DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ

О.А. Устинов

*Культурно-просветительский центр «Дубрава» имени протоиерея
Александра Меня, Сергиев Посад, Россия*

Аннотация

Предметом исследования настоящей работы является процесс развития антропологической религиозно-философской парадигмы в советской философии в годы перестройки. Именно в этот период советские философы-идеалисты, вынужденные в течение семи десятилетий работать в условиях «научного подполья», впервые получили право на легальное участие в академических дискуссиях. Обосновав представление о человеке как о богосотворенном бессмертном существе, призванном к обожению, они восстановили и утвердили в официальном дискурсе религиозно-философскую антропологическую модель. Это делалось либо путем ее реинтерпретации по образцам византийской патристики, либо с помощью синтеза с индуистско-буддийскими верованиями. В статье реконструируются и анализируются базовые положения данной парадигмы: представления о происхождении человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, взаимосвязи личности и общества. Делается вывод о том, что развитие позднесоветской религиозно-философской антропологической мысли определялось тенденцией к самоизоляции, связанной с фактическим отказом ее сторонников от конструктивного диалога с адептами материалистических учений. Следствием этого был отказ от разработки целостного знания о человеке на основе творческого обобщения различных концепций и взглядов. Приверженцы религиозно-философского подхода выражали надежду на то, что христианская антропология будет взята за основу всех философских работ будущего, вследствие чего богословие подчинило и вытеснило в их работах науку. Однако вопреки планам, данная парадигма так и не приобрела доминантного положения в современной российской философии, оставшись объектом интереса преимущественно истори-

ков философии, а не специалистов по философской антропологии и социальной философии.

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

Устинов Олег Александрович – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом Культурно-просветительского центра «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня.

olustinov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2994-2339>

Для цитирования: Устинов О.А. Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 126–142. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis

O.A. Ustinov

Archpriest Alexander Men Cultural and Educational Center “Dubrava”, Segiyev Posad, Russia

Abstract

The article considers the religious-philosophical anthropological paradigm in Soviet philosophy during the years of perestroika. It was during this period that Soviet idealist philosophers, forced to work under the conditions of a “scientific underground” for seven decades, first gained the right to participate legally in academic discussions. They substantiated the idea of man as a divine immortal being called to deification, restored, and approved in the official discourse the religious-philosophical anthropological model, either reinterpreting it according to the samples of Byzantine patristics, or synthesizing it with oriental beliefs. The article reconstructs and analyzes the basic provisions of this paradigm: ideas about the origin of man, the relationship 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 late Soviet religious and philosophical anthropological thought was determined by the tendency to self-isolation, associated with the actual refusal of its supporters from a constructive dialogue with adherents of materialistic teachings, and, consequently, the

refusal to develop a synthesized concept of man. Adherents of the religious-philosophical approach expressed the hope that Christian anthropology would be taken as the basis for all philosophical developments of the future. However, contrary to their plans, this paradigm did not acquire a dominant position in modern Russian philosophy, and remained an object of interest for historians of philosophy and not for experts in philosophical anthropology and social philosophy.

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

Oleg A. Ustinov – Ph.D. in Philosophy, Head of the Scientific and Educational Department, Archpriest Alexander Men Cultural and Educational Center “Dubrava.”

olustinov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2994-2339>

For citation: Ustinov O.A. (2020) The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

Введение

Вторая половина 1980-х – начало 1990-х годов – заключительный и переломный период в истории советской философии, значение которого состояло в реабилитации и восстановлении в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы. Данная парадигма с XI века и до начала XX века занимала доминантное положение в отечественной интеллектуальной традиции, конкурируя с середины XIX века с научно-философской моделью решения проблем человека [Бондарева, Устинов 2017]. Однако ее развитие было прервано революцией 1917 года, и лишь с утверждением в политике СССР принципа плюрализма в годы перестройки философы-идеалисты получили возможность открыто заявлять о результатах своих исследований. Удовлетворяя стремительно возрастающий общественный запрос на знакомство с запрещенной ранее русской религиозной философией, научные издательства и журналы приступили к републикации трудов мыслителей Серебряного века.

