



Из истории русской философии



DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-3-63-81

Оригинальная научная статья

Original research paper

Образ человека и антропология в философии русского зарубежья XX века

О.Т. Ермишин

*Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына,
Москва, Россия*

Аннотация

Статья посвящена философской антропологии в трудах русских религиозных мыслителей XX века в период их эмиграции. Автором проведен сравнительный анализ основных подходов к пониманию человека и его образа в философии русского зарубежья. В статье выявляется общее направление в разработке антропологических концепций, несмотря на индивидуальные различия взглядов русских религиозных философов. Обзор и анализ начинается с персонализма Н.А. Бердяева, который полагал проблему человека главной для философии. В работе «Судьба человека в современном мире» Бердяев дал личное понимание новой эпохи XX века, предложил собственный проект христианской антропологии. Его единомышленник Б.П. Вышеславцев в книге «Этика преображенного Эроса» развил интерпретацию антропологических идей, основанную на оригинальном понимании сознательного и бессознательного в человеке. Этику Вышеславцев дополнил идеей самопознания, которая есть сущность творческой личности. Далее рассмотрена книга С.Л. Франка «Реальность и человек», которая дает полноценное представление об антропологических воззрениях этого автора. Основой для антропологии С.Л. Франка является идея личного бытия, получившая обоснование и развитие в христианской мысли. Антропологию с точки зрения философии всеединства разработал Л.П. Карсавин, который понимал индивидуальную личность зависимой от высших («симфонических») личностей. Он полностью включил учение о личности в метафизику всеединства, в которой триединство служит главным принципом в развитии всего тварного мира. Завершает статью анализ антропологических идей в трудах

В.В. Зеньковского. В работе «Принципы православной антропологии» Зеньковский взял за основу образ Божий, существующий в человеческом сознании, и обосновал антропологический идеал, опирающийся на церковное вероучение и православное богословие. По мнению автора статьи, все рассмотренные мыслители русского зарубежья признавали значимость философской антропологии, необходимость ее дальнейшего обоснования в контексте христианского мировоззрения.

Ключевые слова: философия русской эмиграции, философская антропология, христианская философия, православное богословие, персонализм, антроподицея, метафизика.

Ермишин Олег Тимофеевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, профессор департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве РФ.
oleg_ermishin@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-6831-1628>

Для цитирования: Ермишин О.Т. Образ человека и антропология в философии русского зарубежья XX века // Философские науки. 2023. Т. 66. № 3. С. 63–81. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-3-63-81

The Image of Man and Anthropology in the Philosophy of Russia Abroad in the 20th Century

O.T. Ermishin

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Moscow, Russia

Abstract

The article is devoted to philosophical anthropology in the works of Russian religious thinkers of the 20th century during their period of emigration. The author conducts a comparative analysis of the main approaches to understanding human nature and its image in the philosophy of Russia abroad. The article identifies a common direction in the development of anthropological concepts, despite individual differences in the views of Russian religious philosophers. The review and analysis begin with the personalism of N.A. Berdyaev, who considered the problem of man to be central to philosophy. In his work *The Fate of Man in the Modern World*, Berdyaev offered a personal understanding of the new epoch of the 20th century and proposed his own project of Christian anthropology. His intellectual ally, B.P. Vysh-

eslavitsev, in the book *The Ethics of Transfigured Eros*, developed an interpretation of anthropological ideas based on an original understanding of the conscious and unconscious in man. Vysheislavtsev extended his ethical framework by introducing the concept of self-knowledge, which he considers the essence of a creative personality. The article further examines the book *Reality and Man* by S.L. Frank, which provides a comprehensive view of this philosopher's anthropological beliefs. The foundation for Frank's anthropology is the idea of personal being, which has been substantiated and developed in Christian thought. L.P. Karsavin developed anthropology from the perspective of the philosophy of all-unity, understanding individual personality as dependent on higher ("symphonic") personalities. He fully incorporated the doctrine of personality into the metaphysics of all-unity, in which the Trinity serves as the main principle in the development of the entire created world. The last section of the article delves into an analysis of anthropological ideas as presented in the works of V.V. Zenkovsky. In his work *Principles of Orthodox Anthropology*, Zenkovsky built his argument on the image of God found in human consciousness and justified an anthropological ideal grounded in church doctrine and Orthodox theology. According to the author of the article, all the considered thinkers of Russia abroad recognized the significance of philosophical anthropology and the need for its further substantiation in the context of the Christian worldview.

Key words: Russian émigré philosophy, philosophical anthropology, Christian philosophy, Orthodox theology, personalism, anthropodicy, metaphysics.

