

УДК 1(091)

## **РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

**Я.В. Бондарева, О.А. Устинов**

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

Предметом исследования настоящей работы является проблема формирования и эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии XIX – начала XX вв. В статье обосновывается правомерность анализа различных философских концепций этого периода в рамках общей схемы исследования проблемы человека. В качестве идейных источников религиозно-философской антропологической парадигмы рассматриваются православная патристика, средневековая мистика, философия немецкого романтизма и классическая немецкая философия. Подробно реконструируются и исследуются базовые положения данной парадигмы: представления о природе человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, соотношения личности и общества. Делается вывод о том, что приверженцы религиозно-философского подхода внесли существенный вклад в познание феномена человека и подготовили «антропологический поворот» XX в.

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

Конец XVIII – первая треть XIX в. – один из самых важных и поворотных периодов в развитии отечественной философии. Именно в это время происходит формирование религиозно-философской антропологической парадигмы как базовой модели интеллектуального поиска, объединившей подавляющее большинство мыслителей на принципах творческого развития христианской антропологии.

В основе данного процесса лежала реакция образованных слоев российского общества на секуляризационные реформы, повлекшие за собой подчинение церкви государству и кризис духовной жизни, разворачивающиеся на фоне стремительного распространения в Российской империи материалистических и атеистических идей европейского Просвещения. Русское национальное сознание так или иначе сопротивлялось ревизии традиционной системы ценностей и не было готово к кардинальной перемене устоявшейся точки зрения на соотношение Бога, мира и человека. Однако оно не имело уже прежней теоретической опоры в виде удовлетворявшего всем потребностям духовного и культурного развития страны православного богословия. Синодальная церковь выражала стремление государства на сведение всех дискуссий к принципу неукоснительного исполнения догматов с целью закрепощения и подавления личности.

Всё это заставляло образованные слои российского общества искать выхода своих религиозных умонастроений в новых формах, в создании «свет-

ского богословия», с опорой на новые идейные источники. Именно жажда дальнейшего развития мистических импульсов отечественной культуры вопреки препятствовавшим этому внешним условиям и догматическим рамкам и обусловила сам феномен русской религиозной философии [10, с. 236].

К источникам формирования религиозно-философской антропологической парадигмы следует отнести несколько знаковых направлений философско-антропологической мысли: православную патристику, средневековую мистику, философию немецкого романтизма (шеллигианство) и классическую немецкую философию. Рассмотрим каждое из указанных направлений, конкретизируя содержание антропологических концептов, заимствованной русской религиозной философией.

Первый концепт. В конце XVIII в. трактовки проблем сотворения человека, соотношения духа, души и тела, добра и зла, свободы воли продолжали рассматриваться ортодоксально в «аскетическом богословии», яркими представителями которого были Паисий Величковский и Тихон Задонский. Будучи проводниками принципов благочестия и аскетизма, они пытались актуализировать традицию религиозно-мистического мировоззрения, обратившись к современникам с сущностным вопросом «кто ты и к какому концу идешь?» [27, с. 59]. Отрицая болезни века – «бытовое исповедничество», рационализированную схоластику и материалистические теории, православные богословы обращались к классическому антропологическому идеалу христианства. Таковым был для них человек, стремящийся «отречься от мира», чтобы сохранить нравственную чистоту и предаться медитативной исихастской практике для созерцания Бога [22, с. 32]. Особое внимание они уделяли конкретным правилам и формам духовного преображения личности, являвшихся по сути руководством по обретению благодати и жизни вечной, по традиции признавая интересы «Тела» противоположными интересам «Души». В.Н. Белов оценивает эту инициативу как «сдвиг и толчок возвратно-обновляющего свойства» [2, с. 53]. Однако для разработки религиозной антропологии на основе святоотеческого наследия на качественно новом уровне «аскетам» XVIII в. не доставало терминологического аппарата.

