

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.137

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В 20–40-Е ГОДЫ XX ВЕКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

О.А. Устинов

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

Статья посвящена анализу эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии в 1920–1940-е гг. Данная парадигма занимала доминантное положение в отечественной интеллектуальной традиции с XI в. и до начала XX в. Ее последовательное развитие было прервано революцией 1917 г. и приходом к власти коммунистической партии, исповедующей материалистические взгляды. Однако на протяжении всего периода советской истории в «научном подполье» продолжалась работа по изучению актуальных проблем религиозной антропологии, представленная именами А.Ф. Лосева, А.А. Мейера, Г.И. Челпанова, Я.С. Друсина, М.М. Бахтина, К.Э. Циолковского и др. Обосновав взгляд на человека как богосотворенное бессмертное существо, призванное к обожению, философы-нонконформисты продолжили защиту религиозно-философской антропологической парадигмы как адекватной исследовательской модели, обладающей значительным эвристическим потенциалом. В статье реконструируются и анализируются базовые положения данной парадигмы: представления о сотворении человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, соотношении личности и общества. Делается вывод о том, что развитие религиозно-философской антропологической мысли в 1920–1940-е гг. определялось, с одной стороны, тенденцией к консервации ее смыслообразующих концептов, а с другой стороны, их творческим развитием с помощью заимствования отдельных идей марксистского учения. Вторая тенденция свидетельствовала о готовности части философов-идеалистов к межпарадигмальному диалогу, который был понят как «великий синтез неба и земли», способный поставить точку в противостоянии идеалистов и материалистов. Но в условиях тоталитарного режима указанная инициатива не имела шансов на успех.

Ключевые слова: *идеализм, антропологическая парадигма, человек, дух, душа и тело, свобода, теозис, смысл жизни, нравственные ценности, личность и общество, универсализм, философская антропология.*

Антропологическая проблематика занимает центральное место в отечественной гуманитарной традиции. С разных позиций феномен человека обсуждался представителями всех философских школ и направлений на протяжении всей истории страны. Именно «антропологический

код» задавал базовое тематическое и ценностное пространство развития российской мысли, и аналитическая реконструкция национального философского наследия позволяет выделить его основные антропологические парадигмы.

Как правило, категория «парадигма» (от греч. «paradigma» – пример, образец) интерпретируется в академическом сообществе как модель постановки проблем, определяющая способ решения исследовательских задач (Т. Кун). Применительно к истории русской философии под антропологической парадигмой следует понимать совокупность теоретических, методологических и иных принципов и установок, принятых философами той или иной интеллектуальной ориентации в качестве общего стандарта постановки и решения проблемы человека. Такими базовыми моделями являются в русской философии религиозно-философская и научно-философская антропологические парадигмы, к которым в конечном итоге может быть сведено все многообразие концептов русской философии.

Религиозно-философский подход основывается на учении о человеке как творении Божиим и рассматривает проблемы свободы воли, духовности, творчества, назначения и смысла жизни сквозь призму христианской антропологии. Научно-философский подход сконцентрирован на понимании человека в соответствии с данными анатомии, физиологии и социологии как природного и социального существа, характеризующегося разумом и практически-деятельным отношением к миру.

В течение XI–начала XX в. религиозно-философская антропологическая парадигма занимала в русской философии доминантное положение, конкурируя с середины XIX в. со стремительно набирающей популярность научно-философской антропологической парадигмой [3]. Однако революция 1917 г., ознаменованная приходом к власти коммунистической партии, исповедующей материалистические взгляды, привела к монопольному утверждению научно-философской модели решения проблем человека.

В годы гражданской войны философы-идеалисты еще могли издавать журналы и работать в различных клубных организациях (Вольная философская ассоциация в Петрограде и др.). Но в 1922 г. они были поставлены перед жёстким требованием прекратить свою деятельность. Около двухсот деятелей культуры (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, П.А. Сорокин, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Ф.А. Степун, И.А. Ильин и др.) были депортированы из страны. Однако несмотря на демонстративную «казнь» самых известных ученых-немарксистов, большинство философов-идеалистов осталось в СССР и вынуждено была инкорпорироваться в советские учреждения, занимаясь историей искусства, литературоведением, музыковедением.

