

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ XII–XVII ВЕКОВ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Я.В. Бондарева, О.А. Устинов

ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва

Рассматривается комплекс философско-антропологических идей, характерных для русской духовной культуры XII–XVII вв.: проблемы природы человека, соотношения души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, соотношения личности и общества, гуманистического способа организации власти. Особенности формирования и генезиса данного комплекса исследуются в контексте анализа христианской концепции человека в ее византийско-болгарской интерпретации, а также с учетом историко-культурных и социально-политических факторов развития русского государства, неизбежно отражавшихся на представлениях о человеке. Обосновывается тезис о статусе православной антропологии как базовой парадигмы отечественных антропологических исканий, в значительной степени детерминировавшей образование религиозно-философской и научно-философской трактовок феномена человека, вступивших в последующий период в противостояние и сыгравших решающую роль в динамике современной философской антропологии.

Ключевые слова: *христианская антропология, антропологическая парадигма, Бог, человек, душа, тело, грех, личность, свобода воли, смысл жизни.*

Интерес к человеку и понимание его как «малого космоса» были свойственны русской духовной культуре изначально. Уже в период славянского язычества, по крайней мере вполне определенно на позднем этапе его развития, можно проследить тенденцию к антропоморфизму и антропоцентризму – соединению человека и мира с последующим их растворением друг в друге, о чем можно судить по целому комплексу дошедших до нашего времени археологических и иных источников [1]. Следует отметить, что языческая интерпретация человека осуществлялась через призму представлений о его физической органике (человек есть «Тело»), изображавшей даже душу как материальную сущность [22, с. 90–106]. Естественно, что «телесный» антропологический дискурс основательно «заземлял» славянское язычество, перекрывая развитие процессов духовного самосознания и самопознания. Установки на нерасторжимую связь человека с природой и ее эмоциональное восприятие дополнялись приоритетами самопожертвования, коллективизма и гуманности в общественной жизни, создавая в совокупности феномен

славянской культуры с имманентно присущей ей своеобразной экзистенциальностью. Эволюция религии славян была прервана христианизацией, и оценивать в целом данный историко-культурный феномен крайне сложно, но сам по себе достаточно гармоничный синтез двух мировоззренческих систем – традиционной и новационной – предполагал при всей разнице их подходов некое общее начало, проявившееся в том числе и в схожем отношении к человеку как доминанте в системе ценностных координат.

Принятие Древней Русью восточного христианства (православия) от Византии в X в. является главной точкой отсчета для российской цивилизации, зарождения «антропологического кода» российской культуры как такового. Под «антропологическим кодом» в данном случае понимается центральное положение, развитие и воспроизведение тех или иных антропологических решений на протяжении всей отечественной истории мысли. С этого момента и до начала XX в. доминирующей концептуальной схемой, задающей смысловое пространство решения проблемы человека, является христианская антропологическая парадигма. Она выступает по отношению ко всей последующей российской философии как «материнская» модель: основные положения Священного Писания о человеке были приняты в качестве констант интеллектуального поиска.

Смена типа мировоззрения с языческого на христианский (православный) совершалась как ментальная революция, предполагавшая кардинальный пересмотр устоявшихся представлений относительно человеческой природы. Л.А. Черная определила этот процесс как переход от культуры «Тела» к культуре «Души». В соответствии с библейским повествованием человек рассматривался теперь как сотворенная Богом по Его образу и подобию душа, помещенная в также сотворенную Богом, но тленную, смертную, материальную оболочку. «Он (человек. – Авт.) был вырван из ... родной ему природы... и соотнесен с Абсолютом-Богом». «Если язычник мог сказать о себе “Аз есмь тело”, то христианин утверждал – “Аз есмь душа”» [22, с. 130, 144]. Подлинным земным назначением людей становилось, таким образом, духовное совершенствование с целью «стать Богом по благодати», т. е. максимально возможного приближения к Первообразу посредством добровольного избрания добрых дел. Характерно, что древнерусское языковое сознание отождествляло понятия «человек» и «душа», сделав душу центральным объектом всех притязаний, чаяний и надежд новокрещеного народа.

Принятая в Древней Руси антропологическая концепция отличалась ярко выраженным спиритуализмом, который высветил и придал более глубокое основание славянской экзистенциальности. Эта особенность была связана со специфическим механизмом кооптации и реинтерпретации византийской культуры.

