

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ОБЛАСТНОЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Фурсова Вероника Эмильевна

Идея целостного человека в русской религиозной философии
первой половины XX века.

Специальность 09.00.03 –

История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
БОНДАРЕВА ЯНА ВАСИЛЬЕВНА

Москва - 2016

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Генезис идеи целостного человека.....	22
1.1. Становление идеи целостного человека в зарубежной философской мысли.....	25
1.2. Отечественная философская мысль в поисках антропологической целостности.....	46
Глава 2. Развитие идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века	68
2.1. Троиединство «дух-душа-тело» как онтологическая основа целостного человека.....	68
2.2. Единство веры и разума как гносеологическая основа целостного человека.....	86
2.3. Свобода как нравственное условие антропологии целостности.....	107
2.4. Синергия как способ преобразования человеческого бытия.....	123
Заключение.....	144
Список литературы.....	154

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена, прежде всего, возрастающим интересом к русскому философскому наследию, что вовсе не случайно, так как русская религиозная философия пытается ответить на вопросы, волнующие и наших современников. Эти ответы вызревают в раздумьях о судьбах России, о ее духовных истоках, в поиске нового нравственного пути, в трудном нравственном и гражданском выборе, что в конечном итоге и определяет духовное становление личности. И, несмотря на то, что русская философия является неотъемлемой частью общего процесса развития мировой философии, она имеет свое собственное поле проблем, рассматривает их под особым углом зрения, демонстрируя при этом особый стиль философствования. Эта «особость» проявляется в акцентированности на антропологической проблематике, в иррациональном, интуитивном характере осмысления человека и мира, в нравственно-оценочной форме философского творчества.

За последние четверть века историки русской религиозной философии изрядно потрудились, высвечивая отдельные грани, освещая наиболее важные и актуальные для современности темы. Это способствует закономерному переходу на качественно новый уровень осознания специфики русского религиозно-философского творчества, а именно – в поиске путей преобразования человека.

В таком сложном и многоуровневом явлении как русская религиозная философия все ее элементы (онтологические, гносеологические, антропологические, этические, эстетические и т.д.) в конечном итоге нацелены на решение фундаментальной задачи - преобразование человеческого и природного бытия. На фоне особенностей отечественной религиозно-философской мысли, к которым можно отнести синтетичность, пренебрежение к строгим иерархическим системам, образность, отсутствие

строгой последовательности, - становится определяющей задачей выявление таких ее оснований, которые становятся для нее исходными, узловыми, целеполагающими и смысложизненными.

Второй фактор, обусловивший актуальность рассматриваемой темы связан с современным видением человека как не только познающего субъекта, но как целостной личности, обладающей глубинным содержанием. Одной из существенных сторон этого содержания в процессе познания становится синтез веры и рационального мышления, конструктивность которого в познавательной и преобразующей деятельности признается многими современными исследователями. Анализ базовых гносеологических идей русской религиозно-философской культуры способствует становлению не только нового взгляда на соотношение веры и разума, но и, в конечном счете, на содержание самой познающей личности.

Третий фактор заключается в особенностях культурно-исторической самоидентификации современного российского общества. Эти особенности проявляются в поиске ценностных оснований отечественной культуры в ее противоречивых взаимоотношениях с ценностями культуры западной, в ее интуитивном стремлении к духовным истокам, в попытках восстановить духовно-нравственные ориентиры. В этом смысле отечественная религиозно-философская антропология вобрала в себя весь спектр проблем, связанных с этим поиском, усвоила и синтезировала многие элементы как западноевропейской, так и православно-византийской традиций. Осмысление русской религиозно-философской антропологии как целостного явления, демонстрирующего идейную преемственность разных этапов, изучение особенностей ее глубинной «тектоники», состоящей в столкновении и взаимопроникновении разных идейных традиций, является насущной задачей современной историко-философской науки.

Степень разработанности диссертационного исследования.

Общеизвестно, что содержание русской религиозной философии стало объектом всестороннего и объективного историко-философского анализа со второй половины 80-х годов XX века, что совсем не означало отсутствие критического взгляда на исследуемый предмет.¹ Но до середины 90-х годов этот предмет ограничивался, как правило, лишь отдельными проблемами, освещавшими те или иные стороны отечественной религиозно-философской культуры и носивший, как правило, односторонний характер. Среди таких проблем можно назвать нравственные проблемы (проблемы добра и зла, войны и мира и др.), проблему российского мессианства и др.

Не сомневаясь в востребованности исследований на основе данного подхода, все же следует отметить, что анализ русской религиозной философии не только по пути расширения частной проблематики, но и по пути углубленного изучения ее фундаментальных оснований. Речь идет о выявлении и анализе ее антропологических, экзистенциальных, смысложизненных оснований, что крайне необходимо для прояснения будущности религиозно-философского знания. Именно поэтому весьма ценными являются те историко-философские исследования первой половины 90-х годов XX века, в которых содержится сравнительный анализ философских учений о всеединстве и православном энергетизме, развиваемых отечественными религиозными философами первой половины XX века². А последнее десятилетие XX – начало XXI века демонстрирует

¹ Воронкова Л.П. Критика философской догматики православия. М.: 1984. - 63 с.; Прокофьев В.Я. Критический анализ методологических оснований христианской антропологии: автореферат к.ф.н. – Киев: 1989. -66 с.;Ерёмченко В.П. Методологическая несостоятельность православно-богословской интерпретации исторического процесса. – Днепропетровск: 1987. - 82 с.

² Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1993. -244 с.; Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. - М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. - 137 с.; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - М.: 1994.; Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева//Начала. –М.: №1. – 1994.; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - М.: Изд-во Алтейя. –

усиление интереса к православному энергетизму, укорененному в исихастской традиции,³ где авторы в своем большинстве опираются на сочинения религиозных философов русского зарубежья⁴.

Середина 90-х годов XX века отмечена исследованиями, с разной степенью глубины анализирующими отдельные принципы и методы русской религиозной философии и, как правило, хронологически ограниченными рамками XIX - первой половиной XX веков. Предмет таких исследований – учение о всеединстве во всех его ракурсах - и в ракурсе методологического ядра системы В.С.Соловьева⁵, и в ракурсе рецепции этого ядра

1994. - 448 с.; Хоружий С.С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Философская и социологическая мысль. - №4.- Киев: 1991.

³ Бычков В.В. Православная эстетика в период позднего византийского исихазма//Вестник русского христианского движения - №164. -1992. - С.33-62; Вениаминов В. О житии, о богословском наследии святителя Григория Паламы//Журнал Московской Патриархии. 1984. - №8. - С.67-78; №10.с.69-79; Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф.. Миф-Число-Сущность. М.: 1994.; Гусев В.Д. Влияние исихастских традиций на философскую антропологию П.А.Флоренского и А.Ф.Лосева. Автореф. диссертации...к.ф.н. – 2001.; Коконов Е.С. Концепция человека в религиозно-философской антропологии Григория Паламы. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2000.; Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе XIV века//Труды отдела древнерусской литературы. - Л.: Изд-во Наука. - 1968. - XXIII. - С. 86-109; Семаева И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. - М. - 2004.-220 с.

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Канон. - 1997.- 560 с.; Он же: Христианское учение о познании. М.: 2001. - 137 с.; Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. - Нью-Йорк: 1985.; Лосский В.Н. Боговидение. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства.- 1995. -125 с.; Лосский В.Н. По образу и подобию. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства. - 1995. - 200 с.; Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства. - 1996. - 196 с.; Мистическое богословие. – Киев: Изд-во Путь к Истине. - 1991. -392 с.; Кривошеин (архиепископ Василий). Богословские труды 1952-1983 годов. Статьи. Доклады. Переводы. - Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. Князя Александра Невского. - 1996. -375 с.; Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. - М.:Изд-во «Паломник». - 1996. - 450 с.; Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий// «Из прошлого русской мысли». - М.: 1998.; Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. - М.: «Аграф», 1998.- 432 с.; Флоровский Г.В. Догмат и история. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства. - 1998. - 488 с.; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс: 1991. - 600 с.

⁵ Надольская Е.В. Концепция смысла истории В.С.Соловьева и ее значение для русской религиозной философии истории первой половины XX века. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Тверь. - 2004; Дьяков А.В. Гностические мотивы в религиозно-философской системе В.С.Соловьева. - Автореферат диссертации... к.ф.н. - Курск. - 1999.

представителями русской религиозно-философской культуры этого периода⁶. Здесь необходимо учитывать тот факт, что такие самостоятельные философы как Н.О.Лосский, А.И.Введенский, Е.Н.Трубецкой, В.Ф.Эрн, А.Ф.Лосев и другие – одновременно являлись и историками философии, осуществляя анализ процесса становления и развития как философской системы В.С.Соловьева,⁷ так и проводя типологизацию процесса становления и развития русской философии в своих фундаментальных историко-философских исследованиях⁸.

Отличительной чертой большинства этих исследований является их хронологическое ограничение нижней планкой XVIII века, что неизбежно влечет за собой исключение из исследовательского поля гигантского пласта средневековой богословско-философской мысли, в лучшем случае предполагает его формальный обзор. Такие ограничения существенно сужают поле изучения отечественной философии как явления целостного, развивающегося в преемственности разнообразных идей, и фактически

⁶ Фролова С.М. Развитие философии всеединства П.А.Флоренским. Автореферат диссертации...к.ф.н. – Саратов: 2005.; Тепин Д.В. Разработка теоретической философии всеединства С.Л.Франком. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2007.; Ваганова Н.А. Эволюция софийной онтологии С.Н.Булгакова. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2004.; Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева// «Начала». - №1. - М.: 1994.

⁷ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.Соловьева// Философски очерки. – Прага. – 1924.; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.: 1990.; Лосский Н.О. Преемники Владимира Соловьева//Путь., Кн.1. - М.: 1992.; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. - т.1 - М.: 1995.; Федотов Г.П. Об антихристовом добре//Путь. - Кн.1. - М.: 1992; Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева//Сборник первый о Владимире Соловьеве. - М.: 1911.

⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт.- Ленинград: Изд-во «ЭГО» - 1991.; Он же: Русские мыслители и Европа. – Париж: 1929.; Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия// Русская мысль. – Июнь - 1916; Лосский Н.О. История русской философии.- М.: Изд-во Советский писатель - 1991. - 480 с.; Лосский Н.О. Русская философия в XX веке//Записки Русского научного института в Белграде. - Вып.3 – 1931.; Лосев А.Ф. Русская философия//Философия. Мифология. Культура. - М.: 1991.; Шпет Г.Г. Очерки развития русской философии. – Прага: 1922.; Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. - Свердловск: Изд-во Уральского университета. - 1991. - 592 с.; Розанов В.В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли//Вопросы философии и психологии. - № 1,3. – 1890.; Яковенко Б.В. Очерки русской философии. – Берлин: 1922.

исключают возможность выявления тех идей, которые стали фундаментом для религиозно-философских изысканий первой половины XX века. Конечно, это еще не говорит о том, что исследования русской средневековой книжной культуры не осуществлялось совсем, напротив, первая половина XX века отмечена крупными исследованиями богословско-философской средневековой мысли, анализом фундаментальных оснований христианского наследия средневековой Византии и их влияния на строительство отечественной богословско-философской школы. Одним из таких важнейших оснований становится теория и практика исихазма⁹, анализ и обоснование которого осуществлялся на основе святоотеческой культуры - как византийской¹⁰, так и отечественной мистической.¹¹ На современном этапе интерес к выявлению византийского идейно-теоретического влияния на становление русской религиозно-философской культуры возрастает многократно, и это влечет за собой необходимость более основательного

⁹ Епископ Алексей (Дородницын). Византийские церковные мистики XIV века (преп. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит)//Православный собеседник. - №1;№2;№3. - 1906.; Он же: Христианская мистика в ее главных представителях IV-XIV вв. – Саратов: 1913.; Игумен Модест. Св. Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском Свете и о действиях Божиих. – Киев: 1860.; Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. - М.: 1994.; Лосский Н.О. Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский//Путь. - Кн.1. - М.: 1992.; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс. - 1991. - 600 с.; Четвериков С. Путь умного делания и духовного трезвения//Путь. - Кн.1. - М.: 1992; Четвериков С. Из истории русского старчества//Путь. - Кн.1. - М.:1992.

¹⁰ Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. - М.: (год неизвестен) - ч.5. -316 с.; Григорий Нисский. Об устройении человека. - СПб.: Изд-во Аксиома. Мифрил. – 1995. -176 с.; Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. - М.: 1995. -383 с.; Дионисий Ареопагит. Сочинения//Толкования Максима Исповедника. - СПб.: 2002. - 863 с.; Иоанн Златоуст. Иже во святых нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. - М.: 1993.; Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни//Новооткрытые тексты. - СПб.: 2003.-251 с.; Христианское вероучение: Догматические тексты учительства церкви III-XX вв. - СПб.: 2002. - 549 с.; Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. - М.: Изд-во «Приазовский край». - 1992.