Oleg T. Ermishin – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow of the Research Center of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad; Professor of the Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation.

oleg_ermishin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6831-1628>

For citation: Ermishin O.T. (2023) The Image of Man and Anthropology in the Philosophy of Russia Abroad in the 20th Century. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 66, no. 3, pp. 63–81. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-3-63-81

Проблема человека – одна из центральных проблем в философии XX века, в которой влиятельными направлениями признаны персонализм и экзистенциализм. Неудивительно, что мыслители

русского зарубежья не оставили без внимания вопросы философской антропологии. Но основным источником их философствования стало глубокое осознание изменений, которые произошли в понимании человека в эпоху социальных потрясений и революций первых десятилетий XX века. Образ человека радикально изменился и стал мало похож на рациональные, позитивистские схемы, которые господствовали в европейском сознании XIX века.

Исследователи, стремившиеся оценить вклад мыслителей русского зарубежья в разработку философской антропологии, предпочитали два пути: давали панорамный, максимально широкий обзор всех учений о человеке в истории русской философии, как это сделал С.М. Половинкин в труде «Русский персонализм» [Половинкин 2020], или ограничивались изучением антропологических взглядов отдельных авторов – наибольшее число работ посвящено философии Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и Л.П. Карсавина, в том числе их учениям о личности. Настоящая статья ориентирована на другой, третий подход: ограничить исследование эмигрантским периодом в жизни нескольких русских религиозных философов и показать общее направление в разработке антропологических концепций, несмотря на все индивидуальные различия. В итоге складывается не фрагментарная, а целостная картина, дающая представление о совокупности антропологических учений в философии русского зарубежья.

Персонализм Н.А. Бердяева

Одним из русских мыслителей, попытавшихся последовательно изложить новые взгляды на сущность человека, был Николай Александрович Бердяев (1874–1948), который признавал: «Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении» [Бердяев 1994б, 316]. Одна из его книг – «Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи)» (1934). В начале книги автор заявляет о том, что банально говорить еще раз об историческом кризисе, который переживает человечество. Гораздо важнее разобраться с причинами, которые лежат не на поверхности исторической действительности. Для определения своего понимания эпохи Бердяев использует образы и метафоры, такие как, например, «внутренний апокалипсис истории». За этим несколько туманным выражением скрывается последовательное историософское размышление Бердяева, который полагал, что человек существует не

сам по себе, его существование происходит в истории, неразрывно с ней связано. Историческое существование человека трагично, т.к. личная судьба человека несоизмерима с общей историей человечества, в которой много сверхличных и безличных сущностей. По мнению Бердяева, человек всегда раздавлен историей, исторические события противостоят ему как безличный мир объективации. История совершается по своим законам, которые человек не всегда способен понять. Свои историософские взгляды Бердяев изложил в известных работах «Смысл истории» (1923) и «Новое средневековье» (1924). Согласно размышлениям автора в этих двух книгах, в истории происходит смена эпох, или, иначе говоря, есть ритмическая диалектика истории, когда одна эпоха с единой системой ценностей и идеалов полностью сменяется новой эпохой, в которой людям предлагают другие духовные ориентиры. Период, когда происходит исторический кризис и сменяются эпохи – это именно то, что подразумевает Бердяев под «апокалипсисом истории», т.е. наступает конец одной картины мира, созданной в массовом сознании, и только начинают появляться первые признаки, указывающие на формирование нового мировоззрения. По этим признакам Бердяев пытается описать новую эпоху и соответствующий ей образ человека.

Для Бердяева человек всегда противоречив, но в каждую эпоху обнажаются разные стороны его противоречий. Эпоху кризиса Бердяев описывает в образных выражениях: «И под человеком развернулась бездна», «Человек переходит в новый космос» [Бердяев 1994а, 321, 323]. За этими образами скрывается авторское размышление о том, что исторические катастрофы открывают путь к новому, глубокому пониманию человека и его судьбы. Без осознания высшего предназначения человек оказывается незащищенным от внешних, социальных влияний, при этом его личность практически нивелируется, а сам он подвергается воздействию идеологических внушений и массовых психозов, будучи бессознательно вовлеченным в поток исторических событий. В качестве примеров Бердяев приводит национал-социализм в Германии и коммунизм в СССР. Однако его интересует не социальная критика идеологических и тоталитарных систем, а то, что служит их первопричиной. Бердяев полагал, что в XX веке происходит тотальная дегуманизация, которая, по сути, есть дехристианизация. Фактически дегуманизация означает утрату целостного образа человека, того, что в христианстве называется образом и

подобием Бога. Вместо единой сущности человек начинает пониматься как поток ощущений, элементов сознания, подчиненных надличным сущностям. Бердяев ссылается на М. Хайдеггера, у которого забота и ничто определяют человеческое существование, и на З. Фрейда с его учением о власти половых инстинктов над человеком. Как считал Бердяев, философия М. Хайдеггера – абсолютный пессимизм, неверие в человека, а психоанализ Фрейда – метафизика смерти и ничто. Противостоять растворению образа человека в ничто может только христианство, но его следует, по мнению Бердяева, обновить, вдохнуть в него новую жизнь.