Д.С. Лихачев высказал мнение о трансплантации (непосредственном продолжении) византийской культуры в культуре Древней Руси [10]. Это заключение было убедительно опровергнуто В.М. Живовым, доказавшим отсутствие связи между византийской и древнерусской культурами как культурой-донатором и культурой-реципиентом на основе скрупулезного сравнительного анализа [4].

Согласно В.М. Живову, характер развития византийской культуры был обусловлен противостоянием двух философско-богословских традиций, которые он называет «гуманистической» и «аскетической», оговариваясь, что данное определение является условным для описания двух этих крайне сложных религиозных и социально-политических идейных систем. Водораздел между двумя традициями проходил по линии отношения к античному наследию. Странники «гуманистического» подхода (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин и др.), не подвергая сомнению истины откровения, выступали за синтез христианских воззрений с философскими знаниями Платона и Аристотеля. Последователи «аскетического» подхода (Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, Григорий Синаит и др.) полагали подобный синтез невозможным в силу изначальной и неустранимой противопоставленности «боговдохновенных истин» и «самоизмышленных» суждений ученых-язычников. Имманентно две указанные традиции предполагали также существенно разные интерпретации антропологических проблем с позиции христианства. «Гуманисты» видели человека как единство духа и плоти, одинаково составляющих творение Божие, а также использовали античные наработки в области антропологии, не исключая идею создания тела из четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня. Опора на материалистические положения была безусловным шагом вперед от собственно религиозно-мистической антропологии к антропологии философско-научной. «Аскеты» же культивировали идею человека как концентрации духа, его призвание к духовному преображению и пребыванию в духовном мире уже при жизни (целям достижения Бога «в себе и выше себя» с помощью приобщения к божественным энергиям служила исихатская молитвенная практика), консервируя и абсолютизируя тем самым принципиально антинаучное, спиритуалистическое понимание человека.

Греческие миссионеры (митрополиты Леонтий, Георгий, Никифор, игумен Феодосий Грек и др.) приезжали для создания национальной русской церкви, как правило, из отдаленной и не искушенной в античных науках провинции Византии – Болгарии, являясь адептами популярной там «аскетической» традиции в православии. Их интересовали преимущественно проблемы сотериологии и связанные с ними вопросы обрядово-бытовой регламентации (об опресноках, иконопочитании, чистой и нечистой пище и т. п.), а не богословские и канонические дилеммы. Естественно, что переводная церковно-

дидактическая литература, подготовленная ими для только что обравившегося народа, полностью отвечала целям и приоритетам активно защищаемого ими направления [4, с. 77–81] и во многом предопределила тематическую заданность сочинений их древнерусских последователей (митрополитов Илариона, Климента Смолятича, епископа Луки Жидяты, игумена Феодосия Печерского, монахов Иакова Черноризца, Нестора и др.), хотя именно эта «тематическая заданность» наиболее соответствовала интеллектуальному уровню древнерусской культуры того периода. Не случайно, согласно преданию, одним из аргументов выбора «византийской», а не «латинской» веры было эмоциональное восприятие ее обрядовой стороны при объективной неспособности понять и оценить ее богословскую и философскую высоту [11, с. 155]. Наиболее наглядно зависимость оценок древнерусской мысли от жестких ментальных схем миссии «аскетов» просматривалась в отношении к античной философии, цитирование которой приравнивалось едва ли не к нарушению канонов [13, с. 119].

Изучение произведений древнерусской литературы, написанных в X–XV вв., не позволяет констатировать наличие в них сколько-нибудь оригинальных философско-антропологических идей. «Везде... рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все же это – только зерна» [9, с. 10]. Однако дефицит «умственных вдохновений» был в известной мере компенсирован «духовными озарениями». Постигание «тайн божеских и человеческих» проходило в Древней Руси символично-интуитивно-художественным путем, который получил наивысшее выражение в иконописи – «философствовании образами». Неслучайно книгописание и иконописание оценивались как равно допустимые способы сопричастности Богу. Отметим, впрочем, что икографы, точно так же как и книжники, шли в фарватере, проложенном для них греческими миссионерами.

Рассмотрим модель интерпретации человека в древнерусской культуре с помощью реконструкции, обобщения и системного анализа отдельных антропологических положений по всему комплексу источников.