¹¹ Учение старца Паисия Величковского об умной молитве.//Журнал Московской Патриархии. - 1973. - №3. - с.69-73; Епископ Феофан (Говоров Г.В.). Письма о духовной жизни; Уроки из деяний и словес Спасителя. - М.: 1996. - 347 с.; Его же: Жития и творения русских святых. - М.: Изд-во Современник. – 1993.; Его же: Собрание святоотеческих писаний. – Одесса: 1990.

исследования особенностей святоотеческого типа философствования, его творческого восприятия отечественной философской культурой¹². Но в подавляющем большинстве эти исследования так же ограничены своей частной проблематикой и далеко не всегда предоставляют возможность проследить исторические судьбы рассматриваемых вопросов.

И, тем не менее, современных работ, которые не только провозглашают идейную преемственность эпох в русской философии, но и обосновывают ее, не так много. Подобные исследования, как правило, сталкиваются с трудностями, связанными как с выявлением базовых антропологических идей в рамках отечественного философского средневековья, так и с анализом их творческого осмысления на этапе зрелой философской культуры. Речь идет о работах Бондаревой Я.В., Емельянова Б.В., Семаевой И.И., Сабирова В.Ш., Шапошникова Л.Е., Хоружего С.С.¹³

Увеличение числа научных работ с анализом содержания русской религиозной философии в его идейно-теоретической целостности стало результатом возросшего интереса к отечественной средневековой богословской и философской культуре. Начиная с середины 80-х годов XX века отечественная средневековая философия была структурирована и типологизирована, были выявлены ее основные идеи и тенденций развития. Таковы работы В.С.Горского, А.Ф.Замалеева, О.Б.Ионайтис, Н.С.Козлова

¹² Ермаков С.А. Путь жизни человека: святоотеческая традиция и современность. - Н.Новгород: 2002. - 334 с.; Исаева С.А. Византийская традиция понимания человека в русской религиозной философии. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2006.; Чернова И.Б. Религиозный аспект византизма и русская национальная духовность. Автореферат диссертации...к.ф.н. - Р-н-Дону: 2000.

¹³ Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. - М.: Изд-во МГОУ. - 2011. - 322 с.; Семаева И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. - М.: 2004. - 220 с.; Сабиров В.Ш. Сотериологическое предназначение и смысл русской религиозной философии. Автореферат диссертации...д.ф.н. - Пермь: 1996.; Емельянов Б.В. Очерки русской философии начала XX века. - Екатеринбург: 1992.; Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. - СПб.: Изд-во СПб. Государственного университета. - 1996. - 200 с.; Хоружий С.С. О старом и новом. - СПб.: Изд-во Алетейя. - 2000. - 477 с.

М.Н.Громова, В.В.Милькова, С.В.Перевезенцева и других.¹⁴ Возражая исследователям, не признающим какого-либо проявления самостоятельности в философском творчестве в средневековой Руси, эти авторы осуществляют анализ исторических источников для того, чтобы выявить специфические особенности этого творчества, и это становится довольно существенным фактором для исследования антропологических основ русской религиозной философии различных исторических периодов.

Принимая во внимание то идейно-теоретическое значение, которое в процессе генезиса русской религиозной философии получило христианско-православное богословие, необходимо отметить те научные работы, в которых осуществляется анализ специфики богословского метода, сущность некоторых догматов, современное состояние и перспективы развития богословской мысли¹⁵. Более того, само понятие религиозной философии

¹⁴ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси XI-XVI вв. - Л.: 1987.; Мильков В.В. Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI-XV вв. Автореферат диссертации...д.ф.н. - М.: 2000.; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. - СПб.: 1996. - 572 с.; Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-XII вв. - Киев. - 1988.; Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. - М.: 1997.; Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков: Учебное пособие. - М.: Изд-во МГУ. - 1990. - 288 с.; Перевезенцев С.В. Русская религиозно-философская мысль X-XVII вв. Основные идеи и тенденции развития. - М.: 1999.; Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли /под ред. М.Н.Громова, В.В.Милькова. - М.: 2000.; Чумакова Т.С. Образ человека в культуре Древней Руси. - СПб.: Изд-во СПб. Философского общества. - 2001.; Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийские традиции. - Екатеринбург: 1999.; Абрамов А.И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья//Вестник РУДН. - Серия «Философия». - М.: Изд-во РУДН. - 1997.

¹⁵ Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. - М.: 2002. -189 с.; Иеромонах Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады. - М.: 1999. - 426 с.; Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие: обзор вероучений господствующей церкви. - М.: 1990.; Бронзов А.А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия//Христианские чтения. (1901 - 1902 гг.). - СПб.: 1902.; Введенский А.И. К вопросу о методологической форме православной догматики//Богословский Вестник. - Апрель. - 1914.; Барсов Н.И. Новый метод в богословии// Исторические, критические и политические статьи. - СПб.: 1879.; Булгаков С.Н. На путях догмы//Путь. - Кн. 37. - 1932.; Карташов А.В. Русское христианство//Путь. - № 51. - 1936.; Вышеславцев Б. Наука о чудесах//Путь. - Кн.1. - М.: 1992.; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви//Мистическое богословие. - Киев: 1991.; Лосский В.Н. Вера и богословие//Спор о Софии. - М.: 1996.;

становится сегодня предметом дискуссии по поводу соотношения в рамках религиозно-философской системы философского и богословского элементов.¹⁶

Среди исследований, в которых анализируется генезис антропологических идей русской религиозной философии, встречаются сочинения тех отечественных мыслителей первой половины XX века, которые являлись и авторами собственных религиозно-философских учений, и одновременно были известными историками философии. Наиболее фундаментальные исследования истории античной культуры, которые вскрывают и теоретические, и мировоззренческие предпосылки зарождения и развития восточно-христианского гнозиса, органично синтезирующего умозрение и откровение, а так же анализируют становление основополагающих идей антропологии целостности, принадлежат перу Г.Флоровского, Вл.Лосского, П.Минина, А.Мартынова¹⁷.

Существенный вклад в исследование проблемы о генетическом происхождении базовых идей антропологии целостности внесли наши

Кривошеин В. Православное духовное предание//Богословские труды 1952-1983 гг. - Н.Новгород: 1996.; Корнилов А.П. Учение о кенозисе на христианском Востоке в IV-VI веках и его влияние на монофизитское богословие. - Автореферат диссертации...к.ф.н. - СПб.: 2004.; Кудрявцев В.В. Богословско-догматические основания православия и их реализация в культурной практике. - Автореферат диссертации...к.ф.н. - Минск: 1993.; Флоровский Г. Догмат и история. - М.: 1998.; Шмеман А. Исторический путь православия. - Париж: 1985.; Куриков О.И. Философский анализ догматических структур вероучения современного православия. - Автореферат диссертации...д.ф.н.- М.: 1996. - 50 с.

¹⁶ На пути к Третьему тысячелетию: материалы Первого международного симпозиума, посвященного третьему тысячелетию христианства. - Новгород: 20-25 мая. - 1998.; Богословие и философия: аспекты диалога//Сборник докладов конференции. - 25.01.2001. - М.: 2001. - 24 с.

¹⁷ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики//Мистическое богословие. - Киев: 1991. - 392 с.; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра - 1999. - 260 с.; Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим//Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. - ч. 45. - 1810.

современники,¹⁸ рассматривая антропологическую проблематику в совокупности с проблемами онтологии и гносеологии.

Активизируется интерес к проблеме соотношения веры и разума в процессе формирования целостного человека. Кроме работ, изучающих познавательный статус веры и рационального мышления как гносеологических категорий, за последние двадцать лет появились работы, которые выявляют специфику соотношения веры и разума в русской религиозной философии. Эти исследования характеризуются, как правило, хронологическим ограничением рамками конца XIX – первой половины XX вв., что исключает возможность проследить взаимодействие этих категорий в развитии.¹⁹ Также необходимо отметить, что в основе каждого из этих исследований находится тот или иной подход русских религиозных философов, которые либо отождествляли веру и разум²⁰, либо выдвигали на

¹⁸ Асмус В. Метафизика Аристотеля//Аристотель. Сочинения. В 4 тт. - Т.1. - М.: 1975.; Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. - М.: 1996.; Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 тт. – Т. 2. – 1994.; Клеман О. Богословие отцов Древней Церкви: тексты и комментарии. - М.: 1994.; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М.: 1979.; Нижников С.А. Древнегреческая метафизика классического периода. - М.: Изд-во Уникум-центр. – 1999.; Нижников С.А. Становление метафизического знания в античной культуре//История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания. - М.: Изд-во РГГУ. – 1996.; Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм. - М.: 1998.

¹⁹ Евлампиев И.И. Гностическая мировоззренческая парадигма и ее преломление в русской философии конца XIX – начала XX века // Россия и Гнозис. - Материалы конференции. - М.: 2001.; Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. - М.: Изд-во РУДН. - 2001. - 356 с.; Печурина О.А. Философское обоснование веры в православной духовно-академической традиции. 30-90-е годы XIX века. - Автореферат...к.ф.н. - СПб.: 1991.; Степанова Е.А. Проблема веры в европейской христианской традиции. - Автореферат...д.ф.н. – Екатеринбург: 1998.; Черношвитова И.А. Соотношение веры и знания в русской религиозной философии начала XX века: С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев. - Автореферат диссертации ...к.ф.н. – Белгород: 2006.

²⁰ Лопатин Л.М. Вл. Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой//Миросозерцание В.С.Соловьева. - Т.2. - М.: 1995.; Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. - Ч.1. - Область умозрительных вопросов. - М.: 1911. - 435 с.; Лосский Н.О. Преемники Вл. Соловьева//Путь. - Кн.1. - М.: 1992.; Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии//Православный собеседник. - № 5. – 1913.; Трубецкой С.Н. Основания идеализма. Сочинения. - М.: 1994.; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева.- Т.1. - М.: 1995.; Трубецкой Е.Н. В.С.Соловьев и Л.М.Лопатин//Миросозерцание В.С.Соловьева. - Т.2. - М.: 1995.; Трубецкой Е.Н. Воспоминания. - София: 1921.; Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. - М.: Изд-во Республика. - 1994.

первый план их антиномизм. Это не позволяет во всей полноте сформулировать идею единства веры и разума, закономерно вбирающую в себя антиномическое содержание.²¹ И, тем не менее, данная гносеолого-антропологическая дилемма не утрачивает своей актуальности, становясь объектом дискуссии по вопросам разграничения религиозного и научного познания²².

Последние двадцать лет отечественная историко-философская наука демонстрирует растущий интерес к вопросам религиозно-философской антропологии. Однако базовая для отечественной антропологии идея христоцентризма, исходящая из центральности личности Христа как в природном мире, так и в онтологическом основании бытия – часто терминологически не выражена, а раскрывается посредством анализа своих отдельных сторон, а именно - идеи онтологического единства духа, души и тела, а так же идей свободы и синергии²³.

Так отдельные аспекты онтологической целостности человека находят освещение в исследованиях, посвященных коллизиям религиозного взгляда на бессмертие души и естественнонаучного взгляда на душу как функцию тела. В таких исследованиях русская религиозно-философская мысль рассмотрена фрагментарно.²⁴ Некоторые исследования содержат анализ противоречивого соотношения души и тела в контексте древнерусской

²¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Изд-во Республика. - 1994.-415 с.; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М.: 1992.; Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. - М.: Изд-во Аграф. - 1998. - 432 с.; Шестов Л.И. Умозрение и откровение. - Париж: 1964.

²² Шахов М. Реализм как общая основа религиозного и научного знания; Левин Г. Методологические принципы диалога материалистов с верующими//Вопросы философии. - №10. - М.: 2008.

²³ Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии: Автореферат диссертации ... д. ф. н. – Волгоград. – 1997.

²⁴ Гребнев И.В. Концепт взаимосвязи духовности и телесности в философии и культуре. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Чебоксары: 2009.; Круткин В. Л. Онтология человеческой телесности. - Автореферат дис. ... д. ф. н. – Екатеринбург: 1994.; Мареева Е.В. Душа как объект философской рефлексии: историко-философский анализ. - Автореферат диссертации...д.ф.н. - М.: - 2003.