Однако начавшееся после празднования в 1988 году 1000-летия крещения Руси духовное возрождение, сопровождавшееся резким усилением социальных позиций Русской православной

церкви, наложило свой отпечаток на рецепцию русской идеалистической антропологии. Многие исследователи, отдавая должное теоретико-методологическому уровню дореволюционных исканий в области богословия, маркировали их как неправославные. В православном же учении о человеке виделось им сокровенное, цельное знание, которое будет повсеместно востребовано и взято за основу всех философских разработок.

Некоторые авторы констатировали необходимость консервативного обновления православной доктрины, которая, по их мнению, серьезно пострадала на рубеже XVIII–XIX веков. В качестве средства преодоления кризиса церковного сознания была избрана спиритуализация духовной практики, для которой характерно растворение христианства в платонизме. Правомерным итогом этого процесса стал расцвет в России теософии. Напротив, обращение к идеям византийской патристики, сформулированной с опорой на аристотелизм, должно было привести к перепрочтению православного вероучения через заимствование и разработку более рациональной и адекватной библейским истинам интерпретации учения Иисуса Христа [Аверинцев 2005].

Также в обществе продолжал сохраняться интерес к религиозно-мистической проблематике, аккумулированной в философском наследии Н.К. Рериха и Е.И. Рерих. Несколько визитов в СССР последнего оставшегося в живых члена легендарной семьи С.Н. Рериха имели своим следствием создание Международного центра Рерихов, целью которого являлось исследование «энергетического мировоззрения» с очевидным уклоном в теософию. Этот проект, начавшись в период перестройки с публикации статей о «Живой этике» и ее основателях [Шапошникова 2009], наберет силу уже в 1990-е годы. Рерихианство, оказывающее серьезное влияние на религиозные искания постсоветского общества, будет идентифицировано Русской православной церковью как лжеучение, не имеющее ничего общего с христианством. Но блок на распространение «энергетического мировоззрения» так и не будет поставлен. В философии прочно закрепится опыт религиозно-философского синтеза православных и индуистско-буддийских верований.

В 1960–1980-е годы ряд философов-неконформистов (А.С. Мень, Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили и др.) фактически заявили о необходимости диалога между сторонниками религиозно-философской антропологической парадигмы с адептами научно-философской модели решения проблем человека, представив в своих работах начатки цельного антропологического знания на основе

синтеза данных религии и науки. Однако в период перестройки их предложение не было поддержано коллегами. Сосредоточившись на осмыслении проблем соотношения богословия и философии, платонизма и аристотелизма, веры подлинной и мнимой, они замкнулись в религиозно-философской парадигме, посчитав ее идейное разнообразие достаточным для будущего развития философской антропологии.

Прежде всего к числу основных участников религиозно-философского возрождения в России следует отнести исследователей, публично выступивших в это время со своими философскими концепциями человека (С.С. Аверинцев, Т.М. Горичева, В.В. Биbihин, С.С. Хоружий, Г.С. Померанц, З.А. Миркина и др.). Широкое признание получили на волне перестройки А.В. Мень и М.К. Мамардашвили, но их деятельность сводилась скорее к популяризации сформулированных ими ранее философско-антропологических концептов, чем к их развитию. Необходимо отметить и появление в официальном дискурсе выступления православных иерархов (митрополит Питирим Нечаев и др.), артикулирующих учение Церкви о человеке как верификацию приемлемых и неприемлемых с точки зрения догматики исследований.

Рассмотрим основные положения религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии в 1985–1991 годах.

Антропологический идеал

Формулируя антропологический идеал как конечную цель саморазвития, к которой должен стремиться человек в условиях секулярного общества, советские философы-идеалисты традиционно отталкивались от образа целостного человека, предложенного христианством. Они сохраняли в неприкосновенности смысловую цепочку «ветхий Адам» – теозис («обожение») – «Новый Адам», и несмотря на различные религиозные взгляды, одинаково понимали под целостностью динамическое развитие человеком его метафизической природы в максимально возможном приближении к Абсолюту.

Лейтмотивом выступлений большинства философов-идеалистов являлся обращенный к позднесоветскому человеку призыв «узнать» и «собрать» себя, стать целостной, гармонической личностью. Сторонники христианской антропологии воспроизводили библейскую трактовку человека как созданного Богом существа, отличающегося разумом, свободой, потенциальным бессмертием и одновременно греховностью и подверженностью страстям.