Второй концепт. На рубеже XVIII – XIX вв. в России происходит углубление взглядов на человека через поэтико-философскую призму немецкого романтизма. Критикуя одностороннее превознесение разума и логики, романтики Йенского кружка Ф. и А. Шлегели, Новалис (Ф. фон Харденберг), В.Г. Ваккенродер, Л. Тик, и Ф.В.Й. Шеллинг делали акцент на эмоциях, воображении и мистике, представляя человека прежде всего как эмоционально-чувствующее, а не рассудочное существо. Смысловой акцент немецкие романтики, и особенно Шеллинг, делали на рассмотрении вопроса о божественности природы, персонифицированной в образе «мировой души», неотъемлемой частью которой является человек, находящийся с ней в мистериальной связи (природа есть бессознательных дух, дух есть осознавшая себя природа). Человек в их понимании состоит в особых отношениях с реальностью, являясь ее творцом в пространстве воображения, где «сон – как мир, а мир – как сон», и так приближается к Богу. Свобода трактовалась романтиками как воплощение богосотворенной сущности человека, а решение социальных проблем они искали в сфере внутренней гармонии личности, а не преобразования обществен-

ных отношений, являющихся для них априори вторичными по отношению к активному творческому сознанию [15, с. 115–118].

Таким образом, через посредничество философии немецкого романтизма с ее интересом к внутреннему миру человека, стремлением к благородному и прекрасному, вниманием к духовной жизни в русскую мысль входит мощный индивидуалистический концепт, не сопровождаемый пафосом социального разрушения. Осознав, «сколь велико расстояние между истинною, небесной философией и философией Вольтеров и Гельвециев» [16, с. 163], русские поклонники шеллигианства выступили проповедниками концепции богосотворенной сущности человека, обозначив тем самым возвращение образованного класса к идеализму [19, с. 15–16].

Третий концепт. В XVIII – начале XIX в. с претензией на создание новой религиозной антропологии выступили члены тайных масонских обществ (И.П. Елагин, Н.И. Новиков, И. Шварц, И.В. Лопухин и др.), опиравшиеся на труды европейских мистиков, спиритов и теософов. Они откровенно признали «объективность» утраты официальным богословием «живого дара» богопознания и провозгласили свободу самостоятельного соединения с Абсолютом посредством внутреннего мистического знания, вмещаемого сердцем как эмпирическим приделом трансцендентального. Фактически в этот период русская духовная культура помимо влияния европейского мистицизма католического и протестантского генезиса оказалась также открытой воздействию нехристианских идей из магии, алхимии, каббалы, индийской и гностической философии.

Антропологические взгляды масонов зиждились на доведенном до крайности понимании человека как «Микробога», наделенного потенцией развития до уровня «Великого Архитектора Вселенной» [18, с. 16], где происходит его фактическое превращение во «второго бога». Механизмом этого преобразования масоны считали по традиции дарованную людям свободу воли в том случае, если они делают выбор в пользу нравственного самосовершенствования. С этим непосредственно было связано и самоназвание масонов – «вольные каменщики»: «...в его (человека. – Авт.) воле ... строить себе... дом ... развалинами которого... он погребен будет ... или созидать ... Соломонов Храм», чтобы «восходить из порядка в порядок до бесконечности» [31, с. 186].

Если следовать этой логике, Бог должен был на определенном этапе утратить свое значение. Неслучайно духовный авторитет масонов, мистик Я. Беме рассуждал о Боге как о «неабсолютном Абсолюте» (определение Й. Пиорчинского), безсущностном Бытии, обретающим атрибуты только в отношении к некоему внебожественному существу. Конкретно идея становления «второго бога» прояснялась масонами через образы «Ветхого Адама» и сменяющего его «Нового Адама», которым был «Сын Божий», Христос, являющийся для масонов примером принципиально достижимого для мистика нового антропологического типа – «Богочеловеческого». Такой «богочеловек» или «Микрохристос», заключающий в себе безграничную мощь, должен был стать творцом мироздания, при чем некоторые мистические трактаты прямо предлагали для этого магию. Однако в большинстве случаев масоны останавливались на тезисе этической революции, способной, по их мнению, привести человечество к всеобщему Царству Божьему на земле [18, с. 9–10]

Четвертый концепт. Серьезное значение для русской религиозной философии имело влияние немецкой классической философии, творцы которой

(И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, И.Г. Фихте) не могли составить конкуренцию Шеллингу, но были по достоинству оценены как сторонники введения нового дискурса, провозглашавшего необходимость слияния религии и философии [17]. Русские мыслители выполняли творческую переработку построений концепций своих немецких коллег, не обязательно принимая в полном объеме их философские и философско-антропологические сюжеты. Они использовали их для собственных исследовательских целей, в том числе как пример противоречивого или негативного теоретического поиска.