Первое. Библейская история о творении Адама заложила основу христианского гуманизма. Провозглашенный метафизическим созданием – образом и подобием Бога, человек приобретал в отличие от прочих сотворенных и подчиненных ему существ статус субъекта и значение высшей ценности бытия с вытекающими отсюда выводами о его определяющей роли в истории природы и общества. Вослед за византийскими учителями древнерусские книжники также откликнулись на это библейское повествование апологией человека как творения («...чуду подивимся... как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости» [16, с. 461]) и апологией Бога как

Творца («...разумейте, что человеколюбец Бог... премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим... поскорее пролить его кровь; а Господь наш, владея и жизнью и смертью, согрешения наши... терпит ...»[там же, с. 461]). Чрезвычайно важна была для древнерусских книжников тема Иисуса Христа, Сына Божьего, которого Бог-Отец посылает в мир, чтобы Он принес себя в жертву во искупление грехов рода человеческого, прародитель которого был изгнан из Эдема за нарушение Божьих заповедей и обречен на страдание вместе со всем своим потомством. Через жертву Спасителя людям дается возможность вернуться на метафизическую высоту, занимаемую Адамом в начале времен. Иисус Христос как Богочеловек, гармонически сочетающий в себе божественную и человеческую природу, являл собой для христианина пример абсолютного нравственного совершенства, ориентируясь на который, христианин должен был стремиться «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, обновиться духом ума... и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:22–24), т. е. пережить духовное перерождение.

Несомненно, что именно это положение христианской антропологии повлияло на развитие древнерусской культуры в X–XV вв. как «культуры личностного типа» [22, с. 186–203]. При этом сам термин «личность» как определение субъекта деятельности отсутствовал. Его отдаленными аналогами были понятия «собство» (однокоренное с «свобством» – «свободой») и «ипостась» как слова, выделявшие частное из общего с указанием на индивидуальность и признание ее ценности. Слова «человек» («взрослый муж»), «человецы», «люди» («граждане») такой персоналистской семантики в себе еще не несли [8, с. 105–112, 139–150]. Процесс зарождения психологических «Я-концепций» отразился ярко и даже с нотой вызова в «Слове Даниила Заточника» (XIII в.), автора которого не без оснований называют иногда «предвестником личных начал в философии». Будучи изгоем, Даниил Заточник отстаивал право личности на уважение вне социальных рамок на фоне превознесения разума перед невежеством [19]. О достаточно развитом личностном сознании свидетельствует и свобода самовыражения, проявлявшаяся в свободе выбора древнерусскими книжниками и изографами тем и жанров, различных стилей и способов письма. Поиск творческих решений не преследовался за несоответствие неким обязательным правилам. Древнерусская культура поощряла индивидуальный диалог верующего с Богом в форме самостоятельно придуманных молитв и церковных песнопений.

Второе. Воспринятое от адептов «аскетической» традиции понимание человека как духовной субстанции определило решение проблемы соотношения духа и плоти в природе человека. Древнерусские книжники были склонны преувеличивать и даже абсолютизировать

превосходство души над телом («...тело без души хромо и не зовется человеком...» [18, с. 147]), наделяя ее функциями разума и речи («... сидит в голове, имея в себе ум, как светлое око, и наполняя все тело силою своею» [14, с. 78]). Плоть же как неверную «служанку» души надлежало всемерно подавлять, отказываясь от связанных с нею греховных соблазнов, с помощью аскезы, поста, молитвы, регулярного посещения службы. Периодически появлялись и вариативные трактовки соотношения духа и плоти («...плоть – жилище Божие суще», «Душа без тела не зовется человеком» [22, с. 147]), в том числе с весомой богословской и логической аргументацией. Тело рассматривалось в них как храм души, посредством которого душа проявляется, действует в физическом мире. Несмотря на безусловное восприятие души как начала, давящего над телом и несравнимо более значимого, два начала человеческого естества связывались воедино как несуществующие друг без друга. В воображаемых диалогах «Души» и «Плоти» доводы «Плоти» выглядели не менее убедительно, но попытки отказаться от однозначных решений не оказывали серьезного воздействия на одобренную большинством теологическую «конвенцию» и часто сводились на «нет» самими авторами. Ортодоксально настроенное большинство упрямо отказывалось признать за душой равную ответственность в провокации греха. Вплоть до начала Нового времени доминантный статус «Души» в культуре не изменится.