Наиболее ярким и оригинальным был антропологический проект С.С. Хоружего, в центр которого была помещена рецепция исихастской концепции человека [Овсянников 2004]. С.С. Хоружий полагал, что православная антропология обладает мощнейшим эвристическим потенциалом. Классическая антропология, начиная с Аристотеля, ошибочно разрабатывала эссенциалистский подход, приписывая человеку некую изначальную константную сущность. В реальности же человек представляет собой динамическое образование, состоящее из энергии, характер и форму которой определяет его духовная деятельность. Открытие этого взгляда на человека принадлежит восточно-христианской духовной традиции, которая была концептуализирована Григорием Паламой и его последователями.

С.С. Хоружий констатировал, что, находясь в молитвенной связи с Абсолютом и проходя через последовательно сменяющие друг друга стадии преобразования духа (покаяние, безмолвие, бесстрастие, созерцание Фаворского света), человек может достичь обожения в синергии своих энергий с энергиями Бога. С.С. Хоружий отвергал идею русских религиозных философов о «втором Абсолюте», делая акцент не только на принципиальной недоступности человеку в его молитвенном опыте Бога как такового, но и на том, что даже достигнутая им ступень духовной эволюции не может быть ничем гарантирована и немедленно утрачивается вследствие прекращения усилий [Хоружий 2000г, 181].

Отдельные философы-идеалисты формулировали антропологический идеал в соответствии с христианским образом Нового Адама, но использовали для раскрытия его сути индийско-буддийские верования. Согласно В.В. Библихину, сущность человека определяется его онтологическим тяготением к тождеству со всем миром и прежде всего с другими людьми по принципу «я – это ты», в реализации которого им и обретается целостность, подлинное ноуменальное лицо [Библихин 1998б, 148].

В.В. Библихин рассматривал человека в рамках всей религиозно-философской традиции и сочувственно излагал теософскую точку зрения В.И. Иванова на человека в духе идей «второго Абсолюта», но равенство между Богом и человеком, тем не менее, не утверждал: «Человек стоит перед Богом не как некто, от себя имеющий нечто сказать, а только в той мере, в какой Бог дает человеку говорить» [Библихин 2002, 310].

Близкой к позиции В.В. Библихина была точка зрения Г.С. Померанца, основанная на безусловности идеи создания человека Богом как органически связанной с Ним, хотя и не тождественной

Ему и не способной в полной мере к Нему подняться личности [Померанц 2018, 245].

Своеобразным теософским анклавом в позднесоветской философии было находящееся в стадии становления рерихианство, адепты которого мыслили человека как бессмертное космическое существо, призванное к восхождению на вершины самостоятельного творения миров под руководством уже достигших всемогущества ноуменальных сущностей (Махатм), сотрудниками которых и была якобы семья Рерихов.

Соотношение души и тела

Проблема соотношения души и тела в работах советских философов-идеалистов была актуализирована в условиях дискуссии об аутентичном ортодоксальном христианстве понимании человеческой природы. Абсолютизация роли духа и души при умалении значения тела характеризовалась ими как неправославная. Большинство исследователей констатировало необходимость обоснования принципа онтологической равнозначности души и тела, но проигнорировало идею о транскрибировании данной дихотомии на языке материалистической науки как соотношении социального и биологического.

К середине 1980-х годов сложившийся в «философии подполья» приоритет духа над телом как естественной реакции на осуществленную марксизмом ликвидацию категории «душа», в официальном дискурсе обусловил своеобразный перекокс в сторону отождествления бессмертной души с личностью, при фактическом провозглашении вторичности тела как ее временной физической оболочки. Именно это, ставшее весьма популярным отношение к душе, было одной из причин сближения христианской антропологии с религиозно-мистической антропологией Востока. Показательно следующее высказывание З.А. Миркиной: «В человеке есть божественная природа, но есть и другая, косная, ограниченная, подвластная всем стихиям – смертная. ...два “я”: ...малое, человеческое. И ...великое, божественное» (цит. по: [Ремезова 2019, 95]). В первозданном виде индо-буддийский примат души над телом воспроизводили в этот период рерихианцы, настаивающие на интерпретации человека как энергетической сущности, меняющей тела в процессе перерождения.