После формирования в СССР тоталитарного режима полулегальному существованию идеалистической антропологии был положен конец, о чем свидетельствовала разгромная критика работы «мракобеса» А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» на XVI съезде ВКП (б). С этого момента и до 1956 г. издание текстов с изложением идей христианской антропологии становится в СССР невозможным, и философы-идеалисты уходят в «научные катакомбы».

Однако период подпольного развития отечественной религиозно-философской антропологической парадигмы был не менее продуктивным и интересным, чем предшествующий ему этап. Его основная специфика заключалась в том, что если часть философов-нонконформистов (А.Ф. Лосев, А.А. Мейер, Я.С. Друскин) склонилась в условиях гонений к консервации базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону богословия, то другая и большая часть (Г.И. Челпанов, М.М. Бахтин, М.М. Рубинштейн, Я.Э. Голосовкер, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский) попыталась использовать некоторые марксистские идеи, выступив с идеей межпарадигмального диалога, «великого синтеза земли и неба», в котором должен был разрешиться старый спор между материализмом и идеализмом.

Рассмотрим основные положения и особенности развития религиозно-философской антропологической парадигмы в 20–40 гг. XX в.

Первое положение. Общим для советских философов-нонконформистов было понимание человека как духовного (энергетического) существа, сотворенного Богом (в других вариантах – Космическим Разумом, «Первопричиной») и наделённого рядом метафизических качеств: мышлением, свободой воли, способностью к творчеству, бессмертием. Признаваемый высшей и вечной ценностью бытия, человек, по их мнению, изначально предназначен к интеллектуальному и нравственному самосовершенствованию с целью приближения к уровню Создателя.

Представление о человеке как духовном субъекте разделяли практически все советские философы-нонконформисты: «Человек для нас – начало, поднимающееся над природой и причастное духовному царству, – хотя он и не перестает быть явлением природы, в полной мере “посюсторонним”» [14, с. 434]. Однако уравнивание человека и Бога, столь свойственное философии Серебряного века с его идеей «второго Абсолюта», было для них неприемлемо. А.Ф. Лосев, например, исходил из того, что человек, являясь образом и подобием Божиим, несет в себе частицу «Абсолютной личности», но не может отождествиться с Ней даже вследствие целенаправленного «исхождения в дух». В этой связи характерна ревизия А.Ф. Лосевым соловьевской концепции Софии – Премудрости Божией. София была для него не четвертой ипостасью, а энергией, имманентно присущей, но не единосущной Троице [10, с. 23] и частично переходящей от Троицы к человеку по «благодати»: «...энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же

действует в таинстве и чуде сам Бог ... и только Он, а человек делается только сосудом...» [12, с. 277]. Таким образом, человек как отдаленная проекция Бога-Творца может, по А.Ф. Лосеву, реализовать свою метафизическую природу исключительно в строго установленном ему, ограниченном масштабе и исключительно с Божьей помощью. Подобное утверждение согласовывалось с догматическим учением церкви и приближало философско-антропологические решения к богословию посредством нивелирования в ней теософского пласта, кооптированного в русскую мысль из философии Ф.В.И. Шеллинга и усиленного В.С. Соловьевым.

Специфической сциентистской версией идеалистической трактовки человека являлась философия русского космизма, представленная трудами К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского.

Именуя Бога «Первопричиной» и наделяя ее такими свойствами, как бесконечность, всемогущество, стремление к всеобщему благу, К.Э. Циолковский также считал человека созданием Абсолюта, которое должно пройти путь ментальной и духовной эволюции, чтобы научиться питаться солнечной энергией и бесконечно жить в межпланетном эфире («лучистое человечество»). Такой преображенный человек должен будет принять ответственность за Вселенную вместе с просветленными людьми из других рас космоса. Называвший себя «чистейшим материалистом» [19, с. 30], К.Э. Циолковский в действительности был «мистиком-технократом» [5].