Бердяев писал: «Все старые авторитеты рухнули, и миру грозит анархический распад» [Бердяев 1994а, 340]. Остановить распад, по мнению философа, может только «искание новой духовности», основой которой является христианская антропология, состоящая в «вечной идее Бога о человеке как своем образе и подобии» [Бердяев 1994а, 360]. В целом можно утверждать, что Бердяев предлагает не новую философию, а только личную интерпретацию христианской истины. Христианская философия Бердяева заключается в комментариях, одни из которых достаточно ясно представляют его авторскую позицию: «К христианству, возрожденному и обновленному, переходит теперь защита человека, человеческого достоинства, человеческой свободы, человеческого творчества, человеческих отношений между людьми» [Бердяев 1994а, 361]. Решение социальных вопросов Бердяев мыслил неотъемлемым от проблемы человека, новая христианская духовность должна решить противоречия между личностью и обществом.

Взгляды на философскую антропологию Бердяев попытался обобщить в небольшом очерке «Мое философское мирозерцание» (1937). По его мнению, основной проблемой философии является человек, который есть микрокосм и микротеос (малый бог), точка пересечения высшего и низшего миров. Как образ и подобие Бога, человек является личностью, а понятие личности не тождественно понятию индивид: «Личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая. Индивид есть часть природы и общества. Личность не может быть частью чего-то: она есть единое целое, она соотносительна обществу, природе и Богу» [Бердяев 1991, 21]. Бердяев предлагал понимать отношения между личностью и обществом аксиологически: личность есть верхов-

ная ценность, а все другие ценности, порожденные человеком и объективированные в мире, отличаются от живой личности. Такое положение вызвано противоречивостью личности: «Личность есть живое противоречие – противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой» [Бердяев 1994б, 303]. Выход из первого указанного противоречия, из подавленности миром объектов для Бердяева возможен через личные, духовные связи, преодоление прежних представлений о человеке.

Антропологическая концепция Б.П. Вышеславцева

Одним из идейных единомышленников Н.А. Бердяева был Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954), выпускник юридического факультета Московского университета, ученик П.И. Новгородцева. Ему принадлежит ряд работ, непосредственно имеющих отношение к философской антропологии, из которых основные – книги «Этика преображенного Эроса (проблемы закона и благодати)» (1931) и «Вечное в русской философии» (1955).

В книге «Этика преображенного Эроса (проблемы закона и благодати)» Вышеславцев занимается интерпретацией психоанализа, считая, что психоаналитическая проблема рассмотрена уже в истории христианства апостолом Павлом, если понимать Эрос как «богочеловеческую жажду, жажду рождения Богочеловека» [Вышеславцев 1994, 46]. Размышления Вышеславцева построены на дилемме закона и благодати, или, иными словами, принуждения и свободы. Вокруг закона и благодати, как он доказывал, строится две системы ценностей и два варианта этики. Если закон Моисея есть система жестких предписаний, то апостол Павел для Вышеславцева – создатель христианской философии «с диалектическим противопоставлением Закона и Благодати» [Вышеславцев 1994, 17]. Его «система» ценностей зиждется на вере и любви, которые делают человека свободным от земных законов, устанавливающих его связь с Богом. На противопоставлении рабства и свободы строит Вышеславцев свою этическую антропологию, основанную на его личном понимании христианства. В чем-то он продолжает философию свободы Н.А. Бердяева, а в чем-то следует дальше. «Дух любви» возвышает человека, переводит его на более высокие уровни «духовной сублимации». Вышеславцев не возражал против использования понятия «сублимировать», имея в виду его первоначальный смысл «возвышать». У него христианство и

психоанализ соединены в оригинальной философской интерпретации, в которой вера есть творческая сила, «эрос» жизни.

Оригинальность Вышеславцева состоит в том, что традиционное святоотеческое представление о строении человека (тело, душа, дух) получает разработку и завершение в законченной антропологической концепции. Человек понимается через объяснение его сложной, многоуровневой структуры, в которой происходит динамичное духовное развитие или деградация. Понятия сознательного и бессознательного рассматриваются более шире, в контексте, отличном от психоанализа З. Фрейда. Множество фактов указывает на то, что подсознательная сила эффектов противоборствует с сознательным выбором человека. Эта сила у З. Фрейда называлось «либидо», у апостола Павла – «плотские помышления», у Б.П. Вышеславцева – «подсознание», которое определяется законом иррационального противоборства. Вера помогает человеку справиться с подсознанием, «сублимировать» его. По мнению Вышеславцева, его понимание подсознания принципиально отличается от «либидо» З. Фрейда тем, что оно ближе к понятию Эроса у Платона. Вышеславцев пишет: «Эрос Платона объемлет все: он означает существенную и несводимую функцию души, *функцию стремления*, уходящую в бесконечность и многообразную по содержанию, но всегда направленную на возрастание бытия» [Вышеславцев 1994, 46]. Из понимания Эроса у Платона вытекает концепция личности в философии Вышеславцева, построенная на соотношении потенциальной и актуальной бесконечности, ее связи с Абсолютным.