Православные философы, напротив, популяризировали ортодоксальное решение о соотношении души и тела с акцентом на их метафизическую взаимосвязь, отмечая, что патристика никогда не умаляла значение тела, а напротив, систематически утверждала

«антропологию цельности» (единство души и тела), согласующуюся с идеей об их совместном обожении. Физическая гибель тела после смерти является временной, так как в час Второго пришествия христианам будут возвращены их преображенные Божьей благодатью тела. С.С. Аверинцев констатировал: «...христианство предполагает учение о бессмертии души; ...но ...в Символе веры не говорится “верую в бессмертие души”, а говорится “чаю воскресения мертвых”. А в другом древнем символе веры говорится о воскресении плоти... Воскресение плоти, воскресение мертвых, судный день – вот библейская эсхатология» [Аверинцев 2005, 293]. В.В. Биbihин предлагал понимать под телом не только человеческий организм, а все созданное человеком социокультурное пространство, сливающееся с природой и далее с космосом, т.е. предельно расширял трактовку тела, фактически совмещая его с душой в рамках земной истории [Биbihин 2002, 300–321]. Аналогичные позиции занимали Т.М. Горичева и С.С. Хоружий.

Проблема соотношения социального и биологического в человеческой сущности для советских философов-идеалистов специального интереса не представляла. В годы перестройки продолжали работать А.В. Мень, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев, в работах которых синтез науки и религии был апробирован, но позднесоветская религиозно-философская мысль развивалась уже в направлении к самоизоляции, основанной на уверенности в том, что в идеалистической антропологии сокрыто подлинное знание, и кооптация материалистических идей ей не требуется.

Проблема свободы

В решении проблемы свободы советские философы-идеалисты придерживались традиционных для христианской антропологии максим, согласно которым свобода есть богоданное человеку онтологическое свойство, отличающее его от все прочих созданий, но одновременно обязывающее его к постоянному выбору самого себя в процессе духовного развития. Социальные аспекты свободы разбирались ими в контексте типичной для перестройки критики авторитарного государственного устройства. Однако и в первом, и во втором случае точка зрения неортодоксально настроенных персоналистов резонировала со склонностью православных авторов умалять права личности на автономию и самодетерминацию в пользу принятия воли Божьей, озвучиваемой духовной иерархией.

Существенным уточнением к растиражированной максиме о создании человека Богом по Его образу и подобию было указание митрополита Питирима Нечаева на то, что, согласно Библии,

в намерении у Бога действительно две цели (образ и подобие), но в реализации одна (образ) [Митрополит Питирим 1991, 346], из чего следует, что если образ дан, то подобие задано: получив свободу, человек призван самостоятельно достичь богоподобия, сохраняя за собой право уклониться от этого пути.

При этом православные авторы настаивали на необходимости добровольного подчинения человека воле Божьей, трактуя личную свободу как препятствие для движения души к теозису, чем по сути дезавуировали онтологическое достоинство свободы: «В том-то и дело, что от Бога не уйти... Если мы не хотим быть у Него в свободном послушании, мы впадаем в самое ужасное, жалкое и смешное рабство» [Горичева 1991, 64].

Расхождения между позициями исследователей объяснялись в большинстве случаев различным пониманием личностного самоопределения, характер которого конкретизировался в ответе на вопрос о необходимости сторонней духовной помощи. Так, Г.С. Померанц исходил из того, что каждый человек, созданный Богом, изначально несет в себе достаточный ресурс самопознания и – автоматически – богопознания [Померанц 2013, 131], и в обращении к авторитетам нет специального смысла, а слепое послушание им не только бесполезно, но и опасно: «...те монахи, которые привыкли мучить себя во имя того, что считали добром, очень легко признавали возможным мучить других, чтобы освободить их от ереси. ...“дьявол начинается с пены на губах у ангела”» [Померанц 2013, 91]. Также сугубо индивидуальным делом считал процесс узнавания и собирания себя В.В. Биbihин.

Вместе с тем постоянно актуализировалась идея о невозможности адекватной духовной эволюции без установленных в Церкви правил и духовного руководства, исполняемого священниками, монахами или, что предпочтительнее, старцами, носителями реальной святости. Т.М. Горичева, делясь личным опытом общения со старцами, показывала их кроткими и добрыми наставниками, тонко направляющими души своих «чад» к спасению: «...рядом со старцем испытываешь чувство... небывалой радости, когда... мир воцаряется в душе, – чувство освобождения... Они сверхчувствительны к страданиям мира, они хрупки и невозможны... но одновременно... для них нет границ» [Горичева 1991, 61]. По Т.М. Горичевой, подчинение старцам есть фактическое подчинение истине, которое не может восприниматься с протестом: «Старец никогда никому не навязывается, но найдя истинного старца, ученик должен беспрекословно подчиняться ему, ибо че-

рез старца открывается непосредственно воля Божья... старцы... умеют различать духов» [Горичева 1991, 63].

