисов А., прот. О. Александр Мень о ценности личности. Выступление на VIII Меньевских чтениях. Сергиев Посад, 9 сентября 2013 г. // Дорога вместе: христианский журнал для молодых и не только. 2013–2014. № 3–4. С. 2–5.
6. Друскин Я.С. Видение невидения. СПб: Кедр; Зазеркалье, 1995. 177 с.
7. Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». Л. Липавский, А. Введенский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях / отв. ред. В.Н. Сажин: в 2 т. М.: Ладомир, 2000. Т. 1. С. 637–685.
8. Друскин Я.С. Я и ты. Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 207–213.
9. Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестн. Русс. христианс. гуманитар. академии. 2014. Т. 15, вып. 1. С. 149–162.
10. Кожевников А.Ю. Настоящее и будущее России в публицистике А.И. Солженицына и И.Р. Шафаревича: сб. «Из-под глыб» (1974) // Тетради по консерватизму. 2015. № 4. С. 179–189.
11. Куземина Е.Ф. Философия как пространство мысли // Теория и практика общественного развития. 2015. № 8. С. 154–156.
12. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 7–154.
13. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления М.: Прогресс; Культура, 1993. 352 с.
14. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке: сб. / под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 8–22.
15. Мень А.В. Демократия и толпа // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд им. Александра Меня, 2001. С. 169–175.
16. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. М.: СП «Слово», 1991. Т. 1. 287 с.
17. Мень А.В. О себе...: воспоминания, интервью, беседы, письма / сост. Н. Григоренко, П. Мень. М.: Жизнь с Богом, 2007. 301 с.
18. Мень А. Суеверия, разум, вера // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд им. Александра Меня, 2001. С. 13–22.

19. Мень А. Трудный путь к диалогу: (О романе Грэма Грина «Монсеньор Кихот») // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд им. Александра Меня, 2001. С. 23–40.
20. Отец Александр Мень отвечает на вопросы. 2-е изд., испр. М.: Жизнь с Богом, 2008. 351 с.
21. Письма отца Александра Меня // Илюшенко В.И. Отец Александр Мень: Жизнь. Смерть. Бессмертие. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010. С. 467–622.
22. Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2018. 464 с.
23. Померанц Г.С. Нравственный облик исторической личности // Померанц Г.С. Неопубликованное: Большие и маленькие эссе: Публицистика. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1972. С. 207–225.
24. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев и Александр Мень в динамике российской истории // Соловьёвские исследования. 2011. № 30. С. 33–44.
25. Шифферс Е.Л. Богооставленность // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русс. институт, 2005. С. 345–399.
26. Шифферс Е.Л. Лама: о наречении патриарха (материалы частного расследования) // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русс. институт, 2005. С. 123–241.
27. Шифферс Е.Л. Памятник // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русс. институт, 2005. С. 25–122.
28. Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 73–89.

## **RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN SOVIET PHILOSOPHY IN THE 50-80 S OF THE XX CENTURY: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

**O.A. Ustinov**

MUK «Dubrava» Cultural and Educational Center named after Archpriest Alexander Men, Sergiev Posad, Moscow Region

The subject of this study is the development of the religious-philosophical anthropological paradigm in Soviet philosophy in the 1950-1980s. Having taken the baton from the philosophers of the «Silver Age» deported from the country, Soviet nonconformist philosophers continued to study philosophical and anthropological problems under the conditions of a «scientific underground». But if in the pre-war period, most of them focused on the conservation of the basic principles of idealistic anthropology as the main form of its protection from official criticism, then from the mid-1950s a whole group of scholars appeared who advocated a certain synthesis of the achievements of idealism and materialism in explaining the human phenomenon. The article reconstructs and explores the basic principles of the paradigm: the problems of the

anthropological ideal, the correlation of social and biological, freedom, meaning and purpose of life, the relationship between the individual and society. It is concluded that it was during this period that the process of intensive formation within the official discourse of an alternative paradigm approach to solving philosophical problems of man began.

**Keywords:** *Christian anthropology, anthropological paradigm, God, man, spirit, soul, body, biological and social, free will, the meaning of life, creativity, personality and society.*

*Об авторе:*

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом Культурно-просветительского центра «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня, г. Сергиев Посад. E-mail: [olustinov@rambler.ru](mailto:olustinov@rambler.ru)

*Author information:*

USTINOV Oleg Aleksandrovich – PhD, manager of the scientific and educational department of the Cultural and educational center «Dubrava» named after the archpriest Alexander Men, Sergiyev Posad. E-mail: [olustinov@rambler.ru](mailto:olustinov@rambler.ru)