Третье. Ключевым в христианской интерпретации роли человека в истории природы и общества было учение о «самовластии» (свободе воли) – способности человека делать выбор в пользу Бога или дьявола с неизбежным метафизическим воздаянием. При этом самовластие преподносилось и в византийских и в древнерусских сочинениях не просто как условие для духовного развития (необходимость выбора заставляет человека рефлексировать свой жизненный путь), а как воплощение в человеке части божественной природы. Поэтому древнерусская мысль категорически отрицала, например, астрологию как учение о предопределенности человеческих поступков расположением звезд и планет.

Тем не менее книжники, следуя «аскетической» традиции, все же были склонны считать самовластие основой уклонения от истинного пути и рекомендовали подавлять волю, подчиняя ее божественным законам: «Предай все желания Богу, ведающему все до бытия человека, и не проси о воле своей – у всякого человека мысль о ненужном, – но обращай к Богу: “Да будет воля твоя!”» [5, с. 429]. Согласно представлениям древнерусских книжников, добрые дела превращаются в ангелов, которые возносят душу в рай, а злые – в бесов, жестоко мучающих ее в аду. Интересно, что душа инописно изображалась в образе маленького человечка с руками и ногами [22, с. 230]. Добровольное подчинение Божьей воле рассматривалось как обретение высшей степени свободы – свободы метафизической, т. е. освобождение

души от давления плоти и, следовательно, возвращение человека к его первоначальной природе. Бытийственное значение самовластия подчеркивала идея несубстанциальности зла. Исходящее от дьявола зло не обладало самостоятельной силой и могло действовать в мире только через духовное падение «потомков Адама». Духовное же совершенствование человека с опорой на Божью благодать лишало зло возможности проявления, и вело тем самым к торжеству «небесного царства» над «царством тьмы».

Исчерпывающе иллюстрировало древнерусскую трактовку самовластия житие святых князей-мучеников Бориса и Глеба. Праведные братья, отклоняя предложение дружины от борьбы за престол, вынуждавшей их на насилие, погибают от рук убийц, подосланных сводным братом Святополком. Уподобляясь Христу, Борис и Глеб стремятся получить в награду за свое самозаклание «небесные венцы», одержимый же властолюбием узурпатор, прозванный Окаянным (отсылка к библейской истории об Авеле и Каине), несет наказание за преступление в виде изгнания, а потом, хотя и отсроченной, но гибели. Причем не только тела, но и души! [17]. Таким же прямолинейным провиденциализмом были пронизаны и древнерусские летописи. Повествования о различных деятелях истории фактически были в каждом случае рассказом об отдельно взятой душе с выведенной с «красной строки» причинно-следственной связью между ее действиями и судьбой. Грешников летописцы именовали «треклятыми» и обязательно «доводили» до печального финала [3, с. 97]. «Ни хитрому, ни удачливому... суда Божьего не избежать» [20, с. 265]. Причиной многих несчастий, в том числе социальных потрясений, природных катаклизмов и иноземных вторжений, считается образ жизни жителей древнерусского княжества, недостойный истинных христиан.

Четвертое. Самым тесным и непосредственным образом христианская антропология повлияла на понимание средневековым человеком смысла жизни. Все существование человека подчинялось одной цели – спасению души и вхождению в сонм праведников в небесном царстве, что являлось также и выражением предельного личного счастья. Узревший «сердечными очами» свои грехи и несовершенство, христианин должен был регулярно посещать храм, молиться, каяться и причащаться, быть добродетельным и благочестивым, подавать милостыню, совершать паломничества и читать церковные книги, выдерживая бесовские искушения с памятью о «часе исхода души из тела». Смерть рассматривалась как форма освобождения от страданий и испытаний и воспринималась как желанный переход в лучший мир, не являясь поводом для экзистенциального кризиса. Идеалом подлинно счастливых людей и одновременно примером для подражания были монахи, посвятившие себя жизни в духе. В литературе до сих пор остается дискуссионным вопрос о степени распространения в древне-

русских монастырях исихастской молитвенной практики. Однако независимо от отсутствия доказательств этого отметим, что характер развития культуры «Души» неуклонно вел к поиску Бога внутри себя самого, в котором наиболее полно реализовывалась религиозно-мистическая трактовка человека.