Обозначенный православными авторами подход к свободе замыкал сферу духовной автономии личности в достаточно жесткие церковные рамки, вне которых обожение рассматривалось как невозможное: «Отказ от посредника (Церкви...) – это отказ от истинного христианства...» [Горичева 1991, 45]. Церковь в лице ее иерархии являлась, таким образом, монопольной хранительницей благодати.

Высказывания А.В. Меня в защиту неприкосновенности личной свободы [Дэниел 2010] оставались частным мнением, а после их осуждения уже в 1990-е годы [О богословии... 1999] станет очевидно, что церковь не готова отказаться от отношения к свободе как бремени, с которым человек не способен справиться самостоятельно. В разговоре о праве личности на самоопределение возобладает негативистский тон.

В рассмотрении социального аспекта свободы советские философы-идеалисты поддерживали идею о необходимости борьбы граждан за свои права. Но у некоторых из них наблюдался и отрыв религиозных рассуждений от реальных проблем общественного развития в духе философов Серебряного века с их склонностью к утопическим идеям о «литургическом преображении» народа. Так, С.С. Хоружий подробно останавливался на «принципе со вмещения и равновесия аскетической и социальной деятельности» христиан, считая возможным и желанным появление множества «монастырей в миру», но претворение этой программы мыслил абстрактно, возлагая надежду на благотворное воздействие на сознание людей Божьих энергий [Хоружий 2000а].

Персоналисты были едины во мнении о том, что локомотивом социальных преобразований должна быть интеллигенция, которой вменялась как непреложная задача активное участие в общественной и политической жизни страны, сохранение национального духовного и культурного наследия, а также широкая просветительская деятельность, итогом которой должно было стать вхождение в ряды интеллигенции как можно большего числа граждан [Аверинцев 1988].

Но для исследователей, относившихся к праву личности на самодетерминацию более настороженно, а иногда и негативно, субъектом преобразований являлась скорее духовная иерархия, обладающая, по их мнению, более весомой властью, чем светские правители, и обязанная свыше опекать и интеллигенцию, и все общество в целом: «У нас есть духовники, которые... будут духовными руководителями, ведущими нас в небесный Иерусалим»

[Горичева 1991, 61], «Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некой мере усваивал исихастские установки – и в данных терминах это означает, что политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции» [Хоружий 2012]. Конечно, православными авторами проводилась граница между духовенством, притязавшим на власть над душами из алчных соображений, и подлинными духовными учителями [Хоружий 2000в, 140], но вопрос о критериях определения подлинного наставничества оставался у них без ответа.

Проблема смысла жизни

Размышления о смысле жизни советских философов-идеалистов обуславливались их представлением о человеке как бого-созданном бессмертном существе, призванном к теозису. Идея о самореализации личности как сущности счастья советскими философами-идеалистами в работах как их оппонентов-марксистов, так и коллег-единомышленников, замечена не была, вследствие чего и здесь в религиозно-философской парадигме произошло возвращение к ее состоянию начала XX века.

Для всех философов-идеалистов было очевидным, что вопрос о смысле жизни имеет для человека основополагающее значение и что как таковой он не может быть решен вне религиозной максимы о воссоединении человека с Творцом. Православные исследователи, как правило, ограничивались отсылками в описании теозиса к основам догматики, согласно которым человек должен стать «богом по благодати», развивая свою душу посредством литургической практики и нравственного поведения, но никогда не забывая о том, что это состояние является полностью недостижимым: падения так или иначе неизбежны, и само спасение происходит в результате не личных усилий, а крестной жертвы Христа, искупившей первородный грех Адама и перекрывающей человеческое несовершенство.

Аналогичную позицию разделяли и неортодоксальные христианские мыслители Г.С. Померанц и В.В. Биbihин, подчеркивающие, что только Бог спасает человека, постоянно предостерегая его от падения и страдая вместе с ним, в то время как сам человек должен сохранять веру в своего создателя вопреки всем земным испытаниям и трагедиям [Померанц 2013, 27; Биbihин 1998а, 450].