В.И. Вернадский формулировал свои мысли о Первопричине космоса более осторожным способом, квинтэссенцией которого стала его концепция «ноосферы» [7]. Отталкиваясь от того, что человек, будучи единственным на Земле мыслящим существом, превращается в процессе научно-технического прогресса в высшую форму «биогеохимической энергии», В.И. Вернадский полагал неизбежным переход «биосферы» в «ноосферу», или «сферу разума», под которой он понимал качественно новую стадию существования «биосферы» в результате воздействия на нее науки и техники (появление новых средств связи, освоение новых видов энергии и т. д.). «Ноосферный человек», по В.И. Вернадскому, должен был стать новым антропологическим типом в эволюционной цепи «человека разумного», которому суждено бесконечное самосовершенствование, включая фактическое бессмертие. В затекст рассуждений В.И. Вернадского о «ноосфере» была имплицитно заложена ее идеалистическая интерпретация как сферы развития человеческой энергии, неотделимой от некоего абсолютного начала.

Отметим, что воплощенным антропологическим идеалом будущего для многих исследователей оставался Иисус Христос, образ которого имел значение как для «ортодоксов», которые писали о сочетании в Христе двух природ – божественной и человеческой как цели практического христианства [11, с. 445], так и для сторонников арелигиозного анализа, опиравшихся в своих размышлениях на Иисуса

Христа как «символ нравственной активности», «полного себя-исключения» во благо других [2, с. 19].

Второе положение. Советские философы-нонконформисты рассматривали проблему человеческой природы через призму различия в ней тела и души как руководящей его основы, совпадающей с сознанием, но имеющим нематериальные генезис и структуру. При этом одни из них продолжали отстаивать традиционную религиозную трактовку души, а другие анализировали феномен души методами научного исследования, ассоциируя ее с сознанием, но не подвергая сомнению факт ее сотворенности высшими силами.

Еще в начале XX в. религиозно-философская мысль, отзываясь на бум материалистических учений, приступила к разработке проблем человеческой природы с учетом данных естествознания. В «Философском словаре» Э.Л. Радлова (1913) душа рассматривалась как «принцип жизни», единство сознания и личности, в изучении которого и материализм, и идеализм имеют и слабые и сильные стороны [18, с. 84–85].

Продолжением этой тенденции стали в 1920-е гг. исследования Г.И. Челпанова. Г.И. Челпанов понимал под «душой» субстанциальную энергетическую структуру, солидаризуясь с неолейбницианским учением о духовных монадах [8, с. 7], но не афишировал свои взгляды, сосредоточив внимание на критике вульгарного отождествления советскими марксистами психических и физиологических явлений, апеллируя к авторитету К. Маркса: «Маркс – сторонник гуманистического материализма, признающего одинаковую реальность, как материи, так и сознания» [20, с. 10]. Но попытка Г.И. Челпанова исподволь закрепить представление о наличии в человеческой природе идеалистической компоненты успеха не имела.

В научном анализе человеческой природы дальше Г.И. Челпанова продвинулся М.М. Бахтин, заимствовавший марксистское решение проблемы соотношения социального и биологического в человеке, встроив обобщенное ее изложение в свою концепцию языка: «По роду своего бытия субъективная психика локализована как бы между организмом и внешним миром, как бы на границе этих двух сфер действительности. Здесь происходит встреча организма с внешним миром, но встреча не физическая: организм и мир встречаются здесь в знаке. Психическое переживание является знаковым выражением соприкосновения организма с внешней средой», «Психика в организме – экстерриториальна. Это – социальное, проникшее в организм особи», «слово – это общая территория между говорящим и собеседником». «Организирующий центр всякого высказывания, всякого выражения – не внутри, а вовне: в социальной среде, окружающей особь...» [4, с. 31, 46, 94, 102].

Другой попыткой синтеза двух противоположных образов человека были разработки космистов. Так, К.Э. Циолковский рассматривал

человека как сугубо материальное природное существо, опираясь в анализе его происхождения на теорию эволюционизма. Однако строительным материалом во Вселенной были, в его представлении, чувствующие атомы, комбинирующиеся в вечном круговороте в живые существа различной степени сложности. Не отрицая существование духа и считая все вещество во Вселенной одушевленным, он тем не менее отрицал душу, утверждая, что в момент распада атомов индивидуальное сознание гаснет навсегда и формируется в момент новой их комбинации со стартовой точки. Несомненно, здесь сказывалось влияние на К.Э. Циолковского идей буддизма.