Крайне значимым для праведной жизни было смирение перед различными страданиями, посылаемыми, согласно христианскому вероучению, для очищения, укрепления и просветления души. Именно с этим было связано наследующее ментальным установкам славянского язычества и ставшее фундаментальным отличием русской духовности «слезное видение мира» (М.М. Бахтин) – культ страданий как формы сопричастности распятому Христу. Как отмечает В.Ф. Чеснокова, «терпение, последовательное воздержание, самоограничение, постоянное жертвование собой в пользу другого, других, мира вообще – это принципиальная ценность, без этого нет личности, нет статуса у человека, нет уважения к нему со стороны окружающих и самоуважения...» [6, с. 127]. Характерно, что почитание святых князей Бориса и Глеба возникло очень быстро, став по сути манифестацией древнерусской аксиологической системы. А монголо-татарское нашествие XIII в. явилось мощным импульсом для развития культуры «Души», сделавшего особенно востребованным идеал страдания во имя высшей награды [22, с. 204]. Неслучайно народными героями в продолжение «линии Бориса и Глеба» провозглашаются мученики, удостоенные «нетленных венцов» за верность христианским убеждениям (князь Роман Рязанский, князь Михаил Черниговский и др.). Также, исходя из предпочтения небесного перед земным, формулируется и отношение к деспотическому режиму Золотой Орды как устроенному русским княжествам Божественным промыслом для обретения внутренней благодати.

Пятое. Особое внимание древнерусские книжники уделяли проблеме соотношения личности и общества. Культура «Души» возвеличивала и поощряла «собство», понятие как естественное и законное проявление человеком своих взглядов и устремлений. Но понятие «Я» изначально было тесно связано с понятием «Мы»: права одного не могли противоречить правам других и всегда предполагали обязанности. Древнерусское сознание крепко держалось за представление о таком общественном устройстве, при котором примат общества над личностью был безусловен, но тем не менее не был тождественен отрицанию значения личности и низведению ее до некой безликой социальной функции. В дальнейшем это позволит говорить о традиции универсализма в русской культуре, принципиально противоположной традиции западного индивидуализма.

Интересно, что данная проблема рассматривалась древнерусскими книжниками в контексте способа организации государственного устройства: правитель должен был обеспечивать общественный баланс

интересов. Следовательно, проблема власти изначально носила по сути антропологический характер. Определяющим для социальной роли князя было соответствие христианским заповедям. Этический кодекс «богоугодного властелина» был достаточно полно изложен в похвале роду рязанских князей в «Повести о разорении Рязани Батыем»: «Были они из поколения в поколение христоробивые, братолюбивые... выше меры храбры, сердцем легки, к боярам ласковы, к приезжим приветливы, к церквам прилежны... Святого корня побег и Богом насажденного сада цветы прекрасные, воспитаны были в благочестии со всяческим духовным наставлением. От самых пелен Бога возлюбили, о церквах Божиих много пеклись. Пустых бесед не творя, опозоривших себя людей избегая, с добрыми всегда беседовали и Божественное писание всегда с умилением слушали» [12, с. 153, 155].

Неисполнение правителем своих функций влекло за собой процедуру его делегитимации. Взаимоотношения между правителем и народом строились на договорной основе (именно так ряд исследователей трактует призвание Рюрика на княжение в Новгород в IX в. и изгнание из Новгорода его потомка князя Всеволода Мстиславовича в XII в.). Интересно, что византийская теория автократической власти монарха усвоена в Древней Руси не была, что также подтверждает фрагментарный характер рецепции византийской культуры. Признавая за церковью право обличать несправедную власть («Мы поставлены от Бога в Русской земле, чтобы удерживать вас от кровопролития» [21, с. 359]), русское православие косвенно санкционировало и право народа на восстание. Вплоть до А.Н. Радищева эта идея не была выражена в русской общественной мысли открыто, как на Западе, но аналогичная логическая цепочка уже тогда была заложена в смысловое поле древнерусской культуры и поддается, на наш взгляд, историко-философской реконструкции.

Главным судьей всех князей, естественно, оставался сам Господь Бог. Согласно А.А. Горскому, в основе «Слова о полку Игореве» лежит сугубо религиозная интерпретация похода новгоро-северского князя Игоря Святославича в половецкие степи в 1187 г. Поход, закончившийся пленением одного из представителей правящей династии (впервые в истории Древней Руси на территории «Дикого поля»), рассматривался автором «Слова о полку Игореве» как Божье наказание за участие князя в повлекших за собой массовую гибель людей междоусобных конфликтах и организацию сепаратных военных действий против кочевников. Идентичная оценка событий 1187 г. была дана и составителями Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, что свидетельствует об общности ментального восприятия социальной роли князя в древнерусском обществе [3, с. 11–38]. Примечательно, что избавляется князь Игорь Святославич от плена только после горького раскаяния и признания своих тяжких грехов.