культурной традиции,²⁵ другие посвящены анализу проблемы телесности и ее истоков в отечественной философской традиции конца XIX – первой половины XX века.²⁶ Весьма оригинальны работы, рассматривающие проблему телесности сквозь призму проблем пола.²⁷ Онтологическая целостность человека рассматривается так же и с позиций акцентированного внимания к проблеме духовности в русской философии, с позиций раскрытия ее метафизической сущности и парадоксальности.²⁸

Идея свободы как нравственная основа отечественной религиозной философии представлена в современных историко-философских исследованиях фрагментарно. В основном речь идет об анализе концепций свободы воли некоторых представителей религиозной философии Серебряного века, а так же об анализе ими категории свободы.²⁹ Это же можно утверждать и по отношению к степени исследованности идеи синергии, часто пребывающей в состоянии терминологической

²⁵ Чумакова Т.В. Душа и тело в контексте древнерусской культуры//Философский век. Альманах. Вып. 14. - История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. - СПб.: 2001.

²⁶ Климков О.С. Проблема телесности в антропологии исихазма//Новые идеи в философии. – Вып. 7. - Пермь: 1998. – С. 176-178; Маслов Р.В. Проблема телесности в русской философской традиции (П.Флоренский, С.Франк, В.Розанов, Н.Бердяев, И.Ильин, В.Соловьев)//Известия Саратовского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». - Вып. S. - Т. 6. - 2006.; Иванов А.А. Телесность в структуре культурных универсалий аполлонийского и дионисийского: на материале культуры русской творческой интеллигенции начала XX века. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2005.; Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблеме тела в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. - Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2006.

²⁷ Черный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А.Бердяева. - М.: Изд-во Наука. - 2004. - 132 с.

²⁸ Гуляев А.А. Проблема духовности в русской религиозной философии. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Пермь: 1997.; Пинчук В.Ю. Метафизическая психология в русской духовно-академическом теизме XIX века. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Уссурийск: 2003.

²⁹ Джамулаев А.А. Проблема свободы воли в философии Н.О.Лосского. - Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2004.; Пименов В.Ю. Эволюция концепции свободы воли в религиозно-экзистенциальной философии Льва Шестова. - Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2002.; Цыганков Д.А. Категория свободы в русской религиозной философии первой половины XX века. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Новосибирск: 1999.

несформулированности, но при этом «растворенной» в историко-философских исследованиях творчества отдельных отечественных философов.³⁰

Повышенный интерес к изучению идеи синергии звучит в темах конференций и семинаров.³¹

Степень изученности темы позволяет сделать заключение, что, несмотря на обилие литературы, посвященной анализу отдельных сторон отечественной религиозно-философской антропологии, исследование ее антропологических оснований как целостного явления и характерной для него идейно-теоретической преемственностью не проводилось. Этот факт в совокупности с обоснованием актуальности заявленной проблемы делает правомерным проведение данного исследования.

Объект исследования – творческое наследие русских религиозных философов первой половины XX века.

Предмет исследования – идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века.

Цель исследования – осуществить историко-философский анализ процесса становления и развития идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века.

Достижение поставленной цели требует решения следующих **задач**:

- Выявить содержательные элементы идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века и осуществить историко-философский анализ ее идейных истоков, как в зарубежной, так и в отечественной философской культуре.

³⁰ Кулешова И.В. Философия творчества А.И.Ильина. Автореферат диссертации...к.ф.н. - М.: 2006.; Сабиров В.Ш. Сотериологическое предназначение и смысл русской религиозной философии. - Автореферат диссертации...к.ф.н. – Пермь: 1996.; Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия//Научный сборник под общей редакцией С.С.Хоружего. - М.: 1995.

³¹ Синергийная антропология в контексте русской религиозной философии//Стенограмма заседания методологического семинара «Русская мысль» в РХГА. - 21.12.2007.

- Осуществить историко-философский анализ базового для отечественной антропологии триединства «дух-душа-тело» как онтологической основы целостного человека. Обосновать позитивное отношение к телесности со стороны русских религиозных философов, которое отразилось в концепциях обожения как преобразования не только душевной, но и телесной сторон человека.

- Исследовать процесс развития идеи единства веры и разума как гносеологической основы целостного человека.

- Проанализировать интерпретацию отечественными религиозными мыслителями христианской идеи свободы как нравственного условия антропологической целостности в ее противоречивых отношениях с учениями о детерминизме.

- Осмыслить понимание русскими философами синергии как органичного синтеза объективных и субъективных сторон обожения.

Методологические и теоретические основы исследования.

Диссертационное исследование осуществлено с учетом базовых принципов историко-философского анализа – принципа историзма, который позволяет получить достоверную научную оценку рассматриваемых явлений только в том случае, если их анализ осуществляется в контексте конкретной эпохи и конкретной теоретической системы; принципа идейно-теоретической преемственности, который позволяет анализировать процесс развития идеи целостного человека в отечественной религиозной философии как хронологически, идейно и теоретически целостное явление, то есть как согласованную, последовательную связь между разными эпохами и этапами теоретического развития религиозно-философской мысли; принципа конкретности, который позволяет преломить антропологические идеи разных этапов русской религиозно-философской мысли через творчество отдельных философских персоналий.

Последний принцип позволил определить источниковую базу исследования, в основе которой находятся философские сочинения разных эпох: Платона, Аристотеля, Василия Великого, Дионисия-Ареопагита, Григория Богослова, Григория Нисского, Г.С.Сковороды, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, В.С.Соловьева, С.Л.Франка, Н.О.Лосского, С.Н. и Е.Н.Трубецких, П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, А.Ф.Лосева.

На принципиальной базе историко-философского исследования сформировался и круг соответствующих ей методов. В исследовании использованы следующие методы: - метод сравнительного философского анализа, который оказался ценным при сопоставлении антропологических позиций философии и богословия, различных религиозно-философских идей, традиций, концепций, рожденных в разные исторические эпохи; - метод историко-философской реконструкции, который включает в себя как процедуру первичного исследования, связанную с анализом источников, так и вторичное исследование как анализ разнообразной литературы; - метод интерпретации, позволяющий осуществить историко-философскую реконструкцию различных антропологических концепций; - метод синтеза как возможность соединения интерпретированного и реконструированного материала на новом качественном уровне.

Важно отметить, что исследование идеи целостного человека в русской религиозной философии именно в рамках онтологии, гносеологии и этики в наибольшей степени отражает ее антиномический характер, являющийся следствием столкновения двух традиций - европейской рационалистической и восточно-христианской мистической, что на зрелом этапе XIX – XX веков наиболее явно проявляется в столкновении традиций всеединства и православного энергетизма.

Теоретические основы диссертационного исследования формировались с учетом результатов исследований таких специалистов в области истории русской религиозной философии как Е.В.Алёхина, Я.В.Бондарева,

Б.В.Емельянов, В.В.Зеньковский, И.П.Гайдено, Г.М.Джагарова, О.Б.Ионайтис, В.А.Кувакин, В.Л.Курабцев, И.И.Семаева, В.Ш.Сабилов, С.С.Хоружий, Л.Е.Шапошников.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, шести параграфов, заключения и списка литературы.

Научная новизна диссертационного исследования.

1. В диссертации представлена историко-философская ретроспекция содержательных элементов идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века: онтологического триединства «дух-душа-тело», основанного на христоцентрическом понимании человека; идеи единства веры и разума, содержащейся в восточно-христианском гносисе как единстве откровения и умознания; идеи свободы воли как нравственной антропологической основы; идеи синергии как средства преобразования человеческого бытия.

2. Осуществлен историко-философский анализ триединства «дух-душа-тело» как онтологической основы целостного человека, осмыслено позитивное отношение к телесности со стороны русских религиозных философов первой половины XX века, что отразилось в концепциях обожения как преобразования не только души, но и тела.

3. Выявлено генетическое родство традиционной для русской религиозной философии идеи единства веры и разума как гносеологической основы целостного человека с традицией восточно-христианского гносиса. Осмыслены разные подходы к философскому обоснованию и развитию этой идеи в русской философии первой половины XX века.

4. Проанализирована рецепция русскими религиозными мыслителями христианской трактовки свободы как нравственного условия антропологической целостности в ее противоречивых отношениях с учениями о детерминизме.

5. Рассмотрены подходы русской философии первой половины XX века к трактовке идеи синергии как соединения объективных и субъективных сторон обожения. Проанализированы понятия, идеи, учения, на основе которых в отечественной философии раскрывались разные стороны идеи синергии (богочеловечество, творчество, соборность, энергетизм, андрогинизм, свобода, всеединство).

Теоретическое и практическое значение работы.

Основное значение данного исследования состоит в том, что оно является одним из немногочисленных опытов выявления и анализа идеи целостного человека в русской религиозной философии, осуществленных в историко-философской ретроспективе не только начала XX века, но и всего «христианского» периода отечественной культуры. Обоснование идейно-теоретической преемственности античного, средневекового и более поздних этапов как зарубежной, так и отечественной философской и философско-богословской мысли дает возможность увидеть в противоречивой диалектике развития отечественной философской антропологии единый процесс, имеющий главную цель – построение антропологической модели на религиозно-православной основе.

Исследование антропологической стороны отечественной религиозно-философской культуры значительно расширяет теоретическую базу для последующего развития религиозно-философской традиции, а выводы, сделанные в результате анализа онтологических, гносеологических и этических оснований целостного человека, возможно, помогут в дальнейшей разработке модели гармонически развитой личности.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. К содержательным элементам идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века относятся: онтологическое триединство «дух-душа-тело», основанное на христоцентрическом понимании человека; идея единства веры и разума,

содержащаяся в восточно-христианском гносисе как единстве откровения и умознания; идея свободы воли как нравственная антропологическая основа; идея синергии как средство преобразования человеческого бытия. Становление и развитие этих идей берет свое начало в дохристианской эпохе, зарождаясь в недрах античной философии, продолжается в богословско-философских обоснованиях на Вселенских соборах и в святоотеческих сочинениях. Противоречивость в отношениях античных истоков и восточно-христианской культуры предопределила неоднозначную рецепцию этих идей русской религиозной философией первой половины XX века.

2. Онтологическое триединство «дух-душа-тело», являясь основанием христианской антропологии целостности, в русской религиозной философии первой половины XX века раскрывалось в представлениях о человеке как едином организме, который в целостности участвует в религиозной жизни, а позитивное отношение к телесности позволило отечественным мыслителям создать концепции обожения как преобразования не только души, но и тела.

3. Идея единства веры и разума как гносеологическая составляющая идеи целостного человека в русской религиозной философии является генетическим наследием восточно-христианского гносиса и представляет собой обоснование необходимости гармоничного сочетания веры с рациональным мышлением как единственно возможного пути к истинному знанию. Принимая во внимание гносеологические ориентиры святоотеческой культуры, русской средневековой философско-богословской мысли и славянофилов, отечественная религиозная философия пыталась оптимально соотнести веру и разум, предлагая разные подходы к философскому обоснованию этого соотношения.

4. Русская религиозная философия первой половины XX века, ориентируясь на христианскую антропологию и определяя человека как «образ» и «подобие» Бога, как проекцию божественной Личности, трактует

идею свободы как возможность выбора в стремлении человека к обожению, и, следовательно, как нравственную основу целостной личности.

5. Синергичный процесс как условие реализации целостности человека представляет собой сотрудничество человеческой свободы и божественной благодати и выражено в соединении объективной, то есть божественной, стороны обожения, и стороны субъективной, обеспечиваемой человеком. Субъективная сторона обожения определялась в отечественной философии начала XX века как реализация творческих способностей, как направленность свободы воли к добру, как жертвенность в любви, как стремление к соединению с Богом в познании.

Апробация результатов исследования. Основное содержание и результаты данного исследования изложены автором в научных публикациях и докладах на научных конференциях МГОУ с 2012 по 2016 гг.; в участии автора в разработке программы аспирантского курса по истории философии.

Глава 1. Генезис идеи целостного человека.

В осмыслении оснований русской религиозно-философской антропологии, путей и условий ее становления и развития необходимо исходить из тех задач, которые ставили перед собой русские религиозные мыслители. Характер этих задач определялся незыблемостью веры, которая лежала в основе русской религиозной философии и отличался, с одной стороны, понятийным выражением того, что может открыться лишь созерцанию веры, т.е. Богопознанием, и с другой, раскрытием и осмыслением содержания самого веросознания. Решение этих задач подвигало к развитию «христианской философии» (по выражению В.В.Зеньковского), отличавшейся от догматики своей ориентацией не только на данные Откровения, но на «всю совокупность интуиций, рождающихся из глубин веросознания»³². Однако прежде чем начать анализ генезиса проблемы антропологической целостности в русской религиозной философии, необходимо дать определение содержания самого понятия «генезис», что с необходимостью объяснит понимание автором того или иного идейного источника, на совокупной основе которых сформировалась христианская культура вообще, и отечественная религиозно-философская антропология, в частности.