Свойственно было исповедание панпсихизма и В.И. Вернадскому, который признавал в природе класс явлений, выходящих за пределы научного познания и поэтому относимых к мистике и парапсихологии. Л.В. Селезнева обращает внимание на настойчивое игнорирование В.И. Вернадским теории происхождения жизни А.И. Опарина [17]. Возможно, обоснованное А.И. Опариним определение жизни как совокупности белковых тел противоречило мысли В.И. Вернадского о существовании жизни в энергетических формах.

Классические богословские трактовки человеческой природы сквозь призму триединства дух–душа–тело отстаивали в этот период А.Ф. Лосев, Я.С. Друскин, А.А. Мейер, но идеи об онтологическом единстве души и тела при главенстве души излагались ими в соответствии с христианской догматикой и не претендовали на оригинальность.

Третье положение. Свобода рассматривалась всеми советскими философами-нонконформистами, за исключением космистов, как метафизическое свойство личности, являющееся даром Бога и обуславливающее возможность её духовной эволюции через автономный выбор той или иной линии поведения. Дискуссию о свободе как результате преодоления объективных факторов развития общества и природы они считали бессмысленной по причине принципиальной недостижимости человеком абсолютной свободы где-либо вне Царства Божия. Однако подробно останавливались на идее внутренней (нравственной) свободы личности как гарантии ее независимости от насильственных влияний извне.

А.Ф. Лосев и А.А. Мейер в соответствии с христианской антропологией констатировали, что человек наделен Богом правом самостоятельного выбора между добром и злом как двумя векторами, обозначающими вечную жизнь или вечную гибель. Я.С. Друскин разделял свободу на абсолютную и относительную, фактически нейтрализуя представление о свободе как благе, указывающем на «царское достоинство» его обладателя. Абсолютной свободой было для Я.С. Друскина ноуменальное состояние, к которому не могут быть применены материальные детерминации, включая пространство и время. Такой абсолютной свободой в его понимании обладает Бог и обладал до изгнания из рая человек. Относительная свобода явилась следствием вхождения первых людей в земную

историю, воплотившись в самостоятельном выборе ими своих действий. Эту неполноценную свободу Я.С. Друскин не считал свободой как таковой, доказывая, что любой поступок, в том числе отказ от него, уже является решением и увлекает человека в череду ограничений с тем или иным результатом. Поэтому возвращение в рай еще при жизни возможно только для святого, отрешившегося от своей воли [1].

Общая для всех философов-идеалистов мысль о невозможности достижения человеком свободы в феноменальном измерении делала неактуальными вопросы о социально-политическом переустройстве общества. Однако безусловным достижением адептов идеалистической антропологии были данная ими в заочном споре с марксистами апология духовной независимости личности.

Еще до 1917 г. Г.И. Челпановым был предложен подход к внутренней свободе как тождественной свободе вообще. Внешняя свобода сопряжена с необходимостью, т. е. подчиненностью объективным факторам. Необходимость их деятельного познания и преобразования отнюдь не отрицалась Г.И. Челпановым. Однако основное средство преодоления этих препятствий он находил именно во внутренней свободе, отождествляемой с рефлексией жизненных ситуаций и выбора отношения к ним. Г.И. Челпанов считал свободным такого человека, который поднимается над проблемами внутри своего сознания, а затем, если позволяют условия, приступает к поиску мер их решения, но даже если этого не происходит, менее свободным не становится.

М.М. Бахтин обосновал идею об онтологической предзаданности человеку той или иной модели действия («поступания»), полагая, что личность не способна сохранять состояние безучастности («алиби-в-бытии») и обречена совершить выбор, созидает тем самым саму себя. Влияние человека на мироздание начинается уже с факта осознанного принятия собственной личностной значимости, создающего «реальную тяжесть времени и ... осязательную ценность пространства» [2, с. 53]. Ю.В. Колесниченко справедливо отмечает, что личность в понимании М.М. Бахтина есть «абсолютная субстанциальность», «бытие само по себе» [9, с. 65, 69].

Несомненным преимуществом воззрений на свободу философско-нонконформистов было рассмотрение ими в качестве субъекта только отдельно взятого человека (в терминологии М.М. Бахтина: «...я участвую в бытии как единственный его деятель; ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня я...» [2, с. 39]), предполагающее отказ от передачи каким-либо социальным и политическим образованиям (классам, партиям, коллективам) права личности на автономию. Наиболее же свободной и действенной социальной группой они считали интеллигенцию, которую мыслили как «духовную аристократию», открытую для принятия в свои ряды каждого человека, предпринимающего шаги в направлении нравственного самосовершенствования.