Личность есть потенциальная бесконечность, позволяющая человеку духовно развиваться по направлению к абсолютному совершенству. Как писал Вышеславцев, для Декарта, например, «между Богом и человеком разница только в степени» [Вышеславцев 1994, 138]. Иными словами, человек живет в духовной бесконечности между своим реальным «я» и идеальным «Я». Однако Вышеславцева полностью не устраивают объяснения Декарта, т.к. они ведут к обожествлению человека, а не дают полноценное представление о христианской идее обожения. Вышеславцев выбирает другой путь: он сближает философию Платона с христианским неоплатонизмом Дионисия Ареопагита, Аврелия Августина, Бонавентуры, Николая Кузанского. Это дает ему возможность сформулировать метафизику духовного прогресса, устремленного в бесконечность. Только разница между Богом

и человеком, подчеркивал Вышеславцев, принципиальна: человек есть потенциальная бесконечность развития (возрастания), Бог есть актуальная бесконечность. Тем самым устанавливается разница между Богом и человеком, для которого характерны незавершенность и несовершенство, но открыта в личном развитии высшая ступень, называемая в христианстве «святостью».

Этику преображенного Эроса Вышеславцев дополняет идеей самопознания, изложенной в книге «Вечное в русской философии» (глава «Самопознание»). Именно самопознание дополняет идею духовного возрастания и преображения личности: оно дает возможность человеку «познать самого себя», открыть в себе духовную самость. Развивая тему самопознания, Вышеславцев цитировал пушкинскую речь Достоевского: «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой, — и узришь правду» [Вышеславцев 1994, 257]. Самопознание организует личность, которая есть «высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта» [Вышеславцев 1994, 185]. Как считал Вышеславцев, осознание самого себя, обретение самости есть овладение сознанием и бессознательным, возможность для человека обрести личную гармонию.

Ключевым для Вышеславцева является понятие «самости». Самость отлична от личности, т.к. превосходит психологическую структуру человека, она есть богоподобная и иррациональная сущность. Вышеславцев характеризует самость следующим образом: «Самость не должна погибнуть при распаде элементов, при гибели культур, в смерти и тлении, — она может спастись, может искупиться, воскреснуть может пережить “восстановление всяческих”, достигнуть новой гармонии на новом небе и в новой земле. Такова установка христианства» [Вышеславцев 1994, 257]. Самость у него есть основа для самопознания, которое есть прежде всего серьезная работа человека над душой. В результате Вышеславцев сближает философию и аналитическую психологию, которые, несмотря на разницу в терминах и методах, ориентированы на единую концепцию личности. По мнению Вышеславцева, самость абсолютна, поэтому объемлет и соединяет все части антропологии: это «мое тело, моя душа, мое сознание, мое бессознательное, моя судьба и характер, мой дух, моя личность» [Вышеславцев 1994, 258]. У Вышеславцева раскрывается одна характерная для русской религиозной философии черта: искать синтез и единство там, где западная философская антропология

идет по пути разложения на элементы и дифференцированного понимания человеческой сущности.

Учение С.Л. Франка о метафизике человека

Семен Людвигович Франк (1877–1950) давно признан выдающимся мыслителем в истории русской философии. Важное место в его трудах занимает проблема человека и понятие личности. Первым опытом Франка по построению антропологии стала его книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917). Франк описал стихию душевной жизни, которая, по его мнению, хаотична и часто иррациональна. «Душу» формируют две силы: стихия душевной жизни как энергия, в которой ведущую роль играет индивидуальная воля и оформленность этой энергии как энтелехия. Вся стихия душевной жизни во всем ее многообразии взаимодействующих сил – это материал для действенной субстанциальной формы нашего «я», а душа – творчески-формирующая сила абсолютной идеи. Энтелехия «души» складывается в противоборстве двух начал – чувственно-органической силы и внутреннего духовного единства.