Так, философия И. Канта, несомненно, привлекала ориентацией на человека как разумное и духовное существо, исключительно в нравственном самоопределении которого реализуется человечность как таковая. Однако в рассуждениях И. Канта о человеке как о субъекте познания довольно быстро была обнаружена скрытая угроза к переходу от идеализма к материализму и атеизму. Соответственно ставилась задача и «дальше развить и вместе с тем преодолеть мысль Канта» [4, с. 100].

Г.В.Ф. Гегель, оказавший большое влияние на развитие всей русской мысли в целом, представлял интерес прежде всего как апологет христианской идеи о метафизической ценности и соразмерности человека Абсолюту как высшей стадии Его самосознания [1, с. 143]. Однако это не мешало христианским интеллектуалам России критиковать Г.Ф.В. Гегеля за сведение человека к «функции» Бога и фактической неразличимости его в абстрактно-логическом «универсальном духе».

По сравнению с И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем другие немецкие философы стояли в представлении отечественных мыслителей на порядок ниже. Если философские взгляды И.Г. Фихте были идентифицированы как недостаточная религиозно-философская рефлексия с уклоном в апологию «человеческого Я», то немецкая материалистическая философия, представленная работами Л. Фейербаха и К. Маркса, принципиально отвергалась как неадекватная и ущербная попытка раскрыть сущность человека через сведение ее к биологической или социальной основе при отрицании существования в ней трансцендентального начала.

Однако работа с терминологическим и методологическим аппаратом немецкой классической философии существенно подняла развитие русской философии до принятых в Европе критериев научности. И именно в этом смысле переоценить ее роль весьма трудно.

Таким образом, соединение вышеуказанных направлений мысли обусловило специфику и характер формирования религиозно-философской антропологической парадигмы в России, выразившихся в решении проблемы человека в согласии с христианской традицией, но вне рамок официального учения Церкви. Не согласимся в этой связи с выводом В.Э. Фурсовой о том, что антропологические изыскания русских религиозных философов органично исходили из святоотеческой антропологии [30, с. 22].

Основоположниками религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии, можно считать Г.С. Сковороду, славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, а также В.С. Соловьева и его последователей.

Г.С. Сковорода заложил структурную схему исследования проблемы человека, первым использовав для ее решения своеобразный сплав идей христианской антропологии и её мистических интерпретаций. Г.С. Сковороде

принадлежит заслуга переоткрытия для русской мысли человека как цельного метафизического существа и обозначения всего комплекса связанных с этим антропологических сюжетов. Человек рассматривался Г.С. Сковородой как дух, локализованный в сердце, развитие которого является его смыслом жизни, перед которым все остальное поверхностно [14]. При этом Г.С. Сковорода не был спиритуалистом и подчеркивал необходимость достижения человеком на пути к счастью небесному и счастья земного, которым он называл раскрытие и реализацию им его природных дарований.

В дальнейшем «инициатива» Г.С. Сковороды была подхвачена и разработана на более высоком уровне рефлексии славянофилами А.С. Хомяковым, Ю.В. Самаринным, К.С. Аксаковым, И.В. Киреевским, кооптировавшими из сферы богословия в сферу философии часть максим православной антропологии, и в первую очередь идею соборности. Понимая под «соборностью» особую духовную близость людей во Христе, они идентифицировали человека как целостную, нравственную, гармонически развитую «соборную личность» и подвели новую базу под решение проблем человеческой природы, свободы, соотношения личности и общества [8].

Идея соборности была затем заимствована и преобразована В.С. Соловьевым и его последователями в теорию всеединства как имманентного органического единства универсума, став ключевым теоретико-методологическим основанием религиозно-философской антропологической парадигмы. В результате представления о нерасторжимом онтологическом единстве бытия выразились в чаяниях формирования наряду с «целостным знанием» – синтезом веры и науки и «целостным обществом» – синергией индивидуального и общего, также и «целостного человека» – синтеза тварного и божественного [6].