Понятие генезис (от греч. *génesis*) традиционно трактуется как возникновение, происхождение, история зарождения того или иного процесса или явления. Неудивительно, что именно так названа Книга Бытия (в греческом переводе), книга первая Моисея, в которой повествуется о возникновении мира. Вместе с тем, генезис означает не только зарождение, но и дальнейший процесс развития, приводящий к определённому состоянию, явлению или виду. Основываясь на двух базовых составляющих дефиниции «генезис», а именно – «возникновение» и «развитие», сквозь призму которых

³² Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х тт. т.2,ч.1, М.,1991, с. 102.

мы рассматриваем определенное состояние изучаемого объекта, можно сделать вывод, что генезис проблемы антропологической целостности русской религиозной философии представляет собой как анализ процесса ее зарождения, так и развития этой проблемы до момента ее восприятия и осмысления русской философской культурой на одном из недавних ее этапов – в первой половине XX века.

Нелишним будет остановиться на краткой характеристике этапов религиозно-философского осмысления данной проблемы в русской философской культуре.

Первый - средневековый этап (XI – XVII вв.), который демонстрирует восприятие и осмысление уже готовых христианских догматических положений в области антропологии, представляет собой первый опыт их интерпретации в рамках отечественной культуры, который ориентировался на запросы формирующейся государственной системы. Для данного этапа характерны прочная взаимосвязь философии и религии, не разработанность соответствующего понятийного аппарата на русском (славянском) языке, образная интерпретация переводных греческих философских и богословских текстов, учительство и назидательность книжного дела, доминирование антропологической и историософской проблематики над онтологией и гносеологией.

Второй этап развития проблемы антропологической целостности относится к эпохе XVIII века и характеризуется стремлением к размежеванию философского и богословского знания, результатом чего стало развитие в антропологии мистической традиции в различных ее вариациях. На почве мистицизма в этот период получил развитие пантеизм, растворяющий в природе божественное начало, что лишало человека перспективы обожения, хотя, как известно, данные мистические традиции зачастую ассоциировали себя с христианством.

Третий этап – первая половина XIX века – демонстрирует осознание национальной русской философской традиции как «иного» по отношению к западной философской традиции и ставит задачу для всего религиозно-философского творчества - трансформировать православно-религиозный опыт в философскую систему. Философско-богословские изыскания славянофилов, находившиеся на острие религиозно-философского творчества данного этапа, добавили конкретику в религиозно-философский понятийный аппарат на почве критики «отвлеченных начал», характерных для западноевропейской рационалистической мысли. Идеи соборности и церковности, идея «верующего разума» как проявление целостности, как бытия, познания, так и личности легли в основание более позднего учения о всеединстве.

Четвертый этап - вторая половина XIX века, характеризуется развитием философского учения о всеединстве, которое к концу века синтезируется с учением о православном энергетизме. Воспринимаемое значительной частью русских религиозных философов как эталон философской системы, базирующейся на «конкретных началах», учение о всеединстве, тем не менее, тяготело к пантеизму и имело спекулятивный характер, что не могло не сказаться и на изысканиях в области антропологии.

Пятый этап – первая половина XX века – характеризуется более критичным отношением к философской традиции всеединства. Однако эта традиция не только не исключена из философского творчества этого периода, но и продолжает преобладать, несмотря на происходящий синтез с учением о православном энергетизме, в основе которого находится онтология совершенно другого типа (не субстанциальная, а энергийно-коммуникативная) и укорененная в философии исихазма. В результате данного синтеза рождаются концепции «энергетического символизма», «энергетического всеединства» и т.д. Между тем революционные события 1917 года, последующая за ними вынужденная эмиграция, отсутствие связи

с отечественной почвой свели на нет многие фундаментальные философские поиски русских религиозных мыслителей, отложив проблему трансформации православного опыта в философскую систему на неопределенное время.

Современный этап – конец 80-х годов XX – начало XXI вв. – характеризуется возрождением национальной философской традиции, которая, вбирая в себя философские понятия конца XX века, становится созвучной переходному периоду в российской истории. Философская традиция православного энергетизма обращает на себя всё больше внимания современных исследователей не только как философское осмысление православной культуры, но обнаруживает связь с современными энергоинформационными концепциями.

1.1. Становление идеи целостного человека в зарубежной философской мысли.

Говоря о такой черте русской религиозной философии как онтологизм, о зависимости всей философской структуры и традиции от онтологии, все же необходимо подчеркнуть и такую важную черту русской религиозной философии как антропоцентризм, рельефное подчеркивание темы о человеке, «его судьбах и путях, о смысле и целях истории».³³ Антропоцентризм определяет и этическую проблематику русской философии, выраженную в «панморализме», и ее эстетическую направленность, венчаемую своеобразным «эстетизмом» отечественной религиозно-философской мысли; и социальную проблематику, и обостренное внимание к историософским проблемам, к фундаментальному вопросу о смысле и конце человеческой

³³ Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х тт. - Т.1, ч.1 – Ленинград: 1991. - с. 17.

истории, что выдвигает на первый план профетизм и историзм отечественной мысли.

Антропоцентризмом пронизана вся философия Г.С. Сковороды, призывавшего к познанию мира и Бога путем самопознания; антропоцентрическая идея лежит в основе учения о Богочеловечестве у Вл. Соловьева; его демонстрируют персоналистические философские системы Н.О. Лосского, Л.М. Лопатина, В.И. Несмелова, и Н.А. Бердяева; антропоцентризмом пропитана и концепция «симфонической личности» Л.П. Карсавина, на нем основан анализ понятий «лика» - «лица» - «личины» П.А. Флоренского, и понятие «христософийности» С.Н. Булгакова.

Невзирая на разницу в подходах к трактовке проблемы человека, отечественные религиозные мыслители в своем антропоцентризме основывались на основной для христианско-православной антропологии идее – *идеи христоцентризма*, понимаемой как осознание человеческой личности через личность Христа. Именно христоцентризм становится основанием антропологии целостности, столь активно развиваемой отечественными философами и богословами.

Парадокс, заключенный в самой перспективе познания сущности человека через познание непознаваемого Бога, разрешается содержанием основных положений идеи христоцентризма: реальное обожение человека как онтологического триединства духа, души и тела; центральное положение человека в структуре природного мира, которое обосновывается его состоянием образа и подобия Богу и проявляется в наличии творческих способностей; важнейшая роль телесности в творческом процессе, которая выражается в активном участии в преобразовании всего материального мира; сердце человека как центр и духа, и тела, в котором может твориться умная молитва и в котором возможно соединение двух реальностей –

божественной и человеческой.³⁴ Перечисленные положения можно выразить в двух аспектах: в аспекте образа и подобия Божьего в человеке и в аспекте боговоплощения, раскрывающего его содержание.

Исходя из христологического догмата, содержание понятий «образ» и «подобие» становится более понятным в трактовке человека как личности в ее интимных взаимодействиях с личностным Богом. Следовательно, открывается возможность персонализировать весь природный мир, раскрыть в нем через человека личностный, ипостасный смысл. Человек обретает мессианское значение как объединитель двух реальностей – Бога и космоса – посредством дарованной ему Богом благодати. Именно в человеке природа как модус человеческой телесности имеет возможность получить благодать, поскольку не только душевная, но и телесная его сторона создана, по систематическому богословскому учению, по образу Бога.

Вместе с тем, русская философия рассматривает целостность человека и через призму гносеологии как *единство веры и разума*. Критикуя как европейский рационализм, так и эмпиризм, которые рассекают познание на отделенные друг от друга области веры и разума, и обретают, в свою очередь, выражение в богословии и философии, откровении и умозрении, отечественные мыслители усматривали в органическом синтезе этих областей единственно верный путь к истине и гармонии. Речь идет о «гносисе» («ведении») - понятии, употребляемом еще в святоотеческую эпоху и обозначающем единство мистического откровения и умозрения в Богопознании.

Православно-христианская антропология основывается на тезисе, согласно которому Бог, создавая человека свободным, ставил перед ним главную задачу – обожение, т.е. задачу становления по благодати тем, чем Бог является по своей природе, так как лишь свободный «порыв любви»

³⁴ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - с. 143.

предполагает подобное соединение. Такая свобода происходит от Бога: как говорит В.Н.Лосский, свободу можно считать печатью нашей причастности Божеству, совершеннейшим созданием Бога, шедевром творца.³⁵

Иначе говоря, *свобода*, включенная в сферу христоцентрической антропологии целостности, приобретает статус ее базовой идеи и неизбежно влечет за собой проблему воли, потому что именно по причине устремленности навстречу друг другу двух волей – божественной и человеческой – образ может стать подобием. Соединение воедино двух волей заключается в содержании *идеи синергии*, которая отстаивается восточно-христианской традицией в идейном противостоянии с западной, берущей начало в философско-богословских трактатах святого Августина, утверждавшего, что человеку подвластно достижение спасения собственными силами лишь в сотрудничестве с Богом (для большей действенности божественной помощи или «необоримой благодати»).

Идея синергии, таким образом, отражает сущность взаимоотношений Бога и мира, точнее – человеческой свободы и божественной благодати. Однако учитывая тот факт, что «природную» божественность человека, наличие в нем образа Бога были искажены в акте грехопадения, то отход человека от Бога и человека от человека оказался неотвратимым. Как результат грехопадения – состояние человека, оказавшегося не в состоянии реализовать свое истинное призвание.³⁶ Но, несмотря на вышесказанное, православно-христианская традиция пронизана оптимизмом, исходящим именно из христоцентрической идеи. Природный мир, который из-за человеческого греха покорился хаосу и смерти, тем не менее, ждет от него своего спасения, и именно поэтому нерешенная задача ветхозаветного Адама может быть решена новозаветным Христом, готовым вернуть человеку возможность исполнить свою миссию. Богочеловек готов снова открыть

³⁵ Лосский Вл. Догматическое богословие.// Мистическое богословие. – Киев: 1991. - С. 299.

³⁶ Там же, С. 301

человеку дорогу к обожению, к гармоничному воссоединению Бога и природного мира, которое становится смыслом антропологии христианства. Иными словами, для того чтобы человек после совершенного грехопадения мог стать Богом, «надо было Богу стать человеком».³⁷

Исходя из «Догматического богословия» Вл.Лосского, личность Христа на пути обожения ожидает преодоление раздробленности материального мира: через рождение от Девы Марии ему предстоит преодолеть разделенность полов, через смерть на кресте – раздробленность природного мира и небесного рая, через воскресение – разделенность небесной и земной сфер, а воцарившись рядом с Творцом, он приводит человека в божественную троичность путем его обожения.

Таким образом, в христологии отечественные мыслители находили основу для решения антропологических проблем: идея христоцентризма, основанная на единстве природ - божественной и человеческой - в личности Христа, синтезирует его со способностью обожения человека посредством личности Христа. Такое единство и совершаемое через него обожение человеческой природы находится в основании личного опыта богообщения, который захватывает человека в гармоничном единстве духа, души и тела. Такое онтологическое единство заключено в основной идее *антропологии целостности*, а именно – в возможности обожения не только души, но и тела.

Необходимо заметить, что идея христоцентризма просматривается не только в перспективах обновления метафизических основ человека после боговоплощения, но и в индивидуальном содержании каждого человека, которое по своей сущности христоцентрично: «Христос пребывает в каждой душе, не подавляя ее, не ослабляя ее своеобразия».³⁸ Поэтому в обожении участвует не природный, «родовой», абстрактный человек, а личность,

³⁷ Там же.

³⁸ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Канон. – 1997. - С. 141.

посредством которой и может осуществиться преобразование мира, являющееся целью и призванием человека. Эту часть христианского вероучения В.В. Зеньковский определил как христоцентрическую индивидуальность: в каждом содержится образ Божий «по-своему», и в любой точке бытия, в любой индивидуальности, вовлеченной в причинные отношения с миром как целым, осуществляется «встреча» Творца с его творением.

Христоцентрический подход, таким образом, становится основой, краеугольным камнем антропологии целостности, раскрывающейся через идеи душевно-телесной целостности, свободы и синергии. Христоцентризм получил серьезное осмысление в русской религиозной философии, послужив не только как основа для становления антропологии целостности, но и как фундамент в процессе формирования позитивной историософии. Он способствовал привнесению элемента сакральности в разные сферы человеческой деятельности, при котором обожение представляется реальным уже в природном бытии и реально присущим ему. Имея в виду значимость христоцентрического подхода для формирования антропологии целостности в русской религиозно-философской традиции и православно-христианской культуре, закономерно ставится задача выявления его идейно-теоретических истоков, философской базы его генезиса.