К антропологическим проблемам Франк возвращается в конце жизни, работая над своей последней книгой «Реальность и человек», завершенной в 1949 году и опубликованной в 1956 году. Почему именно метафизика человека, разработанная в этой книге, стала для Франка в конце жизни завершающей частью философского пути? Один из вариантов ответа на этот вопрос: центром философских размышлений Франка были сущность человека, его личность и проявления во всех сферах жизни (общественной, религиозной, этической, эстетической и т.д.). В труде «Реальность и человек» философ доказывал, что внутренний мир человека есть особая реальность. Есть «действительность», а есть превосходящая ее «реальность» человеческого бытия. Человеческое «я» – это реальность, где происходит совпадение «субъекта» и «объекта». Человек обладает глубиной своего «я», которая есть «духовная жизнь», отличная от поверхностного слоя «душевной жизни». «Душа» не замкнута и не локализована пределами тела, а есть непространственное явление. В человеке соединены ограниченность и безграничность. Человек открыт миру, и его жизнь одновременно протекает «внутри» и «вне». Положение человека в мире, по определению Франка, – «укорененность в реальности».

Человеческое «я» есть только одно из проявлений многообразной реальности, охватывающей объективную действительность в целом.

Человек имеет с миром множество невидимых связей. Самые главные из них – общение, нравственный и эстетический опыт, через которые личность выходит за пределы субъективности, проявляет творческую активность. «Реальность» есть живой творческий процесс, связующая ступень между Богом и объективной действительностью. Неполющенность внутреннего мира приводит личность к поиску полноты и основы бытия, к центру «реальности», к тому, что человек называет «Богом». Человек утверждает свое бытие через отказ от своей субъективности в стремлении к высшему началу. Человек сопричастен творческой природе Бога, его индивидуальная личность связана с Высшей Личностью.

Человек противостоит безличной и бездушной стихии мира, поэтому его существование в мире трагично. По мнению философа, человек обречен на трагичность существования, но ему дано понимать, что есть «реальность», т.е. жизнь в ее наиболее целостном выражении, динамический поток, объединяющий многообразие мира в единое целое. Франк даже сравнивал «реальность» с платонической «душой мира», т.к. она дает человеку возможность приблизиться к высшей, божественной истине. Такое понимание возвышает человека над трагедией: «Сама возможность трагедии предполагает те глубины человеческого духа, в которых он, возвышаясь над ней, имеет прочную основу своего бытия в блаженном покое гармонии» [Франк 1997, 397].

Основой антропологии С.Л. Франка является идея личного бытия, полноценно осознанная и разработанная в христианстве и христианском богословии, признающем ценность каждой человеческой личности. Христианство есть персоналистическая религия, в которой человек мыслится необходимой частью бытия. Таким образом, Франк раскрывает сущность личности, руководствуясь принципами христианского учения. Личность приобретает в его философии метафизическое, всеобъемлющее значение. Франк показал многозначность личности, ее онтологическую специфичность, одновременно признавая, что личность человека все-таки остается «тайной», до конца непостижимой для философского мышления. В книге «С нами Бог» Франк написал: «Личность есть непостижимое, сверхрациональное, ни в

какие внешние рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека – тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно ценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего “я”» [Франк 1992, 302].

Идея «симфонической личности» в философии Л.П. Карсавина

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) начинал как историк, занимался историей средневековой культуры, затем – религиозной философией, результатом чего стали его книги «Философия истории» (1923), «О началах» (1926) и «О личности» (1929). Первый шаг к разработке философской антропологии Карсавин сделал после присоединения к евразийскому движению в 1926 году, когда для Евразийского книгоиздательства написал небольшой труд «Церковь, личность и государство», затем опубликованную отдельной брошюрой (Париж, 1927). Карсавин в размышлениях о личности и государстве опирается на понятие Церкви. Для него Церковь есть идеал, к которому стремится мир и человечество. Он писал, что мир – «материя Церкви, материал, из коего должно быть создано и созидается Тело Христово» [Карсавин 1993, 403]. Церковь содержит единую Истину как симфонию ее индивидуальных проявлений. Она есть образ всеединства. После Церкви второе понятие, на котором основывает свои размышления Карсавин, – личность как божественное начало. Таким образом, стремление и приобщение к Церкви одновременно означает причастие к личному бытию. Между Церковью и индивидуальной личностью Карсавин признавал наличие соборных или симфонических личностей, к которым относил народ, культуру, государство. Он полагал, что государство есть необходимая форма личного бытия. Целью государства является превращение в церковную личность. В понимании государства резко разошлись Л.П. Карсавин и один из лидеров евразийского движения Н.С. Трубецкой. Между ними состоялась полемика на эту тему. Н.С. Трубецкой настаивал на том, что личностью можно назвать человека и народ («хоровая личность»), но не культуру и государство. Культуру он понимал как «плод творчества личностей». Еще более критичен Трубецкой по отношению к понятию государства у Карсавина. По мнению Трубецкого, государство есть «географически-волевая» категория, т.е. складывается из общности территории и воли власти. Таким