Проанализируем основные идеи и положения рассматриваемой парадигмы.

Первое положение. Русские религиозные философы восприняли христианскую антропологию, учение о божественном происхождении и богоподобии человека в мистической трактовке. Если прежде отечественная антропологическая традиция закрепляла понимание человека как активного и творческого создания Божия, трансцендентно отделенного от Творца, то религиозные мыслители сделали радикальный шаг вперед в «уточнении» догматики, полагая что из христологического догмата еще не была адекватно эксплицирована истина о человеке, и перешли к утверждению о человеке как о «втором Абсолюте». Они искренне полагали, что проблема человека может быть правильно поставлена и правильно решена исключительно в контексте религиозной максимы о «Богочеловечестве», разработанной В.С. Соловьевым [26].

Н.К. Бонеецкая пишет: «Да, “Богочеловек” – понятие святоотеческое: это именование Иисуса Христа, соединившего в Себе Божественную и человеческую природы (постановление Халкидонского, IV Вселенского собора). Однако “Богочеловечество” – это уже нововведение Соловьева. <...> ...в Божественные недра особо он (В.С. Соловьев. – Авт.) вводит и человека как такового». Это было «смещение ценностного акцента, стоящее за модификацией единого словесного корня» и «установка на <...> безмерное онтологическое возвышение человека» [7, с. 86, 82].

Н.А. Бердяев, продолжая мысль В.С. Соловьева, считал, что первый Богочеловек, Иисус Христос, являет собой идеальный антропологический тип будущего, который, соединяя в себе человеческую и божественную природу, указывает всем людям путь самоосознания и самоактуализации, напоминая им тем самым о «первородстве», утраченном после грехопадения. «Истинная антропология заключена уже в истинной христологии; она может быть основана лишь на откровении о Христе <...> Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека» [5, с. 312].

Русские религиозные философы не признавали ничтожности и зависимости человека. Идея грехопадения если и не отменялась ими, то компенсировалась и выравнивалась идеей богоподобия. Обобщая гностические по сути рассуждения русских религиозных мыслителей, их содержание можно выразить так: человек есть часть Божества, которая должна еще актуализировать себя, но само ее первородство возносит ее на недостижимую высоту. Христос не есть здесь Спаситель и Искупитель, но есть Тот, Кто показывает актуализацию, воплощаясь не ради спасения человеческих душ, а являя пример и образец общего для этих душ пути метафизического развития. Н.К. Боневская констатирует: «Примечательно, что, говоря о заданности бессмертия для человека, Соловьев ни разу не упоминает крестной жертвы Спасителя; для стяжания бессмертия нет нужды и в Церкви...» [7, с. 84].

Естественно, учитывая неоднородность концепций религиозных философов, нельзя сказать, что все они без исключения настаивали на антропологических максимах средневековых мистиков и масонов. Но отметим, что даже у мыслителей, не порывавших связей с православием и даже бывших православными священниками (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков) идея человека как «второго Абсолюта» была краеугольной даже независимо от того, насколько осознавалось это обстоятельство каждым из них. Именно уравнивание так или иначе Бога и человека аккумулировало в себе пафос «обновления веры отцов современными философскими средствами».

Таким образом, в русской религиозной философии обнаруживался очевидный и прямолинейный антропоцентризм: человек, если и не вытеснял и не подменял собой Бога, то во всяком случае делал его существование без своего участия в развитии мира неполноценным и бессмысленным. *«Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он осознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»* [5, с. 310]. На наш взгляд, именно постулат о Богочеловечестве детерминировал решение всех остальных антропологических вопросов, включая вопрос о смысле жизни.

Второе положение. Проблема соотношения души и тела решалась русскими религиозными философами в соответствии с христианской антропологией, но также в достаточно свободном ключе. Русские религиозные философы отрицали онтологический разрыв между душой и телом, рассматривая их как взаимозависимые и даже тождественные начала богосотворенной природы человека. Соотношение «дух–душа–тело» как целостная основа человека раскрывалось ими как онтологическое единство тела (его материальная составляющая), души (область мыслей и чувств) и духа (бессмертная и богоподобная часть человека) [30, с. 21–22]. Антропологическим идеалом этого периода становится «целостный человек», неповторимое и автономное «Я» которого

предполагает гармоничное развитие его нравственных и физических качеств. Личность составляют и дух, и душа, и тело.