Решение проблемы соотношения свободы и необходимости в истории вызывало интерес только у космистов, солидаризовавшихся с марксистским пафосом человека-покорителя природы, но парадоксально тяготевших к жесткому космическому детерминизму. Так, К.Э. Циолковский полагал, что мир представляет собой гигантский механизм, действующий по строгим и всеохватывающим законам, лишь неполное знание которых создает у человека иллюзию свободы. Это самоощущение К.Э. Циолковский признавал полезным как стимул к его постоянному саморазвитию. Версией космического детерминизма была и космобиология А.Л. Чижевского, постулирующая строгую зависимость социальной истории от закономерностей космоса, и прежде всего от активности Солнца.

Четвертое положение. Решение проблемы смысла жизни эксплицировалось советскими философами-нонконформистами из религиозного понимания человеческой природы, согласно которому назначением земного бытия человека является его теозис с последующим переходом в вечное блаженство. Существенной частью преобразования и спасения души было самораскрытие личностью ее божественной сущности в любви, свободе и творчестве. Однако если одна часть адептов парадигмы держалась за сугубо богословскую трактовку смысла жизни, то другая часть исследователей переместила духовное совершенствование из религиозной сферы в этико-эстетическую, заявив в качестве главной цели человека его развитие в постижении и практическом воплощении абсолютных ценностей культуры, неназванным источником которых оставался высший разум.

Продолжатели традиций философии Серебряного века А.Ф. Лосев и А.А. Мейер строили все свои рассуждения о смысле жизни строго на православном идеале теозиса, подчеркивая роль в этом процессе деятельной любви к Богу и к людям. Решение проблемы смысла жизни в научно-философской парадигме они считали не только неверным, но и невозможным, отмечая, что сведение жизненных интересов к материальному измерению обеспложивает бытие, провоцируя экзистенциальный кризис, неразрешимый перед лицом физической смерти как небытием. Именно поэтому самым страшным была в их глазах потеря человеком метафизической связи с Богом: «Общение инобытия и сущности... в сфере смысла, идеи, энергии... это и есть самое бытие для твари, то есть чем больше она общается с сущностью, тем более интенсивно она существует» [11, с. 414].

Аналогичным образом, хотя и с внесением поправок в общую концепцию, решали проблему смысла жизни космисты, в работах которых обожение выглядело как преимущественно материалистический процесс. К.Э. Циолковский полагал, что люди по мере накопления научных знаний станут подлинными «богами», победившими смерть. Несмотря на

допущение со стороны «просвещенной» части человечества антигуманной селекции, предполагающей запрет на деторождение для лиц с ограниченными возможностями здоровья [19, с. 66], К.Э. Циолковский делал акцент на том, что развитие человека должно быть устремлено к идеалу всеобщей любви, поскольку сама «Первопричина» есть Абсолютное благо [19, с. 103]. «Царство Божие» К.Э. Циолковский заменил на мультиплицированные в бесконечности совершенные миры Вселенной.

Определенной новацией в религиозно-философской концепции смысла жизни была позиция Я.Э. Голосовкера и М.М. Рубинштейн, пытавшихся решить данную проблему без метафизических предпосылок. Обретение человеком полноты и гармонии собственного существования мыслилось ими главным образом в нравственно осмысленном творчестве, которое сводилось к художественной деятельности, обеспечивающей помимо самоактуализации личности и ее символическое бессмертие в культуре [6; 16].

Наиболее значимым с точки зрения вклада советских философско-нонконформистов в решение проблемы смысла жизни было утверждение Г.Г. Шпета о том, что смысл жизни должен быть понят как процесс самоопределения и самореализации личности в приносящий ей наибольшее удовлетворение социальной деятельности: «...“бессмыслицей или игрушкой” нам кажется “все”, пока мы в этом “всем” не нашли своего места. ... Ложь, будто... кому-то нет места; думать, что именно для “меня” его нет, могут только природы ничтожные...“Место” надо искать по своим способностям... Но чтобы найти свое место, надо знать цель и видеть путь, хотя бы его начало. И вот вторая ложь: многие воображают, будто эта цель – счастье... Счастье... как... чувство, не есть самодовлеющее и самостоятельное. Оно есть только переживание, сопровождающее то, что действительно самостоятельно. Поэтому оно может сопровождать достижение цели, осуществление замысла... но не может быть целью... Найди достойную цель, и счастье откроется еще раньше, чем она будет осуществлена...» [21, с. 179–180].