Такие идейно-теоретические истоки можно обнаружить в святоотеческой традиции, парадоксально формировавшейся как на основе, так и в полемике с античностью. Сложности взаимоотношений святоотеческой мысли с античной философией справедливо отражены в суждении современного исследователя о том, что христианство всегда было к ней обращено, поскольку формировалось и утверждалось, то приближаясь, то отталкиваясь от своего самого мощного философского источника. Глубина античной философской культуры вдохновляла христианскую

философскую мысль, так как требовала достойного по своему содержательному уровню реагирования.³⁹

Античная философия изначально формирует фундаментальные антропологические понятия «души» и «тела», пытается анализировать их антиномические отношения. Значимым этапом формирования представлений о них стала философия Платона. Отстаивая гармонию, как внутреннего мира человека, так и общества и космоса, рассматривая ее как постоянную и неизменную идеальную заданность, Платон не усматривал этой гармонии в душевно-телесной структуре человека, видя лишь ее непримиримое дуалистическое содержание. Только боги удостоены соединения тела и души «на вечные времена», писал он в «Федре», люди же довольствуются постоянным перевоплощением души, никогда не остающейся бестелесной, в разные тела. Телесная оболочка при этом изображается Платоном темницей души, и лишь освобождение из этой темницы, «очищение» приведет к постижению истины, поскольку очищение заключается в как можно более тщательном отрешении души от тела и жизни, по возможности, в отрешенном и уединенном состоянии, в освобождении от телесности, «как от оков», пишет Платон в «Федоне».⁴⁰

Душевно-телесные коллизии Платон трактует не только в онтологическом ключе, но и в гносеологическом, т.е. в той степени, в которой душа и тело причастны к истине: освобождаясь от тела, душа уже есть «чистая сущность», постигающая истину; тело же – «нечистое» и ему недозволено касаться «чистого», т.е. истины. (Как известно, уже в XX веке С.Н.Булгаков осуществил стилизацию философии Платона, увидев в аскетической трактовке тела Платоном не его метафизическое осуждение, а стремление к практическому, религиозному аскетизму с целью достижения победы духа, просветляющей тело).

³⁹ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С.128.

⁴⁰ Платон. Собр. соч. в 4-х тт. - Т. 2.- М.: 1993. - С. 18.

Еще в одном своем диалоге («Тимей») Платон изображает душу в качестве повелительницы тела и усматривает в антропологической целостности совокупность божественных «семян» души и смертных тел, которых изваяли боги. Но, невзирая на всю расплывчатость представлений Платона о душе, на мифо-символическую форму их выражения, все же можно констатировать их существенное влияние на последующие антропологические изыскания неоплатоников и гностиков.

И уже у Аристотеля вполне рельефно выступают признаки восприятия человека как целого в единстве души как «первой сущности», как «причины бытия живого существа», и тела, синонима материи. Но здесь антропология становится калькой метафизики формы: душа, т.е. форма становится сущностью человека, «сутью бытия такого-то тела», его энтелехией как фактической осуществленности. Душа и тело неотделимы друг от друга, однако в целостную антропологическую структуру античный философ вводит категорию «ума», присвоив ей не только антропологические, но и гносеологические качества. С точки зрения античного мыслителя, ничто не может помешать некоторым частям души быть отделимыми от тела, что философ и называет «умом» или «способностью к умозрению».⁴¹

Ум вбирает характеристики Перводвигателя, поскольку он пребывает отдельно, ни с чем не смешиваясь, т.е. является трансцендентным, и, мысля вечное, он вечен и сам. Ум становится чистой способностью умозрения, тождественной со своим предметом, каковым является вечный и неподвижный Перводвигатель. И поскольку Перводвигатель есть форма форм для природы (космоса), постольку и ум есть форма формы человеческого существа, если под обычной формой понимается душа. Очевидно, что Аристотель развивал свои мысли в направлении духовной антропологии, в основе которой лежит представление о душе как потусторонней, т.е. трансцендентной сущности, и именно последнее

⁴¹ Аристотель. Соч. в 4-х тт. - М.: 1976-1984. - 413а5-в25.

положение отличает античную культуру от культуры христианской, признающей как трансцендентную всеблагую абсолютную Личность, так и сотворенную Ею неповторимую человеческую личность .

Античная мысль остановилась на пороге этих персоналистических понятий, подготовив и выносив их в лоне своей философии, но и при этом оказалась несостоятельной в их окончательном оформлении, поскольку не была знакома с идеями трансцендентности и креационизма. По этой причине античность не знала понятия личности, понимаемой христианством как онтологическое единство духа, души и тела, в котором присутствует онтологическое согласие как с существованием других личностей, так и с существованием Абсолюта как личности, и при котором космический мир признаётся уникальным и неповторимым творением.⁴² Ведь даже у неоплатоников, разработавших понятие Первоединого, не было представления о нем как об абсолютной личности. Первоединое было безымянным и безгласным, «не кто-нибудь, но что-нибудь», по выражению А.Ф.Лосева, имело скорее арифметическую, обобщенно-числовую сущность, но никак не личностную.

Да и само понятие «Логос», введенное античностью, трактовалось скорее в логическом и натурфилософском плане, но никак не в личностном. Неслучайно неоплатонизм душу человека сопрягал не с Логосом, а с Мировой Душой в качестве ее частицы или модуса. П.А.Флоренский справедливо заметил, что если Бог отсутствует как Лицо, но при этом присутствует некое абстрактное «божественное», то не может состояться и лицо в человеке. И если отсутствует божественное творчество, то и человек не сможет творить.⁴³

В христианской культуре, исходящей из понятия бытия как трансценденции, по-новому представлен и сам человек в его сущностном

⁴² Там же, С. 299.

⁴³ Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий. - Из прошлого русской мысли. - М.: 1998. - С. 205.

выражении, а именно в виде трихотомической совокупности *тела* как материальной стороны, *души* как той части личности, в которой пребывают осознанные чувства и мысли, и *духа* как богоподобной и бессмертной сферы человека. Впрочем, к христоцентрической антропологии целостности, к пониманию человека как связи двух миров – трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого начал, христианские теоретики пришли не сразу.

Известно, что Ориген так же, как и античные авторы, изображал мир людей как художественно устроенную тюрьму, исправительное заведение, где содержатся в заключении все разумные твари. А в воскресении Христа он усматривал лишь воспитательную меру, необходимую для изображения пути к Богу загробевшим человеческим душам.⁴⁴ В таком понимании личность нарочито противопоставляется трансцендентному, а земная жизнь – божественной.

Кардинальные изменения можно наблюдать в восточно-христианской святоотеческой мысли, которая относилась к греческой философской традиции весьма неоднозначно – то полностью ее отторгая, то буквально следуя философским заветам античности. Так или иначе, роль античной мысли в становлении христианской антропологии целостности чрезвычайно велика, так В.Ф.Эрн метко сравнил христианский тип философствования с ростком, произрастающим из материнского семени.⁴⁵ Даже противопоставив себя античной традиции, идеологи христианства зачастую заимствовали ее понятийный аппарат, наделив его, правда, новым содержанием.

Принципиально новую трактовку человеческой сущности в учении о телесности предложил в IV веке св. Кирилл Иерусалимский: тело не является чем-то чуждым Богу и не является причиной греха, т.к. «грешит

⁴⁴ Ориген. О началах. - Христианство. - Т. 2. - М.: 1993. - С. 251.

⁴⁵ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 119.

душа посредством тела».⁴⁶ Напротив, вопреки Платону, он утверждал, что тело может стать таким же бессмертным, как и душа, его вполне может ожидать воскресение, преобразование и вечность. Это означает, что «телесный хитон» следует беречь и соблюдать чистым для Бога. Идея единства души и тела как центральная часть антропологии св. Кирилла просматривается в его сочинениях о таинствах крещения и причащения: человек делается христоносным, поскольку Тело и Кровь Христовы сообщены его организму, - пишет он. Кроме того, известны его взгляды по поводу синергии как взаимодействия двух волей: «Божье дело - дарование, твое же – хранение и соблюдение», «споспешествование благодати»,⁴⁷ что так же доказывает приверженность этого христианского мыслителя антропологии целостности.

Христоцентризм как проявление антропологии целостности стал основой и для антропологических изысканий епископа Кесарийского - св. Василия Великого. Человек для него представлялся единственным из всего живого существом, созданным Богом, в которое Он вложил часть своей благодати, для того, «чтобы человек по подобному познавал подобное».⁴⁸ Этот теоретик христианства под образом Божиим в человеке подразумевал соединенность души и ума, однако тело у него, как и в античности, было наделено сугубо отрицательными характеристиками и позиционировалось как «тягостное узилище» для души: тот, кто «поспешает к горней жизни» телесность становится тяжелейшим наказанием и испытанием.⁴⁹ И совсем в духе и Платона, и Оригена Василий Кесарийский рассматривал противоречивые отношения души и тела в русле гносеологии: «как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступать к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех

⁴⁶ Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра. - 1999. - С. 53.

⁴⁷ Там же, С. 56.

⁴⁸ Там же, С. 66.

⁴⁹ Там же, С. 67.

мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов».⁵⁰ Эта позиция укрепила у св. Василия убежденность в необходимости пребывать в аскетическом воздержании и строгих постах.

У другого теоретика христианства - св. Григория Богослова, философия которого в такой же степени проникнута платонизмом и, прежде всего, его натурфилософской коллизией души и тела, сверхприродного и природного, можно встретить подобные выражения о человеке как о «пагубном сопряжении души и тела», а «истинная жизнь» заключается в «умирании» для земного мира, который далек от полноты в богоподобии.⁵¹ Впрочем, ориентация на библейское учение, на христианскую догматику в области христологии и триадологии удерживали Григория Богослова в рамках христоцентрической антропологии, дающей шанс обожения как для тела, так и для духовной составляющей человека - ума: «Если будешь низко о себе думать, то напомню тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание, а потому вместе небесный и земной, созданный Бог, через Христовы страдания шествующий в нетленную славу».⁵² Отсюда и понимание аскетики Григорием Богословом как «очищения плоти», а не брезгливого «очищения *от* плоти», что представляет собой очевидную попытку философа преодолеть языческий эллинизм. Античную идею телесной темницы св. Григорий переформулировал в духе христианской амартологии и сотериологии: тело как божественное творение становится темницей для ума только в результате грехопадения, но перестает таковой быть в результате воплощения Христа.

В рамках христоцентрической антропологии целостности св. Григорий пришел к пониманию спасения человека как восстановлению божественного образа в человеке, к осознанию обожения как действительного соединения с Божеством, являющегося целью и смыслом человеческой жизни.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, С. 102.

⁵² Там же.

Актуализация этой цели и смысла становится возможной не столько по причине богообразности человека, сколько по причине человечества Бога, соединения или, выражаясь языком св. Григория, «срастворения» двух природ в личности Христа, когда божественное остаётся неизменным, но человеческое обожествляется. Процесс обожения трактуется при этом не как процесс превращения, «пресуществления» человеческой природы, но как «сопроникнутость» Божеством и всецелая причастность божественному.

Исходя из идеи целостности, христианский мыслитель приходит к выводу о неразделимом единстве человеческой природы, представляющей собой совокупность ума и тела подобно единству личности Христа, при котором нельзя приписывать ему исключительно человеческий облик, «кости и жилы», но необходимо соблюсти целостного человека и присоединить Божество.⁵³ Правда, уму философ отводит самое высокое место в душевной организации, фактически отождествляя его с духом.

Умная и чувственная природы человека «срастворяются» по божественному образу и у св. Григория Нисского. Более того, понятие «образа Божьего» как будто давало ему разгадку всего человеческого существования, так как представлялось мыслителю границей между природным миром и человеком. Он вдруг увидел в античной антропологической идее космичности человека («человек – микрокосм»), преломленной сквозь призму христианского вероучения, новый, смысл, именно - смысл понимания его как средоточия вселенной через признание человека как образа божьего. Впрочем, античное понятие «микрокосма», т.е. человека как малого мира, заключающего в себе все природные стихии, вызывало у Григория Нисского опасение отождествления человека со всем преходящим, бранным и невечным, каковым является природный мир. Он иронично замечает, что античные философы и не заметили, как наделили

⁵³ Там же, С.118.

человека признаками комаров и мышей.⁵⁴ Мыслитель задался целью обосновать более достойное предназначение человека, которое может реализоваться только на основе христианского понимания его как божественного образа, как «участника божьего блаженства», посредством которого все земные стихии получают участие в духовной жизни.