В большинстве работ представителей религиозно-философского направления душа, разумеется, сохраняла первенствующее значение как метафизическое ядро личности, но и тело реабилитировалось, будучи освобожденным от априорной связи с греховными помыслами и поступками. «Если тело – только „орудие“, если само в себе не имеет никакой цели, то к чему же, спрашивается, потребовалось это негодное орудие человеческому духу?» [13, с. 200]. Тело интерпретировалось русскими религиозными мыслителями как основной способ действия в материальном пространстве с целью одухотворения тела посредством целомудрия и самопожертвования, обретения особой «духовной телесности». Кроме того, тело рассматривалось ими и как форма, предназначенная для существования человека за пределами физического мира после его сущностной трансформации. Е.Н. Трубецкой писал: «Мысль о всеобщем, телесном воскресении включает в себе полную реабилитацию материи: вещество тут не упраздняется, а одухотворяется, просветляется, становится тем “телом духовным”...» [28, с. 95]. Отсюда же следовал и самый убедительный аргумент о доказательстве присутствия Божественного и в душе и в теле человека.

Русские религиозные философы, откликаясь на успехи естествознания XIX в., перешли и к обсуждению вопроса о соотношении души и сознания, но, критикуя рационалистический подход к человеческой природе, замыкающий понятие личности на феномене мышления, утверждали, что в представлении человека о собственном «Я» содержится духовная основа, не исчерпываемая феноменом мышления и не сводимая к нему [9, с. 168]. Они резко разводили душу и сознание, усматривая в их синонимизации шаг к «умалению Бога». Тенденция к растворению духовного в психическом была бы шагом навстречу к научному толкованию проблемы духа и плоти, но грозила «исчезновением» души в сугубо материальном феномене сознания и потому была неприемлема. Характерна в этом отношении негативная реакция В.С. Соловьева на мысль Л.М. Лопатина о тождестве души и сознания [9, с. 168]. Без метафизики, с точки зрения русских религиозных философов, были необъяснимы способность к познанию, нравственность, творческая активность.

Третье положение. Проблема свободы являлась для религиозной метафизики XIX в. одной из центральных тем философского исследования. Наследуя решениям христианской доктрины о взаимоотношении свободы и благодати, деятели духовно-философского Ренессанса расширили сферу изучения феномена человеческой свободы, включив в нее анализ взаимоотношения свободы и необходимости, который был ими заимствован из немецкой классической философии. Но основным проблемным полем избрали тем не менее онтологическое понимание свободы.

Говоря о свободе в контексте самостоятельного выбора человеком добра или зла на пути духовного развития, они делали акцент на надприродной, трансцендентной сущности свободы как неотъемлемого свойства богосотворенной природы человека. Именно с помощью свободы человек, согласно их представлениям, обладал возможностью реализовать заложенный в нем божественный потенциал. Сама история рассматривалась ими как единый Богочеловеческий процесс, ведущий к полноте слияния Творца и твари как в рамках земной истории, так и за ее пределами. По мере восхождения к Абсо-

люту человек в полной мере должен был становиться демиургом универсума, соработничающего Богу.

Склонные к лояльности по отношению к православному вероучению, христианские интеллектуалы подчеркивали внутреннюю амбивалентность свободы, открывающей перед человеком как позитивный, так и негативный сценарий будущего. Так, например, Ф.М. Достоевский исходил из онтологического понимания свободы, без которой человек не может иметь ни качества личности, ни достоинства, ни смысла существования, но выбор человека между добром и злом считал вечной экзистенциальной драмой [12]. В этой схеме преобладало в целом отрицательное отношение к свободе как свойству личности, нуждающейся в подавлении через безусловное, но добровольное подчинение Божественным законам.