Следовательно, отдельными советскими философами-нонконформистами обретение человеком смысла жизни мыслилось в направленном на улучшение себя, других людей и всего мира творчестве в самом широком смысле этого слова, в чем обнаруживалось известное сходство их позиции с Марксовой антропологией.

Пятое положение. Проблема личности и общества решалась советскими философами-нонконформистами в соответствии с принципом христианского универсализма, обеспечивающего в теории гармоническое развитие социума через гарантию прав и свобод каждого отдельно взятого человека. Особое внимание уделялось ими концепту диалогизма – онтологической коммуникации личностей-субъектов, по отношению к которой индивидуализм и коллективизм являются неадекватными формами социальности, лишенными метафизической размерности.

Рассмотрение проблемы соотношения «Я» и «Мы» в работах советских философов-нонконформистов во многом отражало их реакцию на дискуссию о примате коллектива над личностью в советской печати. Все они придерживались классического тезиса христианской антропологии о человеке как абсолютной ценности, которая сопоставима с ценностью самого бытия, и даже превосходит его значение так, как и придает ему его собственную ценность [9, с. 75]. Поэтому антигуманные модели общественного развития, будучи аккумуляциями бездуховного начала, не могли быть в их глазах оправданы.

Подавление личности коллективом, равно как и возвеличивание личности в ущерб коллективу, одинаково было для них продиктованным отпадением человека в область греха, искажением метафизического порядка. Идеальной формулой последнего являлся, с их точки зрения, христианский универсализм (диалогизм), согласно которому ценность одного автоматически означает ценность другого в их нерасторжимой онтологической взаимосвязи и требует от них общего восхождения к Абсолюту, т. е. постоянного, жертвенного служения друг другу. «Другой» здесь был условием и залогом спасения души отдельно взятого «Я»: «Я довлеет себе. Но оно не замкнуто в себе, оно само переступает через себя, выходит из самодовления и утверждает других, другие “я”. ...Искание других ради них, а не ради себя – есть любовь», «Человек призван к участию в Славе. Его “я”... должно сиять своим светом. ...Чтобы прославлено было верховное “Я” всей жизни. ... Самоценность, свобода и цельность каждого “я” не умаляются, не ограничиваются, а, наоборот, впервые реализуются таким устремлением к Славе “Я”» [15, с. 377–378, 382].

При этом советские философы-нонконформисты понимали нереализуемость на практике идеи о «мистической коллективности» («Абсурд “множества единственных” есть формула любви. Он же – формула личности. Что-нибудь из двух: или абсурд этот должен быть отвергнут, – и тогда должна быть отвергнута любовь и должна быть отвергнута личность; – или – если несомненна любовь и утверждается личность, – должен быть принят “абсурд”» [15, с. 378]), но предпочитали всем политическим размышлениям надежду на будущий духовный переворот, в котором метафизические силы положат начало «метаисторическому эону» и по большому счету сделают всё необходимое для торжества истины сами.

Вполне логично, что основным оружием философов-нонконформистов стало в этот период моральное сопротивление диктатуре, выражавшееся в выстраивании зоны автономного поведения сначала в нелегальных организациях, а после их ликвидации в собственном сознании, где в тайне ото всех совершается экзистенциальная встреча личности с Абсолютом [13, с. 378]

Таким образом, в советской философии в 1920–1940-е гг. в условиях научного «подполья» была продолжена работа по решению всего комплекса философско-антропологических проблем в рамках религиозно-философской парадигмы. Некоторые философы-нонконформисты ориентировались на консервацию базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону православного догматического богословия, что проявилось в предпринятой ими коррекции суждений мыслителей Серебряного века, которые выходили за рамки догматики. Но большинство из них воспроизводило традиционные философско-антропологические решения без ссылки на метафизические основания, соглашаясь на их корректировку в соответствии с проблематикой марксистского учения. При благоприятном стечении обстоятельств данное положение могло способствовать установлению межпарадигмального диалога и, как следствие, взаимному обогащению и усложнению религиозно-философской и научно-философской моделей решения проблем человека. Однако в данный период не только о принятии, но и адекватном рассмотрении «победителями» идей «побежденных» не могло быть и речи.