Мыслитель довольно подробно анализировал конкретное проявление этого образа. Он считал, что содержание божественного начала в человеке, определяющего его отличие от природы, заключается в его способности мыслить разумно, т.е. в уме, обозначаемом св. Григорием как «нус». Разумное начало органично сочетается у мыслителя с понятием свободы, вбирающим в себя как этическую, так и эстетическую характеристики: свобода, по причине своей несвязанности природой и имея внеприродное происхождение, есть возможность как быть прекрасным, так и способным «различать и судить». При этом нельзя не заметить, что в веке двадцатом Н.А.Бердяев выведет свободу не только из-под зависимости от природы, но и сделает ее независимой от божественной сущности, наделив ее онтологической самостоятельностью и, таким образом, решив проблему теодицеи.

Таким образом, основой понятия «образ Божий» св. Григорий Нисский считает нераздельное единство разума и свободы. В этом антропологическом двуединстве разум является органичным элементом иерархической триады «тело-душа-дух», становясь синонимом духа, как это было и у Григория Богослова, говорившего о мертвости тела без души и «скотстве» души без разума.⁵⁵ Иначе говоря, двуединство фактически становится основой целостного триединства посредством своей вовлеченности в сферу христоцентризма, исходящего из своего базового положения о тождественности плоти Христа остальному человечеству. В свою очередь

⁵⁴ Там же, С. 158.

⁵⁵ Там же, С. 169.

такое понимание христоцентризма неизбежно приводит к апологии антропоцентризма, к реабилитации человеческой природы и самой телесности, самой по себе не содержащей ничего порочного. Христианский философ и богослов, таким образом, на основе христоцентрической антропологии целостности выстроил свой вариант антропотеодицеи, объявив постыдным не само телесное начало в человеке, но порочные его страсти, так как «Бог рождается не в пороке каком, но в естестве человеческом»,⁵⁶ и, напротив, в самом «составе» человеческого мыслитель не обнаружил ничего, противоречащего добродетели.

Немаловажное значение в формировании христоцентрической антропологии имели тринитарные споры IV века о способе соединения в личности Христа двух природ - божественной и человеческой. Эти споры продемонстрировали как антропологический минимализм, выразившийся в самоуничижении человека, гнушении всем человеческим, так и антропологический максимализм, проявившийся в признании самостоятельности человеческой природы в личности Христа и ставший своеобразным гуманизмом IV века. Для этого периода характерна полемика представителей антропологического минимализма во главе с Аполлинарием, шедшего по пути монофизитства, и каппадокийских богословов, исходивших из библейского учения и отстаивавших положение о нераздельном, но и неслиянном соединении «двух естеств» в личности Христа, что само по себе имело существенное методологическое значение в утверждении идеи целостности в христианской антропологии.

Эпоха европейской патристики немало привнесла в понимание идеи целостного человека с гносеологических позиций, утверждая единство веры и разума как его первостепенное условие. Такое единение веры и разума, откровения и умознания находит воплощение, как было отмечено выше, в *христианском гносисе*, лежащего в основе восточно-православного

⁵⁶ Там же, С.168.

представления о познании человеком потустороннего начала или Абсолюта. Патристика выражала это единство в органичном единстве богословия, науки и философии, оставляя, правда, за богословием не только право находиться «над всем», но и быть единственной высшей инстанцией. Зародившись в апостольские времена, гносис как феномен целостного познания идейно обосновывался и в святоотеческой традиции.

Известны суждения Климента Александрийского о гносисе как неразрывном единстве веры и разума, как о нравственном совершенстве и истинном богословии. В то же время, настаивая на этом единстве, мыслитель пытался избежать крайностей, понимая гносис как высшую функцию человеческого духа и единственный способ стать ближе к Богу, как абстрагирующую деятельность человеческого мышления, проходящего путь постепенного отвлечения переходящего к наивысшему «упрощению», т.е. началу обожения.

Через умозрение гносис как бы «отвращает» человека от чувственного мира, делая его, по мысли Климента, почти бесплотным, «равноангельским», что придает личности гармонии и целостности. В сочетании умозрения с моральной природой гносиса обозначается проявляется и его телеологическая составляющая, наставляющая человека на путь добродетели и спасения. Дисциплинирующая функция разума в сочетании с молитвой, т.е. внутренней, непрестанной безмолвной беседой с Богом, становится определяющей в становлении «умной молитвы» мистиков-исихастов более позднего периода, а также основой для дальнейшего развития восточно-христианской теории познания в ее первоочередной ориентированности на антропологию целостности.

Бессмысленность отвлеченного разума, отрезанного от веры, понимали и ученики Климента Александрийского, один из которых - Ориген, увязывал истинную веру не только с деятельностью ума, но также сердца и воли. В этом смысле Ориген пошел дальше своего учителя, став основоположником

нравственно-практического подхода к пониманию целей познания, заменяя понятие «гносис» на «ведение», которое, сочетаясь с любовью к Богу, означало достижение высшей ступени духовной жизни человека – мистическое созерцание как общение с божественным началом без какого-либо посредничества и приобретение через него знания истины.

Антропологическая проблематика, ее основные идеи и положения стали основным направлением богословско-философских дискуссий и в V – VIII веках. Споры в области христологии в этот период на самом деле были нацелены на обоснование и решение проблемы антропологической: обсуждалась человеческая сущность Христа, степень его восприятия человеческой природы, что в конце концов не могло не привести к проблеме смысла жизни человека в отдельности и человечества в целом. Как справедливо заметил Г.В.Флоровский, христологическая тема становится главной для христианских авторов этой эпохи именно как тема о человеке.

Уже Макарий Египетский увидел в человеке нечто высшее на фоне всего тварного мира, которое возвышается не только над видимой природой, но и над самими ангельскими силами. Важно, что подход Макария к анализу антропологической проблематики на основе ангелологии станет характерным и для русской религиозно-философской традиции. Например, у С.Н.Булгаков рассматривал христоцентрическое содержание человека через анализ его статуса в творении: человек по своему состоянию ниже ангелов, но выше их по своей природе, по иерархической позиции в творении. Ангелология была неизменно связана у русского философа с антропологией, вопросы этого раздела фундаментального богословия имели для него столь существенное значение что, по его словам, их «не миновать в учении о человеке».⁵⁷

⁵⁷ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 128.

С.Н.Булгаков поставил человека выше ангелов, поскольку он в большей степени стяжал полноту божественного образа. Очевидно, философ взял за основу святоотеческую традицию, которая в лице преподобного Макария усматривала в качестве причины для такого возвышения именно богообразность человека, засвидетельствованную самим Богом, который пришел на землю только для человека и был распят с целью его спасения. Понятие спасения у Макария было синонимично понятию «обожение», означавшее изменение нынешней несовершенной и униженной природы человека в природу божественную, когда человек достигает состояния «больше себя самого».⁵⁸ Вслед за Григорием Нисским Макарий Египетский обратил внимание на понятие свободы как основную черту богоподобия, это понятие в его творчестве рассматривалось сквозь призму не только антропологии, но и онтологии и гносеологии. Мыслитель был убежден, что человек-творец также свободен в своем творчестве, как в нем свободен Бог.⁵⁹ В его антропологии свобода приобретает статус как богоподобной черты, так и статус основного условия («предусловия») обожения, определяющего саму его возможность. С понятием свободы у богослова органично связано и понятие синергии, трактуемое как соединения двух волей, живое богообщение, необходимое для достижения конечной цели. Здесь, правда, у мыслителя следует оговорка, что направленность свободной человеческой воли может быть и отрицательной (греховной), и может измениться исключительно по воле самого человека, поскольку, если у человека нет осмысленного волевого тяготения, то Бог не будет за него ничего предпринимать, хотя и имеет такую возможность.⁶⁰

Обожение как конечная цель человеческого существования объясняется в христоцентрической антропологии преподобного Макария с

⁵⁸ Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра. - 1999. - С. 159.

⁵⁹ Там же, С. 148.

⁶⁰ Там же, С. 150.

использованием такого понятия как «небесный образ» в человеке. Оно означает действие Христа на душу человека, его «отпечаток» на ней, отображение его образа в человеческой душе. Как результат этого воздействия начинается процесс одухотворения души, который завершается соединением с божеством.

Понятие, имеющее то же содержание, что в понятии «небесного образа» преподобного Макария, можно обнаружить и у Симеона Нового Богослова. Это понятие «божественного семени», обозначающее характерный для души божественный исток, переносящий акт обожения не только на уровень дара благодати как не чего-то внешнего по отношению к душе, но на уровень органического процесса, совершающегося в глубинах самой души. Понятие «божественное семя» по аналогии с понятием «образа Божьего» у каппадокийских богословов выведено на уровень христоцентрического понимания процесса обожения и сравнивалось с «ростом божественного семени» в человеческой душе, в результате чего имело место полное преобразование и одухотворение человека.

Итак, у преподобного Симеона выстраивается органичная трихотомия «тело-душа-Бог», образующая единство, находящее отражение в понятии «триипостасного человека», обозначающем аналогию двух процессов - как образ Бога открывается только в высшем религиозном сознании, так и телесность оценивается по достоинству и понимается только на духовной высоте. Преподобный Симеон говорил о плоти как о «странном чуде», имея в виду возможность и для души, и для тела причаститься божественной славы и, таким образом, самим начать «излучать Божественное сияние».⁶¹

Отличительной чертой восточно-христианского понимания идеи душевно-телесной целостности является ярко выраженная (по сравнению с платонизмом) нравственно-аскетическая ориентация. Рассмотрение человека

⁶¹ Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж. - 1980. - С. 177.

как единства души и тела приводит христианских авторов к выводу, что оба эти элемента антропологической целостности нуждаются в очищении - ум от помыслов, тело от страстей. У Исаака Сирина, например, чистота ума достигается через созерцание, чистоту тела возможно соблюсти путем подвижничества и доброделания. «Телесное делание предшествует душевному, - пишет преподобный Симеон, - Кто не снискал телесного делания, тот не может иметь душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос от пшеничного зерна».⁶²

Идея целостности лежала в основании проблемы телесности как одной из центральных проблем в философии Григория Паламы. Следуя в русле более ранней святоотеческой традиции и полемизируя с античными мыслителями, Григорий Палама ставил вопрос о роли тела в общении с божественным началом, о возможности применения психосоматических приемов в молитвенной практике, о степени проявления телесных и душевных начал в «стоянии» перед божеством. Как и его великие христианский предшественники, святой Григорий, говоря о реальности богопознания, исходил из христологической идеи единства божественной и человеческой природы в личности Христа. Именно в этом единстве как основе обожения человеческого естества проявляется реальность личного опыта богообщения, которое захватывает человека во всей его душевно-телесной целостности.

В произведении Григория Паламы «Святогорский томос», которое впоследствии представлялось как манифест афонских монахов - подвижников-исихастов, говорится о том, что и тело имеет опыт постижения божественных вещей, при условии, если силы души не умерщвляются, но становятся преображенными и освященными.⁶³ Григорий Палама в своих

⁶² Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. - Киев: 1991. - С. 382.

⁶³ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 121.

сочинениях подтверждает убежденность как Григория Богослова, так и Григория Нисского в недопустимости осуждения тела, которое, как и душа, имеет божественное происхождение. Тело выводится из-под власти греха, в котором объявляются повинными «страсти плотские», причиной которых, в свою очередь, называется болезненность и неестественность качества тела, нарушенная целостность личности. «Как отделение души и тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души,- писал Григорий Палама.- И именно смерть души есть смерть в настоящем смысле этого слова».⁶⁴

Такая же антропологическая позиция отразилась в учении Григория Паламы о христоцентризме в человеке, что в значительной мере предопределило направленность развития русской религиозно-философской антропологии. У И.И.Семаевой, исследовавшей проявление традиций исихастской мысли в отечественной религиозной философии, выделяются общие черты паламитской мысли о христоцентрическом человеке и учений о целостном человеке в русской религиозно-философской антропологии: 1) человек в целостности участвует в религиозной жизни как единый организм; 2) грех рождается не в плотских низинах, а на верхних, духовных «этажах»; 3) божественный образ реализуется в личности в своей полноте именно через телесность; 4) человек выражает связь с плотью мира именно через свою телесность, которая, кроме того, является условием реализации его познавательной и творческой активности.⁶⁵

Таким образом, становится очевидным, что основные идеи антропологии целостности, выраженные в святоотеческом учении о христоцентризме как базовом учении православно-христианской антропологии, подготавливаемые античными учениями, утверждавшиеся триадологическими и христорологическими изысканиями на первых Вселенских

⁶⁴ Там же, С. 122.

⁶⁵ Там же, С. 121.

соборах, обосновавшиеся в сочинениях святых отцов христианской церкви, претерпевают сложный и длительный путь в своем становлении и развитии. Авторы христианского средневековья, перенося акценты на разные антропологические вопросы, тем не менее, остаются единодушными в своем видении всей человеческой проблематики исключительно посредством личности Христа. В дальнейшем идеи христоцентрической антропологии с ее представлениями об онтологической целостности как единстве духа, души и тела, о свободе и синергии получили концептуальное осмысление и творческое приращение в отечественной религиозно-философской культуре.