образом, у Трубецкого как индивидуальная личность, так и «хоровая личность» (народ) сохраняют субстанциальность. Именно народ является духовным центром, который порождает государственность и культуру. Для Карсавина субстанцией, причем абсолютной, является Бог, поэтому в соответствии с метафизикой всеединства все бытие пронизано субстанциальностью, идущей от Бога. Из допущения существования коллективных личностей (у Трубецкого – «хоровых личностей») Карсавин строит иерархию личностей, а далее доказывает, что между народом и человечеством существуют еще другие коллективные личности, или, по крайней мере, формы личного бытия. Диалектика Карсавина вполне последовательна: между индивидуумами внизу иерархии и Вселенской Церковью находятся культуры и государства, которые есть разные типы личностного бытия. Коллективный субъект развития существует в форме государства, культуры, цивилизации, т.е. не народ порождает культуру или государство, а они являются, по сути, условиями для индивидуальной и коллективной личной жизни.

В работе «О личности» Карсавин развил идею «симфонической личности», придав ей концептуальную завершенность. Первая часть работы посвящена индивидуальной личности, и только во второй части автор переходит к обоснованию «симфонической личности». Индивидуальная личность духовно-телесна: духовна в силу самосознания, телесна из-за познания себя как «части» внешнего мира. Тело существует как множество, имеющее начало в первоединстве, которому противостоит единство-дух.

Карсавин пытался обосновать соотношение первоединства со множеством, формулируя динамический принцип бытия. Он утверждал: «Сначала – только один Бог, потом – Бог умирающий и тварь возникающая, потом – только одна тварь вместо Бога, потом – тварь умирающая и Бог воскресающий, потом – опять один только Бог. Но все “сначала” и “потом” и сразу: Бог есть и Богочеловек. Так нет бесконечного кружения. Возникновение твари есть и умирание ее, и ее воскресение из небытия» [Карсавин 1992, 171–172]. Несмотря на витиеватую диалектику, автор, по сути, применяет общую схему неоплатонической эманации к построению христианской метафизики, в том числе метафизики человека. Кроме того, он именно так объяснил соотношение бытия и небытия. Интерпретация Карсавина соединяет платоновский мир идей с христианской теорией творения мира

из ничего на основе понимания того, как происходит становление человека из небытия в бытие. Человек во времени триедин, это триединство «потенциальность (небытие) – становление – актуальность (бытие)». Тварь существует только в случае, если Бог «не есть». Ипостась Логоса есть всеединая личность, которая порождает энтелехию твари.

Нетрудно заметить, что для Карсавина основа его метафизики – процесс триединства, в котором человек является его ограниченным моментом. Карсавин, проанализировав индивидуальную личность, отдает предпочтение всеединому человечеству как иерархической системе, основанной на принципе «стяженности». Элементы в стяженной системе объединены сосуществованием и последовательностью, а сама система есть умаленное единство. Индивидуальная личность не только подчиняется функциональным связям системы, но и она сама есть «живая система», включенная в иерархию всеединства. Таким образом, учение Карсавина о личности полностью включено в его метафизику всеединства, в которой триединство служит основным принципом в развитии тварного мира. В структуре всеединства, разработанной Карсавиным, индивидуальная личность утрачивает самоценность и имеет бытие лишь по отношению к высшим личностям.

Православная антропология В.В. Зеньковского

Другой путь, отличный от Л.П. Карсавина, в построении религиозно-философской антропологии избрал философ, богослов, психолог, педагог Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962), который впервые высказал антропологические взгляды в магистерской диссертации «Проблема психической причинности» (1914). Наибольшее значение, по мнению Зеньковского, имеет проблема личности, т.е. «центра», объединяющего все психологические процессы. С одной стороны, Зеньковский принципиально отвергает философию Д. Юма, а с другой – ссылается на статьи Л.М. Лопатина, защищавшего спиритуалистическое понимание личности. Тем не менее Зеньковский не заявляет себя сторонником какой-либо из существующих теорий личности. По его мнению, стоит лишь обоснованно говорить о том, что состав личности образует органический синтез, а не носит механический характер. Эмпирическое «я» невозможно объяснить без понятия реально-го «я», которое объединяет развитие душевной жизни. Субъект

немыслим отдельно от его переживаний, поэтому для Зеньковского наиболее приемлема идея духовной субстанции, раскрывающейся в психической деятельности.

Творчество и свобода – неотъемлемые качества психической жизни и личности, как считал Зеньковский. Поэтому психическая причинность не противоречит свободе, а воплощает ее в себе. Психика определяется борьбой мотивов, а выбор делается посредством волевого акта. Таким образом, борьба мотивов и есть тот факт, что указывает на сознание свободы и ее важное значение в психической деятельности. Психическая причинность – это свободная причинность, частью которой является реальность выбора.