Серьезные трансформации в структуре и содержании культуры «Души» произошли в период XIV–XVI вв. Освободившись от ига, Древняя Русь усвоила черты восточного государства с азиатским способом производства и неличностным типом культуры. Символом перемен стало утверждение главным законом государства «Великой Яссы» Чингисхана, узаконивающей смертную казнь как основное наказание за правонарушение, вместо «Русской Правды», запрещавшей смертную казнь из религиозных соображений. Из летописей исчезают нравственные оценки политических убийств русскими князьями друг друга, борьба за власть признается естественной [3, с. 102].

Под воздействием монгольских социальных и политических практик начался постепенный отказ от идеи личности в пользу политической элиты во главе с ханом, именуемым по аналогии с правителем Византии «царем». В дальнейшем место хана занял московский князь, получивший не использовавшийся ранее царский титул и прилагавшийся к нему кардинально новый для древнерусского общества статус «живого бога» с логически вытекающим отсюда правом «жаловать и казнить своих холопов»: «...убо существом телесным равен царь, властью же достойнаво его величества приличен вышнему...» [22, с. 272–278]. Многочисленные идеологические сочинения («Сказание о князьях владимирских», «Повесть о новгородском белом клобуке») обосновывали происхождение царского рода от великих фамилий династии. Отныне власть царя была практически не ограничена, а интересы и права остального общества ущемлены и ничем не гарантированы, что потребовало в первую очередь пересмотра классической трактовки «самовластия». Если прежде свобода воли интерпретировалась в качестве признака, характеризующего человека как богосотворенную духовную субстанцию, то теперь самовластие расценивалось как источник греха и порока, а всякое отступление от норм и правил, предписанных царем, как отпадение от праведного пути: «Бецинье знаменается самовластие», «Душа самовластна, заграда ей вера» [7, с. 140, 143]. Фактически идея «Царя» в этот период встала в русской культуре над идеей «Души» и связанной с ней идеей личности.

Наиболее ярко и претенциозно теория царского самовластия была сформулирована в сочинениях Ивана IV Грозного: «...уже первому человеку Адаму, созданному самовластным и могучим, бог дал заповедь – не есть плодов с одного дерева, и когда он нарушил эту заповедь, как сурово он был наказан!... никогда не было свободы...». [15, с. 419]. Иван IV прямо называет самовластие грехом против установленных правил, обвиняя политических противников в богоотступничестве, которое влечет за собой для индивида гибель души, а государству сулит историческое падение. Поэтому принимающие кару от царя «заблудшие» христиане очищаются от грехов. Так рабство объявляется богоугодным, а основным средством управления становится

«гроза» – репрессивная политика. Централизация власти детерминировала централизацию во всех сферах общественной жизни и утверждение культуры «чина», или культуры порядка, не допускавшего свободную траекторию развития в исполнении социальных ролей. Камертоном этих процессов можно считать иконопись, где воспроизводство ставших традиционными образов и символов уже исключало «самосмысление» автора.

Древнерусская мысль сопротивлялась авторитарным нововведениям. Инерционно воспроизводились элементы традиционного для Древней Руси понимания христианской организации власти: государь должен воплощать служение истине, кротости и правде. С критикой деспотии выступали публицисты Ф.И. Карпов, И.С. Пересветов, а также пришлые книжники Максим Грек и Юрий Крижанич. С опорой на западноевропейские влияния полемизировал с Иваном IV князь А.М. Курбский, протестовавший против подавления «свободного человеческого естества», над которым в действительности, по его мнению, царь не властен. Он также отклоняет идею всеобщей централизации, утверждая, что правда выше чина. О многом говорит и обилие в этот период антимонархических религиозных ересей. Но возвращения к прежним идеалам на уровне официальной государственной доктрины больше так и не произошло. Обожествление персоны правителя станет с того времени архетипом русского общественного сознания, дающим о себе знать и в наши дни. Диспропорция в отношениях власти и народа обусловила и диспропорцию взаимоотношений личности и общества, сдвинувшей в сторону имитационного универсализма или фиктивной коллективности.