1.2. Отечественная философская мысль в поисках антропологической целостности.

Изучение проблемы человека в русской религиозной философии, несмотря на разницу в подходах у различных авторов, осуществлялось, как и в византийской христианской средневековой традиции, на базе основной для всей православной антропологии идеи – *идеи христоцентризма*, выражающей возможность постижения человеческой природы во всех ее проявлениях посредством личности Христа. Как одна из наиболее значимых идей отечественной религиозной философии, она проявилась в творческой рецепции русскими мыслителями святоотеческой антропологии, что демонстрирует общность христианского представления о христоцентрическом человеке и учений о целостном человеке в отечественной религиозной антропологии. Антропологические концепции отечественных философов выгодно отличаются от их онтологических и гносеологических изысканий, демонстрирующих серьезные расхождения с христианской догматикой и ее явную стилизацию. В антропологии, в большей степени привязанной к христианскому мировоззрению, со всей очевидностью проявляются антропологические идеи святоотеческой (в значительной степени исихастской) философской традиции.

Основываясь на идее единства души и тела как необходимой основы христоцентризма, отечественные мыслители восприняли следующие антропологические ориентиры: об участии человека в своей целостности в качестве единого организма в религиозной жизни; о грехе, рожденном не в низинах плоти, а на «вершинах духа»; об образе Божьем в человеке, реализующимся в своей полноте именно через телесность; о человеке, связанным с плотью мира именно через свою телесность, которая, кроме того, является условием реализации его познавательной и творческой активности.⁶⁶

Впрочем, средневековые книжники, опираясь на ранние святоотеческие тексты, за много лет до появления философско-богословских трактатов исихазма в русской православной культуре отразили идеи антропологии целостности в своих рукописных трудах. Отечественная книжная культура по известным объективным причинам избежала болезненных дискуссий, сопровождавших процесс идейного становления христианской догматики в IV – IX веках. Ее практически не затронули мировоззренческие коллизии, возникавшие на основе неоднозначности в восприятии античного философского наследия зарождающимся христианским теоцентрическим мировоззрением, она восприняла в готовом виде вполне устоявшуюся, теоретически осмысленную и закаленную в идейной борьбе с ересями во времена первых Вселенских соборов христианскую философско-богословскую традицию. Однако и этой устоявшейся традиции с ее фундаментальными догматическими положениями требовалось творческое осмысление, и даже не столько в богословском контексте, сколько в контексте специфических национальных культурных реалий.

⁶⁶ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991.

Ориентируясь в большей степени на антропоцентрическую и моралистическую направленность отечественной культуры, русские средневековые богословы и философы рассматривали онтологическое триединство духа, души и тела как возможность преображения и душевной, и телесной сфер человека, то есть обожение, как главную цель жизни не только отдельно взятого человека, но и человечества в целом. Русские книжники, творчески восприняв христианский символический реализм, позитивно воспринимали телесное начало, относились к нему не как к библейской аллегории, а как к началу реальному, через которое Бог являет себя миру. Они и не отождествляли душу с природным миром, и не растворяли ее, как это делали неоплатоники, в мире божественном, и это позволило им выстроить гармоничную иерархическую систему единства материи и духа. О «теле» в этом случае говорили как о противоположности не душевному, а духовному, при этом понятие души рассматривалось в противоречивых отношениях с так называемой плотью.⁶⁷

Переводчики античных текстов и составители компендиума «Изборник» (1073 г.) полагали, что тело комплектуется из души и плоти, в результате чего появляется одушевленная плоть. Противопоставляя душу плоти, переводчики известного сочинения Иоанна Златоуста «Поучения о мытаре и фарисее» отмечали, что человек является извечным полем битвы плоти и души,⁶⁸ что позволяло авторам переводов реабилитировать телесность в своих комментариях, так как все имеющиеся у человека несовершенства и пороки относились не к телесному, а к плотскому. Иными словами, источником зла называлось не тело, а испорченная плоть как результат грехопадения, следовательно, причина зла и греха заключалась не в материи, а в неверно направленной человеческой воле. Эти рассуждения закономерно приводили средневековых книжников к пониманию цели

⁶⁷ Изборник Святослава 1073 года. - Сб. статей. - М.: 1983. - Кн.1-2.

⁶⁸ Поучение о мытаре и фарисее//Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. - СПб.: 1879. - Вып. 3. - С. 169.

спасения не столько как освобождения души от всего плотского, на чем настаивала античная традиция, сколько как очищения плоти от греха и исправления ее через возрастание духовности.

Онтологическое триединство как одно из оснований антропологии целостности присутствовало у многих мыслителей отечественного средневековья, став неизменным объектом всевозможных интерпретаций. Например, «Изборник» 1076 года рассматривал дилемму плоти и души как проекцию христологии, согласно которой в личности Христа заключено две природы – божественная и человеческая, и эта двуприродность должна отразиться и в человеке в виде единства души и тела, которые, несомненно, различаются по свойствам и предназначению. Но в переводе «Диоптры» Филиппа Пустынника большее значение придается душе, которая вмещает в себя те характеристики, которыми отмечено понятие «Я». Человеческое тело отождествляется в этом сочинении с внешним началом, то есть «не-Я», а за плотью закреплялась функция быть единственным и наиглавнейшим условием существования души. В «Диоптре», в разделе «Диалог души и тела» поднимается вопрос - кто из души и плоти первый ступил на путь греха. Этот вопрос задается «госпожой» Душой в адрес «служанки» Плоти, которая, отвечая на него, указывает на свою же «госпожу» - Свободную Душу. Результатом грехопадения стало лишение человеческого тела своей первоначальной цельности, в результате чего Душа получила неприглядное «одеяние», которое и поныне существует в виде человеческого тела.

Итак, в грехопадении, то есть в мировой катастрофе средневековые мыслители усматривали начальную точку отсчета в пространственно-временном, историческом измерении, что неизбежно рождало разнообразные эсхатологические концепции. Одна из них, разработанная Григорием Богословом и взявшая за основу идею антропологической целостности, была творчески воспринята отечественными книжниками. Эта концепция

заклучалась в понимании конца мира не как его уничтожении, а как его преобразении, осуществляемом путем преобразования души и плоти.

«Шестиднев» Афанасия Холмогорского содержит практически дословный пересказ рассуждений Григория Нисского об условиях, при которых человек может причаститься Божеству, среди которых он называет богоподобную душу, обладающую умом. Здесь же представлен анализ идеальной модели человека, который обладает всевозможными совершенствами, как и подобает образу и подобию Бога. У Афанасия эта мысль выражена так: «Сугубо естественно человека сотворяет Бог и от двоих тварей - от мысленного и чувственного, и от горнего и от дольного, во един некий состав..., единое существо, еже есть человек..., и глаголет Божественное Писание, как сотворил Бог человека видимого и невидимого, небесного и земного, вещественного и невещественного, посреди смерти и бессмертия, посреди ангелов и скота, посреди тля и нетления». ⁶⁹ В продолжение рассуждений Григория Нисского о назначении человека для земной жизни и об обретении им земного тела как необходимого и существенного акта божества, Афанасий Холмогорский в своем понимании единства духа, души и тела закреплял за душой роль быть орудием и служительницей, естественной и важнейшей «ризой», которая «оживотворяет» тело. Здесь же душа получала значительную автономию, способность функционировать автономно по отношению к «телесному сосуду», не нуждаясь при этом в «телесном пособии». В свою очередь, телу остается опираться в своем функционировании на плоть, которую можно повернуть как в сторону благих, так и в сторону злых устремлений. ⁷⁰

Более позитивным восприятием телесности характеризуется творчество митрополита Иллариона, который в «Слове о законе и благодати», размышляя об эсхатологии, больше вдохновлялся оптимистической

⁶⁹ Шестиднев Афанасия Холмогорского//Христианство и церковь в России феодального периода (материалы): Новосибирск. - 1989. - С. 185.

⁷⁰ Там же, С. 186.

концепцией обожения плоти, которая была сформулирована каппадокийскими богословами. А усилившееся влияние богословов-антиохийцев, таких как Иоанн Златоуст и Феодорит Кирский,⁷¹ привело к признанию тела не только как прекрасного и совершенного творения Бога, но и как субстанциальной основы человека. Перемещение личности Христа и его жертвенного подвига в центр христологического догмата заставило отечественных книжников признать за человеческой природой право на индивидуальность, что неизбежно повлекло за собой изменения в трактовках амартологии и нравственного богословия. В результате в греховном состоянии усматривался не проступок прародителей, наследуемый всеми последующими поколениями, но направленность воли отдельно взятого человека в его индивидуальности.

Феодорит Кирский в своих сочинениях настойчиво продвигает мысль о том, что тело в пространственно-временном континууме обладает старшинством по сравнению с бессмертной душой, поскольку, являясь сотворенным временным и смертным, как бы ограничивает душу и не дает ей возвеличиться над собой, несмотря на все временные и природные преимущества души. Не в телесности, а в страстях, уводящих человека из состояния богоподобности в состояние звероподобности, необходимо искать причину зла. Идея онтологической целостности переводится здесь в нравственную плоскость, поскольку человек, ставящий перед собой смысло-жизненную задачу уподобления Христу, способен обрести не только душевное бессмертие, но и бессмертие телесное, что само по себе представляется возвращением земного рая, утраченного прародителями.

Распространение аскетических сочинений повлекло за собой необходимость определить границы телесного подвига, что лишь усилило интерес к проблеме соотношения духа, души и тела. Русская средневековая мысль характеризовалась литургическим пониманием телесности как

⁷¹ Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. - М.: 1857.

небесной красоты и невыразимого божественного величия, и такое понимание было укоренено в ранней святоотеческой литературе. Например, у Августина Блаженного содержится представление о человеке как образе божьем, говорится о его сходстве с Богом как раз в телесности. Позже и Серафим Саровский говорил о человеческой плоти как «друге», что позволило П.А.Флоренскому оценить это как «влюбленность в тварь». При этом святой Серафим не призывал к непосильным подвигам, но говорил о работе над плотью, воспитывая в ней способность к добродетелям.⁷²

Становится понятно, что дихотомия души и тела в сочинениях отечественных средневековых мыслителей решалась либо в пользу души, либо тела, однако противоречивое единство этих онтологических величин не нарушалось. Процесс становления идеи онтологической целостности человека обнаружил ее основные функции – нравственную и мировоззренческую, которые наиболее рельефно проявились в решении проблем, связанных с уяснением границ природной реальности, возможностей ее усовершенствования, действенного отношения каждого человека к этой реальности, смысла нравственного подвижничества в земном существовании. Необходимо при этом отметить, что философы-богословы не ограничивали себя одним лишь формулированием спорных вопросов, но все они своим жизненным подвигом, на практике, пытались доказать правоту своих теоретических изысканий. В единстве теории и практики, весьма характерном для всей отечественной средневековой философии, в стремлении подтвердить истинность знания личным поступком формировался отечественный вариант аскетизма, исходивший не из отвержения мира и из презрения к плоти, а из созерцания небесной красоты, способной наиболее явно подчеркнуть всю несправедливость материального мира. Таким образом, аскетическое движение призывало к освобождению от

⁷² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. – М.: Изд-во Путь. - 1914. - С. 298.

пут природного мира, обозначало путь к совершенствованию этого мира, при этом не призывая к его полному отторжению.

Что касается исторической судьбы идеи *свободы*, то русское средневековье демонстрирует самое раннее обращение к ее теоретическим основам в философско-богословской антологии «Изборник 1073 года», где она оказалась тесно связанной не только с амартологическими, но и с эсхатологическими, и с нравственными проблемами. Переводчики и интерпретаторы святоотеческих текстов исходили из богословской концепции «Божьего пощущения», раскрывающей истоки бытия зла в намеренности допущения их Богом с целью демонстрации свое могущества, испытания силы человеческой к нему любви, выявления тех, кто получит дар бессмертия, а также с целью побуждения выполнять предписанные Им нравственные нормы. Вся полнота ответственности за существование зла перекладывалась при этом на человека, который, получив божественный дар свободы воли, сам оказался виновным в «погублении своя пути», так как «человек самовластен есть о своем спасе и погибели».⁷³

Помимо этого, зло было лишено онтологической самодостаточности и самостоятельности, но переносилось в поле нравственных категорий, интерпретировалось как исключительно внутреннее качество человека, который так безрассудно распорядился даром свободы воли: «И не ищи зло вне себя, не думай, что оно было изначально создано злым естеством, но пусть каждый сам в себе поищет зло...потому что оно происходит от него самого. Истинное зло берет начало от добровольного отступления от добра. Если бы оно не зависело от нашей собственной воли, то не было бы страха у тех, кто творит неправду».⁷⁴

Этический аспект идеи свободы был тесно связан с историософской и эсхатологической проблематикой, закрепленной в учениях о так называемых

⁷³ Изборник Святослава 1073 года. - Сб.статей. - М.: 1983. - С.166.