В статье «Об иерархическом строе души» (1928) Зеньковский сформулировал свои ключевые антропологические представления. По его мнению, душа человека имеет сложное устройство из нескольких иерархий, а именно – онтологической, органической, социальной и аксиологической, т.е. она образует единую систему, объединяющую психические силы. Зеньковский подчеркивал: *«Подлинная иерархия внутри системы психических сил может быть установлена лишь в отношении этих сил к охранению и развитию души как целостной системы»* [Зеньковский 1996, 230]. Зеньковский признавал приоритетной среди иерархий онтологическую, считая ее основной и охватывающей все психические процессы. Он полагал, что понятие духа (главного признака онтологической иерархии) выше понятия психики, характеризующего остальные иерархии. Хотя Зеньковский признавал важность эмоциональной сферы в психике, воля и мышление, определяющие онтологическую иерархию, представлялись ему главными силами духовной жизни. Взаимодействие духовной жизни и эмпирической психики – основная схема, характерная для религиозной антропологии в его понимании.

Основные антропологические взгляды, связанные с педагогикой, Зеньковский изложил в книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934). Он считал, что личность не является абсолютным педагогическим принципом, а в педагогике необходимо осознавать связь воспитания с миром ценностей, в первую очередь с религией. Православная педагогика, как считал Зеньковский, должна опираться на православное учение о человеке. В христианстве открылся новый взгляд на человеческую природу: сущностью человека стали признавать образ Божий.

Зеньковский писал: «Основное восприятие человека должно быть как бы оправдано перед лицом всего темного, лукавого, греховного» [Зеньковский 1996, 46]. Образ Божий отражен в личности, которая есть центр самосознания и духовной жизни. Это есть начало, организующее эмпирическое «я» и отличное от него.

Личность есть сфера духа, которая, по мнению Зеньковского, играет роль творческой силы, энтелехии (в терминологии Аристотеля). Духовное начало делает возможным цельность душевной жизни, связь иерархической конституции человека. Оно есть метафизическое ядро, основа индивидуальности. Понятие духовного начала позволяет Зеньковскому проводить резкое разграничение между духовной «глубиной» души и ее психической периферией. Далее он утверждал: «Существенное и основное в духовной жизни заключено в *искании Бесконечного и Абсолютного*» [Зеньковский 1996, 53]. Душа сопряжена с бесконечностью, и поэтому становятся возможны ее различные метафизические функции.

По словам Зеньковского, чтобы понять педагогическое значение православной антропологии «надо уметь видеть сквозь внешнюю цепь событий в жизни человека ту последнюю глубину, в которой раскрывается крест человека, – его духовные задачи, логика его духовного пути» [Зеньковский 1996, 56]. Иными словами, задача личности вытекает непосредственно из отношения человека к Богу. Кроме связи с Богом, личность связана внешне с социальным целым, внутренне – с греховностью человеческой природы, которая умаляет духовное начало. Зеньковский указывал на общность между православной антропологией и софийным пониманием мира: тварная София определяет всеединство природы и человечества. Однако он принципиально различал софийный монизм (например, С.Н. Булгакова) и разделяемый им софийный дуализм, коренное отличие тварной Софии от божественной. Софийное понимание мира дает понимание целостности бытия и этим ценно для философской антропологии. Однако еще более важным Зеньковский считал проблему зла в человеке, вопрос о том, как духовное божественное начало в личности сосуществует с «темными» греховными силами.

По его мнению, человек не является самосущим началом. Он испытывает потребность в бесконечной жизни и делает выбор: ищет бесконечность в Боге или в себе. Грех, как доказывает Зеньковский, есть духовное явление (духовная болезнь), т.к. обуслов-

лен попыткой человека стать бесконечным без Бога. Движение к Богу и от Бога и есть источник морального раздвоения в человеке. Тело мистически подчинено темному началу духовности, ибо оно метафизически неразрывно связано с душой.

Человек единосущен человечеству, и поэтому индивидуальность невозможно понять без социального целого, с которым имеет органическую связь личность. Соборность – философское понятие, объясняющее социальную связность и духовное единство общества. Основа соборности – Церковь, богочеловеческий организм. Преображение личности в Церкви и воспитание в педагогике должны быть объединены и составлять две части одного процесса. Тем самым Зеньковский соединял педагогику с философией и православным учением о душе человека. Он считал, что педагогика должна быть православной и опираться на религиозно-философские идеи.