Влекуемые мистическими «озарениями», адепты «нового религиозного сознания» абсолютизировали свободу человека, допуская идею о неподвластности свободы Богу. Так, Н.А. Бердяев прямо писал о зависимости Бога от «Ungrund» (понятие Я. Беме) – добытийной свободы как основы всего сущего, не исключая и Святую Троицу. Свобода таким образом идентифицируется не как право, а как обязанность человека, возложенная на него мирозданием. Человек здесь изображался в очередной раз в роли «второго Абсолюта», для которого история, и прежде всего ее «метаисторический зон», хотя и в меньшей степени, чем для Бога, была полем приложения его замыслов и усилий. Именно на идее абсолютизации свободы зиждилась разработанная Н.А. Бердяевым философия творчества. Применительно к истории эта абсолютизация свободы неизбежно обуславливала крен в сторону метафизического волюнтаризма, отдававшего весь мир во всех его измерениях в фактическое распоряжение «второго Абсолюта».

Вопросы социального и политического переустройства, включая вопросы о государстве и праве, были для русских религиозных философов вторичными [20]. Так, дискуссия о борьбе за демократические права заменялась ими дискуссией об обретении внутренней духовной свободы личности, без которой любое социальное и политическое переустройство обречено на низкую результативность. А проект радикальной смены государственной системы подавался как бессмысленный, поскольку веками желаемое родом человеческим счастье возможно только в эсхатологической перспективе: «...единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье...» [3, с. 271].

Четвертое положение. Ключевой антропологической проблемой, проработанной русскими религиозными философами, была проблема смысла и цели жизни. Будучи уверенными в том, что человек изначально является разумным и свободным существом, обреченным на поиск конкретных и убедительных причин своего земного существования, русские религиозные философы критиковали попытки материалистов предлагать в качестве таковых различные эмпирические стимулы: «...жизнь как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица» [29, с. 207]. Всё, связанное с нерелигиозными ценностями, отрицалось ими в силу временности, ненадежности и неспособности решить экзистенциальные вопросы, основным из которых они считали преодоление страха смерти [32].

Только в сфере религии, по их общему мнению, смысл жизни получает единственно логически цельную и исчерпывающую трактовку: человек, явля-



ясь Образом и Подобием Божиим, должен ориентировать свои мысли и действия на абсолютные ценности – нравственность, целомудрие, добро, свободу, истину, справедливость, общее благо, заповеданные Священным Писанием, дабы стяжать на своем пути «небесные сокровища» и достичь постепенного «обожения», продолжающегося в трансцендентной реальности. Следовательно, жизнь каждого человека встраивалась ими в христианскую схему истории как необходимое звено в цепи событий от Сотворения мира до Апокалипсиса и получала тем самым онтологическое оправдание. Дальнейшие нюансы понимания смысла жизни зависели от представлений мыслителей-метафизиков о характере «обожения» в диапазоне от «участия в божественной славе и жизни» до полного слияния с Богом.

При этом русские религиозные философы, ратовавшие за преодоление дуализма души и тела, не были противниками земных благ и ценностей вообще и не выделяли молитвенный и аскетический подвиг как что-то исключительно необходимое для «обожения». Так, Е.Н. Трубецкой писал о существовании двух линий – горизонтальной (земной) и вертикальной (небесной), продуцирующих соответственно натуралистические и мистические концепции смысла жизни. Ни одна из них, взятая изолированно от другой, не способна удовлетворить всем запросам человека, поэтому только в их пересечении обретается целостность и полнота бытия [28]. В.В. Розанов также отдельно останавливался на проблеме семьи и брака, особое значение которых в осмысленности жизни было связано с его «метафизикой пола» [21].

Тем не менее русскими религиозными философами не была конкретизирована идея социальной самореализации личности, встречавшаяся у Г.С. Сковороды. Многочисленные высказывания о том, что в земной жизни человек должен самоопределиваться «перед лицом Абсолютного», «отгадать Божию идею о себе», были общими и абстрактными, что сказалось в дальнейшем на уязвимости их концепции смысла жизни как излишне мистицизированной.

Основное значение работ русских религиозных философов состояло в том, что они наполнили содержание вопроса о смысле жизни при всем их недостаточном интересе к социальным аспектам постановкой таких актуальных проблем, как тождество личности и духовности, развитие ценностно-смысловой сферы, значение индивидуальности и неповторимости внутреннего мира человека.