Императивность евангельских заповедей фундировалась их идентификацией как нравственных правил и норм, установленных непосредственно Богом и априори содержащих абсолютное

благо для спасения души. Другие точки зрения на мораль не могли претендовать на статус альтернативы: «...никакой другой, лучшей нравственности рационализм не смог придумать. Когда прекращается шепот неба... дьявольщина разрастается в обществе, пока не пожрет его. Все они (модели поведения. – О. У.) держатся на инерции религиозной нормы и падают вместе с ней» [Померанц 1991, 58].

Артикулированная в предшествующий период отдельными исследователями (Г.Г. Шпет, М.М. Рубинштейн, А.В. Мень) идея о творческой самореализации и счастья личности как основы ее гармонического развития не представлялась актуальной позднесоветским философам-идеалистам и фактически была потеряна. Более важным в годы «религиозного возрождения» казалось доказательство глубокой органичности человеку религиозных стремлений и интересов. Так, В.В. Биbihин рассуждал о жизни как уравнении, решив которое, человек может раскрыть Божий замысел о себе, но это сравнение не было у него раскрыто в приложении к проблеме социальной самореализации [Биbihин 1998б, 9].

Взаимосвязь личности и общества

Идеальное соотношение личности и общества мыслилось советскими философами-идеалистами традиционно сквозь призму христианского принципа универсализма, сводящего воедино часть и целое на основе онтологического равенства. Индивидуализм и коллективизм порицались ими как формы редукции христианских представлений о каждом человеке как абсолютной ценности. Однако в поиске социально-практического обеспечения универсализма в демократической государственной системе проявилась уже сентенция о гарантии социальной гармонии посредством проповеди православных духовных ценностей с примесью апологии авторитарной модели развития.

Все советские философы-идеалисты отмечали гуманистический потенциал христианства, в основе которого лежала идея об абсолютной ценности личности, обусловленной ее богообразностью и перспективным богоподобием. Так, С.С. Аверинцев показывал на примере ветхозаветной истории, что Бог воспринимает человека как единственного своего метафизического партнера [Аверинцев 2005, 296–297], подчеркивая, что специфика христианства определяется именно его персоналистическим подходом к проблеме личности. Однако акцент многих православных авторов на том, что личность как таковая возникает только в результате религиозного развития, сообщал этому персонализму условный

характер. Фактически этим констатировалось, что оторванный от религиозного смысла бытия человек личностью стать не может, а следовательно, утрачивает и свое метафизическое достоинство, которое было дано, но не было актуализировано. Диалоговых точек с научно-философской концепцией личности как социокультурного феномена здесь не было.

Индивидуализм и коллективизм отрицались как искажающие подлинное понимание человеческой сущности болезни Нового времени – «соционенавистничество» и «социопоклонство». При чем если коллективизм оценивался как в значительной степени уже преодолеваемая угроза, связанная с поклонением атеистического общества фальшивым богам в лице партийных вождей, то индивидуализм рассматривался как актуальная глобальная опасность. Так, Т.М. Горичева уделяла особое внимание подробному разбору индивидуалистических претензий постмодернистской философии, противопоставляющей человека-«нарцисса» Богу и другим людям на фоне отрицания вечных ценностей [Горичева 1991, 23–24]. Условное предпочтение коллективизма индивидуализму имплицитно было чревато перерастанием борьбы с индивидуализмом в борьбу с личностью вообще в случае ее отказа от религиозной самоидентификации. В полной мере эта тенденция проявится уже в начале XXI века в осуждении Церковью этического релятивизма, ставящего права и свободы человека и гражданина выше установленных для них религиозной традицией ограничений.

Представления советских философов-идеалистов об оптимальном взаимодействии людей в обществе исчерпывалось классической религиозно-философской максимой о соборности, согласно которой каждый человек призван относиться к своему ближнему как образу Бога («...царь я, царь и каждый...») [Бибихин 1998а, 511]. Г.С. Померанц и З.А. Миркина подчеркивали, что именно любовь должна определять взаимоотношение людей, так как в любви осуществляется не только восстановление общественной гармонии, но и происходит обретение человеком богоподобия: «Наши представления о Боге могут быть самыми прекрасными... но пока мы вынесли за пределы Бога хоть одно искаленное безобразное существо... наш бог будет бессильной мечтой, а не истиной...» [Миркина 2013, 228]. По З.А. Миркиной, целостная сущность человека является совершенной социальностью, чувством абсолютной связи с Богом и со всеми людьми. Так же полагали С.С. Хоружий и В.В. Бибихин.