Итогом размышлений Зеньковского о проблеме человека стала работа «Принципы православной антропологии» (1951). Автор называет две главные причины ее написания: 1) «Церковь в эпоху расцвета богословского творчества не создала законченного учения о человеке»; 2) «Никогда еще в истории европейской культуры так не обнажалась внутренняя *неустроенность* человека, его неумение овладеть тайной духовного равновесия, как в нашу эпоху» [Зеньковский 2011, 469–470]. В разработке философских идей он отталкивался от церковного вероучения и православного богословия. Как христианская философия, так и православная антропология, по утверждению Зеньковского, должны опираться на богословские понятия. Первое, на что он указывал, – образ Божий в человеке: «Это откровение о реальной действительности образа Божия в человеке принадлежит к числу основных исходных интуиций в православной антропологии» [Зеньковский 2011, 472]. Далее следуют размышления о содержании понятий «образ Божий» и «соборность», о теле человека и его связи с душой, зле в человеке, несении креста в жизни человека. Именно образ Божий, существующий в человеческом сознании, дал возможность Зеньковскому очертить и сформулировать антропологический идеал, названный им «человек в Церкви». Раскрытие этого антропологического идеала получило у Зеньковского завершение в идее «креста», который дается каждому человеку как высшее задание (предназначение) в жизни и полностью заменяет античное представление о «судьбе» (фатуме).

В отличие от всех рассмотренных выше авторов Зеньковский не стремился создать совершенно оригинальную антропологическую концепцию или изложить исключительно личные представления о человеке. Его интересовал иной, преимущественно исследовательский подход: сначала выявить все основные антропологические идеи (принципы), заявленные в православной традиции, а затем их соединить в последовательное, взаимосвязанное учение и сформулировать на научном языке XX века. Конечно, отдельные комментарии Зеньковского выдают его отношение к тем или иным проблемам, как и его авторские формулировки. Тем не менее «Принципы православной антропологии» – это в наибольшей степени краткая антология антропологических идей в изложении и интерпретации Зеньковского. Как полагал Зеньковский, антропология – это сфера знания, которая долго находилась на периферии православного богословия, поэтому он считал своим долгом раскрыть ее основное содержание для последующей разработки с точки зрения христианской философии.

В заключение следует отметить, что, несмотря на разницу в подходах к проблемам человека и личности, всех рассмотренных мыслителей русского зарубежья объединяло признание значимости философской антропологии, необходимости ее дальнейшего обоснования в свете христианского мировоззрения. Образ человека в размышлениях русских философов, оказавшихся в эмиграции, предстает трагическим, сложным, противоречивым, но при этом в большинстве их трудов раскрываются пути к тому, что Н.А. Бердяев еще до эмиграции, в книге «Смысл творчества» (1916), назвал «антроподицеей» («оправданием человека»).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Мое философское мирозерцание // *Бердяев Н.А.* О русской философии. Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 19–25.

Бердяев 1994а – *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи) // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. С. 318–362.

Бердяев 1994б – *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. С. 230–316.

Вышеславцев 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994.

Карсавин 1992 – Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – М.: Ренессанс, 1992. С. 3–232.

Карсавин 1993 – Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1993. С. 403–442.

Зеньковский 1996 – Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Школа-Пресс, 1996.

Зеньковский 2011 – Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 4. – М.: Русский путь; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2011. С. 469–507.

Половинкин 2020 – Половинкин С.М. Русский персонализм. – М.: Синаксис, 2020.

Франк 1992 – Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. С. 217–404.

Франк 1997 – Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб.: РХГИ, 1997.

REFERENCES

Berdyayev N.A. (1991) My Philosophical Worldview. In: Berdiaev N.A. *About Russian Philosophy* (Vol. 1, pp. 19–25). Sverdlovsk: Publishing House of Ural University (in Russian).

Berdyayev N.A. (1994a) The Fate of Man in the Modern World (On the Understanding of Our Era). In: Berdiaev N.A. *Philosophy of Free Spirit* (pp. 318–362). Moscow: Respublika (in Russian).

Berdyayev N.A. (1994b) I and the World of Objects. In: Berdiaev N.A. *Philosophy of Free Spirit* (pp. 230–316). Moscow: Respublika (in Russian).

Frank S.L. (1992) God is with Us. In: Frank S.L. *Spiritual Foundations of Society* (pp. 217–404). Moscow: Respublika (in Russian).

Frank S.L. (1997) *Reality and Man*. Saint Petersburg: RKhGI (in Russian).

Karsavin L.P. (1992) About Personality. In: Karsavin L.P. *Religious and Philosophical Works* (pp. 3–232). Moscow: Renessans (in Russian).

Karsavin L.P. (1993) Church, Personality and State. In: Karsavin L.P. *Works* (pp. 403–442). Moscow: Raritet (in Russian).

Polovinkin S.M. (2020) *Russian Personalism*. Moscow: Sinaksis (in Russian).

Vysheslavtsev B.P. (1994) *Ethics of Transformed Eros*. Moscow: Respublika (in Russian).

Zenkovsky V.V. (1996) *The Problems of Parenting in the Light of Christian Anthropology*. Moscow: Shkola-Press (in Russian).

Zenkovsky V.V. (2011) Principles of Orthodox Anthropology. In: Zenkovsky V.V. *Collected Works* (Vol. 4, pp. 469–507). Moscow: Russkiy Put'; Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad (in Russian).