Следующий этап эволюции русской мысли приходится на XVII в. – период формирования культуры «Разума» (терминология Л.А. Черной). После активизации дипломатических, торговых и иных контактов с Западом намечается перемена, связанная с модификацией теологических представлений как базовых начал древнерусского менталитета, и в том числе решения проблемы человека. На волне увлеченности европейским стилем барокко и его рационализированными антропологическими концепциями происходит смещение акцентов с «души» на «разум» в смысловом поле традиционного антропологического идеала. Разум, представляемой теоретиками Нового времени (Симеон Полоцкий, Карион Истомина и др.) как господин и повелитель «души» и «тела», «разрывает» свои прежние прочные связи с «душой» и, покидая ее, размещается в голове «между лбом и затылком в можданных хлевинах», то есть в извилинах мозга [22, с. 339]. Трудно переоценить историческое значение данного утверждения, положившего, судя по всему, начало пусть еще условной и ограниченной, но уже вполне осознанной материализации антропологической проблематики.

В этот же период на фоне отмены некоторых табу происходит и общая реабилитация телесного начала, корректирующая радикальные представления о «греховной плоти» («хотение кормли и пития», «жажда от проходна естества», «похотное совокупление» естественны – «без тех человек не может быти жив» [2, с. 226]) и легимитизирующая право на внешнюю красоту с напоминанием, правда, о моральной ответственности за нее [22, с. 344–345]. Чутко реагирует на указанную перемену переживающая «обмирщение» русская иконопись, на первый план в которой выходит принцип «живоподобия», т. е. изображение Христа, святых и угодников в соответствии с анатомо-физиологическими данными [там же, с. 345–357]. Кроме того, фиксируется возникновение еретических и даже атеистических воззрений, доходящих до отрицания существования бессмертной души. Подавляющее большинство авторов, впрочем, последовательно придерживается границ единого для всех религиозного дискурса, выступая за гармонизацию «внешнего» и «внутреннего» в понимании вопросов антропологии. Разум превозносится ими в духе теологического рационализма как еще один способ богопознания.

Примечательно, что именно в XVII в. античное наследие впервые приобретает в России статус заслуживающего внимания и уважения мирового духовного и научного достояния. По личному указанию патриарха Никона изображениями античных философов украшается Преображенский собор Новоспасского монастыря. Таким образом, наука, не изменив своего подчиненного положения по отношению к религии, приобрела некоторую автономию, обусловившую дальнейший рост критической дистанции к процессам и явлениям нематериального характера.

Возобновилась и дискуссия о самовластии. Идея о потенциальной греховности свободы вновь уступает место признанию свободы главным отличительным признаком богосотворенного разумного создания – «аще убо мы не были самовластни... тогда убо были бы есмы аки камение или железо, или инаю какою вещью движимою и могл бы кто иной нами владеть, а не мы сами собою» [там же, с. 358]. В дальнейшем понятие самовластия расширяет свое содержание за счет социальной его трактовки как права человека на свободу от рабства. Рефреном в публицистике Смутного времени звучал сопровождающий опыты утверждения выборной монархии призыв о возвращении к демократическим традициям управления государством, который прагматизируя отношение к самодержцам, реабилитировал идею человека как субъекта политической деятельности независимо от его социального положения [там же, с. 334]. Интересно, что часть представителей образованного класса переходит даже на анархистские позиции, отрицая давление власти как таковой над свободным человеком [там же, с. 359–360].

Культура «Разума» формировалась как культура личностного типа, раскрывающая свою сущность в ориентации на многоаспектное изучение человеческой индивидуальности не только в философии, но и в литературе (жанры – драма, поэзия, мемуары) и живописи («живоподобная икона» соседствует теперь с реалистическим светским изображением – «парсуной», а затем и с портретом).

Большую роль в развитии индивидуалистических идей играло в XVII – начале XVIII в. тесное взаимодействие с интеллектуальными средами западных стран – от Речи Посполитой до Англии и Франции, пестовавшими принципы уважения автономии личности и прав человека: «...ни в чем друг друга не зазирают и ни от кого ни в чем никакого страха никто не имеет, всякой делает по своей воле, все что хочет...» «Принц и вельможи ни малой причины до народа не имеют, и в народныя дела не вмешиваются, и от того никакую тесноту собою никому чинить не могут» [там же, с. 360]. Показательно изменение характера переводной литературы с религиозной на гражданскую. Достаточно отметить публикацию работы немецкого правоведа С. Пуфендорфа «О должности человека и гражданина по закону естественному» (1724). Таким образом, посредством знакомства с политической культурой Запада Россия открывает для себя теорию естественного права человека на свободу, осознанного как дарованного Богом изначально всем людям без исключения («Понеже человек по естеству в защищении и охранении себя имеет свободу...» [там же, с. 360–361], в результате чего понятие личности вновь становится для образованного класса актуальной семантической категорией, нуждающейся в серьезном теоретическом осмыслении.