Пятое положение. В русской религиозной философии личность провозглашалась абсолютной ценностью. В.С. Соловьев писал: «...каждый отдельный человек имеет безусловное Божественное значение» [24, с. 20]. Однако и индивидуалистический и коллективистский подходы к пониманию личности обществе рассматривались как ущербные крайности. Индивидуализм критиковался ими за отрицание одним человеком онтологических прав других людей и заложенный в нем заряд богоборчества и антрополатрии. Коллективизм же рассматривался как попытка уничтожения ценности и поглощения личности со стороны какой-либо группы, неприемлемая с той же позиции отрицания метафизического права человека на самость. Отсюда проистекало устойчивое отторжение русской религиозно-философской мысли от теории обретения «общего блага» через социальную борьбу, пропагандируемой социалистами [24, с. 399].

Проблема соотношения личности и общества решалась русскими религиозными философами через обоснование интерперсонализма, в качестве идеала

которого была взята Святая Троица – нераздельное и неслиянное единосущие трех самостоятельных Божественных Лиц (Ипостасей) [23]. По аналогии с тринитарным концептом гармоничные отношения в обществе должны были строиться по линии субъект-субъектного взаимодействия с признанием за каждым человеком онтологического равенства, реализуемого в предельно сложной социальной полифонии. По мнению В.С. Соловьева, истинным или «положительным» всеединством может быть лишь то всеединство, в котором «единое существо не за счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех <...> истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия», оно «по самому понятию своему, требует полного равноправия, равноценности и равноправности между <...> целым и частями...» [25, с. 522]. Гарантией «положительного всеединства» должно было быть религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего брата, «относиться к нему, как к самому себе», воплощающееся в христианской любви людей друг к другу.

Таким образом, именно общность как основа формирования подлинной Богочеловечности подавалась ими как безусловный аксиологический приоритет, что послужило поводом для идентификации русской религиозной метафизики как совокупности антииндивидуалистических учений: «Она говорит от имени “мы”, но не от имени “я”» [11, с. 13, 14]. Но данный упрек не справедлив. Большинство русских религиозных философов делали акцент на коллективности с обязательным указанием на необходимость ее структурной развитости.

Действительная слабость исповедуемого русскими религиозными мыслителями интерперсонализма проявилась, на наш взгляд, в оторванности теоретических суждений от практических вопросов государственного устройства. Онтологическое равенство личностей было либо размыто в проповеди всеобщей любви как условия «положительного всеединства», либо вынесено за пределы эмпирической истории в «метаисторический эон». Следовательно, концепция интерперсонализма носила утопический характер и на практике была бессильной в рефлексии социальных диспропорций российского общества.

Основываясь на вышеизложенном, можно сделать следующий вывод.

В XIX – начале XX в. в русской философии, рассматривающей феномен человека как базовую проблему научного поиска, была сформирована религиозно-философская антропологическая парадигма. Опираясь на специфический синтез христианской антропологии и европейской христианской мистики Средних веков и Нового времени, мыслители-метафизики этого периода придерживались общей схемы исследования философско-антропологической проблематики, закреплявшей религиозно-мистическое понимание человека, что, разумеется, не отменяло внутреннюю противоречивость и разнородность их авторских концепций. В рамках данной парадигмы в полной мере получили развитие свойственные русской мысли акценты на изучении духовной сферы человека, но проблемы социально-политического и естественнонаучного характера при определенных начатках в этой области анализа не были адекватно отражены и исследованы. Однако именно деятели духовно-философского Ренессанса XIX – начале XX в. внесли существенный вклад в познание феномена человека и подготовили «антропологический поворот» XX столетия.