Советские философы-идеалисты разделяли идеологию «нового мышления», пропагандируемую инициаторами перестройки, и писали о ценности демократии и гражданской солидарности. Однако политическое решение проблемы личности и общества постепенно уступало у них решению религиозному, отводящему главную роль в преобразовании общества не социальным мерам, а духовному просвещению. Так, С.С. Хоружий допускал мысль о том, что молитвенные практики исихазма, ориентированные с самого начала не на монахов, священников или мирян, а на всех людей без исключения [Хоружий 2000б, 211], распространятся на современное секулярное общество, которое сформируется как христианское по модели, апробированной в Византии.

В рассуждениях многих авторов о необходимости развития личности только в рамках православного вероучения была имплицитно заложена возможность понимания представителей духовенства как арбитров социальной гармонии, а стало быть, подразумевалась и передача социальной инициативы с уровня личности на уровень иерархии. И предложение Г.С. Померанца понимать иерархию только как задающих вектор развития, но не вмешивающихся в сферу автодерминации духовных авторитетов, вступало в противоречие с нарастающим церковным патернализмом, который станет предметом социально-философской рефлексии уже в наши дни.

Заключение

Усилиями последнего поколения советских философов-неконформистов на закате истории СССР был осуществлен процесс реабилитации и восстановления в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы, основной спецификой которого стала попытка ее возвращения к христианской антропологической матрице посредством выявления чуждых ей неканонических суждений. Логическим следствием этого идейного движения стало преобладание богословия над философией. Однако вопреки надеждам, доминантного положения в современной российской науке данная парадигма так и не получила, закрепившись преимущественно как объект исследования историков философии, а не специалистов по философской антропологии и социальной философии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1988 – *Аверинцев С.С.* Попытки объясниться: Беседы о культуре. – М.: Правда, 1988.

Аверинцев 2005 – *Аверинцев С.С.* Христианство в истории европейской культуры // *Аверинцев С.С.* Другой Рим: Избранные статьи. – СПб.: Амфора, 2005. С. 276–314.

Бибихин 1998а – *Бибихин В.В.* Из записей на тему самопознания // *Бибихин В.В.* Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. С. 226– 575.

Бибихин 1998б – *Бибихин В.В.* Узнай себя // *Бибихин В.В.* Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. С. 5–225.

Бибихин 2002 – *Бибихин В.В.* Язык философии / 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

Бондарева, Устинов 2017 – *Бондарева Я.В., Устинов О.А.* Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 159–171.

Горичева 1991 – *Горичева Т.М.* Православие и постмодернизм. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991.

Дэниел 2010 – *Дэниел У.Л.* Отец Александр Мень и конфликт между свободой и властью // Двадцать лет без отца Александра Меня. И с ним / сост. Е.Ю. Гениева. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 305–310.

Миркина 2013 – *Миркина З.А.* Вглядываясь в небо // *Померанц Г.С., Миркина З.А.* В тени Вавилонской башни / 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 223–245.

Митрополит Питирим 1991 – *Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим.* Тело, душа и совесть. Учение о человеке в христианской традиции и современность // О человеческом в человеке / под общ. ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. С. 343–358.

О богословии... 1999 – О богословии протоиерея Александра Меня. – Житомир: NIKA, 1999.

Овсянников 2004 – *Овсянников А.В.* Антропологический проект С.С. Хоружего в компаративистской перспективе // Наука. Искусство. Культура. 2004. Вып. 3. С. 68–75.

Померанц 1991 – *Померанц Г.С.* Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 51–66.

Померанц 2013 – *Померанц Г.С.* Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990–1991 гг. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

Померанц 2018 – *Померанц Г.С.* Полнота бытия // Вестник культурологии. 2018. № 1 (84). С. 242–245.

Ремезова 2019 – *Ремезова И.И.* Проблема целостности человека в русской культуре // Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 92–112.

Хоружий 2000а – *Хоружий С.С.* Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 182–206.

Хоружий 2000б – Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // *Хоружий С.С. О старом и новом.* – СПб.: Алетейя, 2000. С. 207–260.

Хоружий 2000в – Хоружий С.С. Метаморфозы славянской идеи в XX веке // *Хоружий С.С. О старом и новом.* – СПб.: Алетейя, 2000. С. 117–140.