Список литературы

1. Авдеенков А.Н. «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. № 3 (23). С. 65–74.
2. Бахтин М.М. [К философии поступка] // Собрание сочинений: в 7 т. М.: Рус. словари; Языки славян. культур, 2003. Т. 1. С. 7–68.
3. 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.
4. Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка: основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. 192 с.
5. Гаврюшин Н.К. Мистик-технократ (К.Э. Циолковский) // Философия не кончается...: Из истории отечественной философии. XX век / под ред. В.А. Лекторского: в 2 кн. М.: Рос. полит. энцикл., 1998. Кн. 1. С. 703–717.
6. Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7–222.
7. Дробжев М.И. Вернадский и современная эпоха: монография. Тамбов: Изд-во Тамбов. гос. техн. ун-та, 2010. 232 с.
8. Ждан А.Н. Профессор Московского университета Георгий Иванович Челпанов // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 2012. № 3. С. 4–17.

9. Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 65–9.
10. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Имя: избр. работы, переводы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23–25.
11. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с.
12. Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божиим // Личность и Абсолют / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 275–277.
13. Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии (Жертва) // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 105–165.
14. Мейер А.А. Мысли про себя // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 389–450.
15. Мейер А.А. Gloria (О славе). 16 тезисов // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 377–388.
16. Рубинштейн М.М. О смысле жизни // Рубинштейн М.М. О смысле жизни: труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / под ред. Н.С. Плотникова и К.В. Фараджева: в 2 т. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2008. Т. 1. 408 с.
17. Селезнева Л.В. В.И. Вернадский: «Я пытался подходить к научному изучению сознания». URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4318&level1=main&level2=articles> (дата обращения: 03.02.2021).
18. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1911. 284 с.
19. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: сб. М.: ИДЛи, 2004. С. 27–128.
20. Челпанов Г.И. Психология и марксизм. М.: Рус. книжник, 1924. 29 с.
21. Шпет Г.Г. Сибирские письма // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск: Водолей, 1995. С. 39–211.

THE EVOLUTION OF THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN SOVIET PHILOSOPHY IN THE 20–40-IES YEARS 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 article is devoted to the analysis of the evolution of the religious and philosophical anthropological paradigm in Soviet philosophy in the 1920–1940s.

This paradigm occupied a dominant position in the domestic intellectual tradition from the 11th century to the beginning of the 20th century. Its consistent development was interrupted by the revolution of 1917 and the coming to power of the Communist Party, which professed materialistic views. However, throughout the entire period of Soviet history, work continued in the «scholarly underground» on the study of urgent problems of religious anthropology, which was carried out by A.F. Losev, A.A. Meyer, G.I. Chelpanov, Y.S. Druskin, M.M. Bakhtin, K.E. Tsiolkovsky, and many others. Having substantiated the view of man as a divine immortal being called to deification, nonconformist philosophers continued to defend the religious and philosophical anthropological paradigm as an adequate research model that has serious heuristic potential. The article reconstructs and analyzes the basic provisions of this paradigm: ideas on the origin of man, the correlation of soul and body, free will, the meaning and purpose of life, the relationship between the individual and society. It is concluded that the development of religious and philosophical anthropological thought in the 1920–1940-ies was determined, on the one hand, by the tendency to conserve its semantic concepts, and, on the other hand, by their creative development by borrowing certain ideas from Marxism. The second tendency testified to the readiness of some idealist philosophers for inter-paradigmatic dialogue, which was understood as a «great synthesis of heaven and earth». However, under the conditions of a totalitarian regime, this initiative did not have a chance of success.

Keywords: *idealism, anthropological paradigm, man, spirit, soul and body, freedom, theosis, creativity, the meaning of life, moral values, personality and society, universalism, philosophical anthropology.*

Об авторе:

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом МУК «Культурно-просветительского центра “Дубрава” имени протоиерея Александра Меня», г. Сергиев Посад. Email: 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