### **Список литературы**

1. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // Философия и общество. 2005. № 1 (38). С. 143–155.
2. Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011. 239 с.
3. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164–286.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
6. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. «Философские науки». 2017. № 1. С. 75–82.
7. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопр. филос. 2011. № 7. С. 81–95.
8. Борзова Е.П., Мачкарина О.Д., Дудник С.И., Полатайко С.В. Личность и общество: проблемы взаимодействия в философском наследии славянофилов (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский) // Вестн. МГТУ. 2012. Т. 15, № 3. С. 639–644.
9. Горбачук Г.Н. Проблема подлинности личности в русской религиозной философии // Учен. зап. Орлов. гос. ун-та. Сер. «Гуманитарные и социальные науки». 2013. № 4. С. 167–171.
10. Гура В.А. Проблема отношения русской религиозной философии к православию // Науч.-техн. ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2011. № 4. С. 232–236.
11. Гусейнов А.А. Гуманистический контекст философии российских шестидесятников // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7–22.
12. Запека О.А. Идея свободы в этических построениях Ф.М. Достоевского // Вестн. славянских культур. 2009. № 3. С. 14–20.
13. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / общ. ред. С.М. Половинкин. М.: «Республика», 2005. 543 с.
14. Лебеденко А.А. Философия сердца Григория Сковороды: концепция цельности человека и мира // Тр. объединенного науч. центра проблем космич. мышления. 2009. Т. 2. С. 240–249.
15. Липич Т.И. Философская антропология русских романтиков // Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы: материалы Всерос. науч. конф. (г. Белгород, 4–7 окт. 2006 г.): 2 ч. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. Ч. 1. С. 115–118.

16. Мнемозина: собрание сочинений в стихах и прозе, издаваемая кн. В. Одоевским и В. Кюхельбекером: 4 ч. М.: Типография Императорского Московского Театра, 1825. Ч. 4. 234 с.
17. Мочалов Е.В. Проблема человека в немецкой философии и русской философии всеединства // Вестн. Чуваш. ун-та. 2009. № 4. С. 163–169.
18. Николаева Т.А. Проблема человека в философском наследии русского масонства XVIII – начала XIX в.: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2011. 20 с.
19. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 327 с.
20. Осветимская И.И. Представления о ценности государства в русской философии XIX–XX веков // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 14 «Право». 2010. № 3. С. 15–25.
21. Петракова И.Н. Проблема пола в философии В.В. Розанова: дисс. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. 145 с.
22. Преподобный Паисий Величковский, Святитель Игнатий Брянчанинов. О молитве Иисусовой. М.: Лествица, 2005. 320 с.
23. Регула М. Цвален. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // Ист. филос. 2016. Т. 21, № 1. С. 151–159.
24. Соловьев В.С. Оправдание добра / отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
25. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Соч.: 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыга; примеч. Л.С. Кравца и др. М.: «Мысль», 1988. С. 548–555.
26. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: 2 т. / сост., подготовка текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: «Правда», 1989. Т. 2. С. 5–172.
27. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т. Издание пятое. М.: Синодальная типография, 1889. Репринт-1994: в 2 кн. М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Кн. 2. 345 с.
28. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
29. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147–216.
30. Фурсова В.Э. Идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2016. 26 с.
31. Халтурин Ю.Л. Философия русских масонов конца XVIII – начала XIX века: критическая реконструкция: дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2010. 227 с.
32. Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 157–197.

## **RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL ANHROPOLOGICAL PARADIGM IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE XIX-TH - EARLY XX-TH CENTURY: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

**I.V. Bondareva, O.A. Ustinov**

The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow

The subject of this study is the problem of the formation and evolution of the religious- philosophical anthropological paradigm in Russian philosophy of the XIX-th - early XX-th century. The article justifies the legitimacy of the analysis of various philosophical concepts of this period within the framework of the general scheme of approach to the human being problem. In this perspective, the Orthodox patristics, the medieval mysticism, the philosophy of German Romanticism and classical German philosophy are considered to be the main intellectual sources of the Russian religious-philosophical anthropological paradigm of the analyzed period. The basic assumptions of this paradigm are reconstructed and studied in detail: the human nature understanding, the soul and body relation, the freedom of will, the meaning and purpose of life, the correlation of the individual and society. The representatives of the religious-philosophical approach made a significant contribution to the comprehension of the human being phenomenon and prepared the 20-th century «anthropological turn».

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

*Об авторах:*

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, заведующая кафедрой истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. 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», г. Москва. E-mail: olustinov@rambler.ru.

*Authors information:*

BONDAREVA Iana Vasil'yevna – Ph.D., Chair of History and Philosophy of Education Dept., The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

USTINOV Oleg Alexandrovich – Ph.D., Assoc. professor of the Dept. of History and Philosophy of Education, The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: olustinov@rambler.ru.