Хоружий 2000г – Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // *Хоружий С.С. О старом и новом.* – СПб.: Алетейя, 2000. С. 169–181.

Хоружий 2012 – Хоружий С.С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий. – URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf (дата обращения: 17.11.2019).

Шапошникова 2009 – Шапошникова Л.В. Сотрудница космических сил // Великий облик: Сборник статей к 130-летию Е.И. Рерих. – Тверь: ГЕРС, 2009. С. 35–55.

REFERENCES

Averintsev S.S. (1988) *Attempts to Explain: Conversations about Culture.* Moscow: Pravda (in Russian).

Averintsev S.S. (2005) Christianity in the History of European Culture. In: Averintsev S.S. *Another Rome: Selected Articles* (pp. 276–314). Saint Petersburg: Amfora (in Russian).

Bibikhin V.V. (1998a) From Notes on the Subject of Self-Knowledge. In: Bibikhin V.V. *Know Thyself* (pp. 226–575). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Bibikhin V.V. (1998b) Know Thyself. In: Bibikhin V.V. *Know Thyself* (pp. 5–225). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Bibikhin V.V. (2002) *The Language of Philosophy.* Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury (in Russian).

Bondareva Y.V. & Ustinov O.A. (2017) Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Russian Philosophy of the 19th – Early 20th Centuries: A Historical and Philosophical Analysis. *Tver State University Bulletin. Series: Philosophy.* No. 4, pp. 159–171 (in Russian).

Daniel W.L. (2010) Father Alexander Men and the Conflict Between Freedom and Authorities. In: Genieva E.Y. (Comp.) *Twenty Years without Father Alexander Me. And with Him* (pp. 305–310). Moscow: Tsentr knigi Rudomino (in Russian).

Goricheva T.M. (1991) *Orthodoxy and Postmodernism.* Leningrad: Leningrad University Press (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000a) Vladimir Solovyov and the Mystical-Ascetic Tradition of Orthodoxy. In: Horuzhy S.S. *On the Old and the New* (pp. 182–206). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000b) Hesychasm in Byzantium and Russia: Historical Connections, Anthropological Problems. In: Horuzhy S.S. *On the Old and the New* (pp. 207–260). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000c) The Metamorphoses of the Slavic Idea in the 20th Century. In: Horuzhy S.S. *On the Old and on the New* (pp. 117–140). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000d) Farewell Ceremony of Russian Idealism. In: Horuzhy S.S. *On the Old and on the New* (pp. 169–181). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2012) “Hesychasm and “Political Hesychasm”: On the Clarification of the Concepts. Institute of Synergetic Anthropology. Retrieved from http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf (in Russian).

Metropolitan Pitirim (Nechayev) (1991) Body, Soul, and Conscience. The Doctrine of Man in the Christian Tradition and Modernity. in: Frolova I.T. (Ed.) *On the Human in Man* (pp. 343–358). Moscow: Politizdat (in Russian).

Mirkin Z.A. (2013) Gazing into the Sky. In: Pomerants G.S. & Mirkin Z.A. (Eds.) *In the Shadow of the Tower of Babel* (pp. 223–245). Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Karelin F., Antiminsov S., & Kuraev A. (1999) *On the Theology of Archpriest Alexander Men*. Zhitomir: NIKA (in Russian).

Ovsyannikov A.V. (2004) S.S. Horuzhy's Anthropological Project in a Comparative Perspective. *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura*. No. 3, pp. 68–75 (in Russian).

Pomerants G.S. (1991) The Experience of the Philosophy of Solidarity. *Voprosy filosofii*. No. 3, pp. 51–66 (in Russian).

Pomerants G.S. (2013) *Collecting Yourself. Lecture Course Delivered at the University of Cultural History in 1990–1991*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Pomerants G.S. (2018) The Completeness of Being. *Vestnik kul'turologii*. No. 1, pp. 242–245 (in Russian).

Remezova I.I. (2019) The Problem of Human Integrity in Russian Culture. *Vestnik kul'turologii*. No. 2, pp. 92–112 (in Russian).

Shaposhnikova L.V. (2009) A Collaborator of Cosmic Forces. In: *The Great Image: Collection of Articles on the 130th Anniversary of the Birth of E.I. Roerich* (pp. 35–55). Tver: Gers (in Russian).