Таким образом, решение проблемы человека в русской философии и культуре XII–XVII вв. осуществлялось в соответствии с христианской антропологической парадигмой, императивно определявшей в первые века после крещения Руси трактовки таких проблем, как природа человека, соотношение души и тела, свобода воли, соотношение личности и общества, способ организации политической власти. Однако в дальнейшем под влиянием политических и социокультурных факторов (монголо-татарское иго, контакты с Западом) часть антропологических идей была отчуждена, превратившись в самостоятельный концепт, альтернативный доминирующему дискурсу и несущий в себе потенцию к полярному развитию. Следовательно, справедливой будет констатация процесса образования в рамках базовой христианской антропологической парадигмы в указанный период предформулировок религиозно-философской и научно-философской антропологических парадигм XVIII–XX вв.

Список литературы

1. Антропоцентризм в языке и культуре / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. 264 с.
2. Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественнаучные представления Древней Руси / отв. ред. В.А. Симонов. М.: Наука, 1988. С. 220–228.
3. Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского Средневековья: очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.
4. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.
5. Из «Изборника 1076 года» // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1999. Т. 2. С. 406–479.
6. Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект: Деловая книга, 2003. 560 с.
7. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1999. 368 с.
8. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1986. 312 с.
9. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
10. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. 3-е изд. СПб.: Наука, 1998. 206 с.
11. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 1. С. 62–315.
12. Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 5. С. 140–155.
13. Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 119–141.
14. Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Послания Митрополита Никифора. М.: ИФ РАН, 2000. С. 75–94.
15. Послание Сигизмунду II Августу от имени И.Д. Бельского // Послания Ивана Грозного / под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.;Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 417–422.
16. Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 1. С. 457–475.

17. Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 1. С. 328–351.
18. Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 142–205.
19. Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 268–283.
20. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко: в 20 т. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 254–267.
21. Федотов Г.В. Русская религиозность. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. // Федотов Г.В. Собр. соч.: в 12 т. М.: Мартис, 2001. Т. 10, ч. 1. 382 с.
22. Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 464 с.

THE PROBLEM OF MAN IN THE RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE OF THE 12-TH-17-TH CENTURIES: HISTORY OF PHILOSOPHY PERSPECTIVE

I.V. Bondareva, O.A. Ustinov

Academy of Advanced Training & Professional Retraining Of Education Specialists,
Moscow

The article is focused on the philosophical and anthropological ideas complex characteristic of the Russian spiritual culture of the 12th-17th centuries: the problems of human nature, the relationship of the soul and body, freedom of will, meaning and purpose of life, the relationship between the individual and society, and the humanistic way of organizing power. The features of the constitution and genesis of this complex are studied in the context of the analysis of the Christian concept of man in its Byzantine-Bulgarian interpretation, as well as in the perspective of the historical, cultural and socio-political factors of the Russian state development that had an impact on the human being image formation. The status of the Orthodox anthropology as a basic paradigm of the Russian anthropological thought is interpreted as highly significant for the subsequent development of religious and science inspired philosophical approaches to a human being understanding that were later engaged in confrontation and played a decisive role in the contemporary philosophical anthropology dynamical development.

Keywords: *Christian anthropology, anthropological paradigm, God, man, soul, body, sin, personality, freedom of will, meaning of life.*

Об авторах:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, заведующая кафедрой истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Ака-

демия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», Москва. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», Москва. E-mail: olustinov@rambler.ru.

Authors information:

BONDAREVA Iana Vasilyevna – Ph.D., Chair of the History and Philosophy of Education Dept., Academy of Advanced Training & Professional Retraining Of Education Specialists, Moscow. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

USTINOV Oleg Alexandrovich – Ph.D., Assoc. professor of the Dept. of History and Philosophy of Education, Academy of Advanced Training & Professional Retraining Of Education Specialists, Moscow. E-mail: olustinov@rambler.ru.