⁷⁴ Шестиднев экзарха Иоанна Болгарского. Слова 1 дня//Общественная мысль. Исследования и публикации.- М.: 1993. - Вып.4. - С. 194.

малой и большой эсхатологий: малая эсхатология интерпретировала исторический процесс и зиждилась на принятии возможности свободы волеизъявления в пределах весьма малых, исторически конкретных отрезков времени. Здесь свобода воли интерпретировалась как связующее звено между настоящим и будущим, то есть главной, «большой эсхатологией», которая представляла собой принцип развития мировой истории.⁷⁵ Эсхатологические представления русского средневековья парадоксально осуществляли синтез двух, казалось бы, разнонаправленных принципов – провиденциализма (божественного предопределения в отношении всех без исключения природных проявлений) и свободы воли человека как божественного образа и подобия. Так, Афанасий Холмогорский, пытаясь ответить на вопрос о содержании понятия «образ божий» в человеке, первым делом выделял его разум и свободу (по его оригинальной терминологии – «самовластие»), как важнейшие условия обожения.⁷⁶

Тем не менее, несмотря на важность самой постановки отечественными средневековыми мыслителями вопросов об онтологическом содержании человеческой личности, они так и не смогли выйти за рамки концептуального богословия, прорваться за пределы православно-догматической системы координат и поэтому не были готовы обосновать христианскую антропологическую доктрину о свободе серьезными философскими изысканиями.

В XVIII веке, продемонстрировавшем принципиально новое видение смысла жизни и истории, новое понимание человека, наблюдается активизация серьезных исследований в области антропологии, что повлекло за собой и утверждение новой интерпретации христоцентрической идеи целостности. Яснее всего эта новая интерпретация проявилась у

⁷⁵ Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийские традиции. – Екатеринбург: 1999. - С. 42.

⁷⁶ Шестиднев Афанасия Холмогорского. - Христианство и церковь в России феодального периода. - С.184.

Г.С.Сковороды, демонстрировавшего в своих сочинениях дуалистическое восприятие человека и природного мира.

Человек представлялся Г.С.Сковороде своеобразной ёмкостью, иерархически соединяющую в себе два «слоя» бытия, и за ширмой телесно-психических переживаний скрывается жизнь духовная - таинственный источник всех знаний. Дуалистичность бытия, идейно укорененная в платонизме, сочетается в творчестве Сковороды с идеей христоцентризма. Этот идейный сплав, обогащенный идеями из области оккультизма, становится для философа основой в его трактовке телесности как всего лишь «маски», «тени» того великого начала, которое скрывается в сердце «духовном».

Оригинальность взглядов Г.С.Сковороды на проблему антропологической целостности подтверждается его учением о сердце как главном духовно-телесном центре человека. Он утверждал, что именно через сердце человеческий организм определяет свой смысл и сущность, сердце представляется «бездной», которая вбирает в себя все человеческое содержание, оно является - «тайной пружиной всей нашей телесной машины». ⁷⁷ Иными словами, в сердце проявляется субстанциальная основа человека, и эта мысль распространяется на учение Сковороды о нравственных началах: с точки зрения философа, результатом борьбы сердца как квинтэссенции всего духовного в человеке с эмпирическими проявлениями (прежде всего – волей) жизнедеятельности, в которых Сковорода видел корень греховности, как раз и становится нравственный рост.

Размышления философа о духовно-телесных противоречиях приводят его к мысли о необходимости их преодоления посредством нравственного преобразования (преображения) всего эмпирического мира, и прежде всего – плоти, которая беспрестанно сопротивляется духу. Как справедливо заметил

⁷⁷ Там же, С. 94; 238.

В.В.Зеньковский, в этой части своей философии Сковорода стоит на твердой почве христианства и вдохновляется Библией,⁷⁸ внося в христианскую антропологию лишь незначительные и непринципиальные для догматики трактовки отдельных ее положений.

Что касается развития на этом этапе отечественной философской мысли идеи свободы как фундаментального основания личности, то эта тема в XVIII веке не была выражена столь ярко, поскольку находилась в тени квиетизма и пиетизма. Тот же Г.С.Сковорода, говоря об основной цели человеческой жизни, преобразении мира, призывал покончить с безраздельной властью эмпирии и начать осуществлять ее духовное преодоление, однако при этом он четко не обозначил границ между свободным волевым выбором пути обожения, являющимся источником и двигателем этого положительного процесса, и свободой, ошибочно устремленной к греху. Всякое проявление человеческой воли философ называл то «адам», то «ядом», а человек, чрезмерно возвысивший значение своей воли зачислялся им во враги воли Божьей. Наверное, поэтому в антропологических построениях Сковороды совсем не заметна роль свободы творчества, которая и делает человека образом и подобием Творца, но вместо этого мы находим «этику покорности «тайным» законам нашего духа».⁷⁹

По аналогии со слабо разработанной проблематикой, связанной с идеей свободы, XVIII – начало XIX века демонстрирует обращенность к идее синергии: в кругах святых подвижников русского православия трактовка синергии основывалась на четком разграничении главной цели – обожения - и средств, используемых в процессе соединения человека с Богом, при этом авторы философско-богословских текстов предостерегали от возможных подмен. Такое предостережение было чрезвычайно актуальным

⁷⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. – Ленинград: Изд-во ЭГО. - 1991. - т.1. - ч.1. - С. 81.

⁷⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. – Ленинград: Изд-во ЭГО. - 1991. - т.1. - ч.1. - С. 77.

на фоне набиравших популярность пиетизма и квиетизма не только в жизни мирян, но и в церковных кругах, занимавшихся разработкой нравственного богословия. Известно, что Серафим Саровский четко различал цели и средства, указывая, что «пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании лишь только их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской – есть стяжание Духа Святого Божия».⁸⁰

В отечественной православной традиции вырабатывалось собственное понимание идеи синергии, которое кардинально отличалось от представлений в западно-христианской традиции о зарабатывании «заслуг» перед Богом. Если Западу процесс обожения представлялся в виде схождения благодати по заслугам воли человека, то русское православие убеждало не в значимости неких заслуг, а в первостепенном значении соработничества, синергии божественной и человеческой воли. При этом благодать получала значение не единовременной награды за доброе дело, а как процесса, как присутствия в человеке Бога, требующего от человека постоянных усилий. Динамичность идеи синергии и присущая ей двусторонняя связь обосновывалась в аскетических сочинениях XIX века. Так, у епископа Феофана содержится утверждение, что дело спасения человека совершается исключительно совместным действием божества и человека, что человек не в состоянии достигнуть своего спасения без помощи божьей благодати.⁸¹ Это является подтверждением святоотеческой мысли о сущности божественной благодати, укореняющейся в человеке с юных лет и становящейся для него естественной и неотделимой, то есть тем, что в отечественных сочинениях получило название «стяжания благодати».

⁸⁰ О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А.Мотовиловым. - Сергиев Посад: 1914. - С.5.

⁸¹ Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. - Изд-во Афонского Пантелеимоновского Монастыря. - С. 84.

Что касается становления идеи онтологического единства человека, то здесь речь идет о том же святоотеческом антропологическом дуализме как разведении личности «внешней» и «внутренней», но уже переместившемся в философию славянофилов. Весь дуализм идеи онтологической целостности человека проявился в философии И.В.Киреевского, который различал, с одной стороны, эмпирическую, с другой стороны – «глубинную» сферы человеческой жизни. Мыслитель был уверен, что «внутренняя» жизнь человека отделена от «внешней» далеко не из-за их онтологической несовместимости. Именно закрытость «внутренней» жизни человека грехом для И.В.Киреевского является причиной такой разделенности, что подвигло его искать пути к целостности, утраченной после грехопадения, которые мыслитель назвал «собираанием» сил души.

Идея антропологической целостности рассматривалась Киреевским, как это было и в святоотеческой антропологии, в динамическом аспекте: человек, несмотря на свою природную ориентированность на эмпирический мир, должен непрестанно работать над собой и пытаться подняться над эмпирией и подчинить ее глубинной духовной сфере, своему внутреннему «я». Это утверждение проясняет и нравственную позицию философа: нравственное здоровье как основа здоровья всего человека, может быть утрачено там, где не предпринимается борьбы за возрастание сил души. Такое возрастание необходимо обеспечивать не только наличием желания, но и наличием воли самого человека, который стремится к обожению.

Процесс формирования целостного человека, с точки зрения славянофилов, не может обойтись без гносеологической составляющей. Популярный в начале XX века субъективный мистицизм, отвергавший разум и переносивший акцент на веру, входил в противоречия с рационалистическими тенденциями послекантовской эпохи, что воздвигло перед славянофилами фундаментальную цель - не только оправдания веры и возвращения ей руководящего статуса, но и органичного ее сочетания с

рациональным мышлением. Эту цель сформулировал И.В.Киреевский, она заключалась в устранении «болезненного противоречия между умом и верою», «согласовании веры и разума» в построении целостного знания. Само целостное мышление для философа означало способность признать в качестве единственного источника познания исключительно знание логическое, но, стремясь к достижению истины, необходимо уметь синтезировать чувства с иными свойствами духовной жизни, при этом надо постоянно искать в глубинах души тот внутренний корень познания, в котором все имеющиеся познавательные способности собираются в единство живого и целостного знания ума.⁸²

Киреевский стремился обосновать закономерный результат этого синтеза – вознесение разума до уровня «духовного зрения» аналогично восточно-христианскому гносису, при котором происходит возвышение мышления до гармоничного согласия с верой, которая, в свою очередь, получает статус как внешнего, так и внутреннего авторитета. Здесь, правда, Киреевский оговаривается, что гносеологическая целостность содержит в себе кроме веры и разума более богатый набор форм духовно-познавательной деятельности человека и, таким образом, целостность становится сочетанием «всех духовных сил» - как мышления и чувства, так и воли к истине, любви, совести и эстетического созерцания.

Идея гносеологической целостности человека обосновывалась и в философском творчестве А.С.Хомякова, выражаясь в термине «всецелого разума». Он, в отличие от И.В.Киреевского, все же признавал главенство веры в диалектике веры и разума, определяя ее как интуицию, способность внезапно и непосредственно созерцать подлинное бытие или, выражаясь кантовским языком - «вещь в себе». Критикуя рационализм и рассудочное европейское просвещение, А.С.Хомяков убеждал в несовместимости

⁸² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал философского знания // Полн. СОБР. Соч. в 2-х тт. - Под ред. М.О.Гершензона. - М.: Путь. – 1911. - Т. 1. - С. 261.

«живой истины», и тем более - истины Божественной, с границами логического мышления. Эта «живая истина», с его точки зрения, должна стать предметом веры как непосредственной данности, а не субъективной уверенности. И все же, не умещаясь в границах разума, являясь металогической областью, вера не противопоставляется философом рассудку. Более того, Хомяков буквально штрихами, без какой-либо глубокой проработки набрасывает такую гносеологическую систему, в которой «ясновидения» веры подвергаются анализу со стороны рассудка, так как только в достижении сочетания веры и рассудка возможно проявление того, что Хомяков называл «всецелым» или верующим разумом - «живознанием».

Светское богословие славянофилов в своих антропологических изысканиях не обходит стороной и проблему свободы, однако здесь и она не подвергается всестороннему философскому анализу. Славянофильство оказалось довольно близко к раскрытию смысла идеи свободы, усматривая в ней основу для осуществления соборности, однако им не удалось раскрыть источник зла в человеческой личности. Это - существенный пробел в антропологии, в которой осознается, что неправильно направленная свобода включает в себя элементы хаоса, но при этом не объясняется, по какой причине свобода оказалась столь близкой злу. Это признавал И.В.Киреевский в своих рассуждениях о свободе воли как теме, в которой содержится много до сих пор не постигнутых тайн.⁸³

Вместе с тем, славянофильство, ориентируясь на центральную для них идею соборности и трактуя личность как часть церковного единства, всё же не создало на основе идеи целостности завершённого учения о личности. Впоследствии традиция рассматривать антропологические вопросы как вторичные, производные от системообразующего учения о всеединстве, была воспроизведена в творчестве Вл. Соловьёва.

⁸³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал философского знания // Полн. СОБР. Соч. в 2-х тт. - Под ред. М.О.Гершензона. - М.: Путь. - 1911. - Т. 1. - С.67.

В его сочинении «Чтения о Богочеловечестве» вторичность, зависимость идеи антропологической целостности от учения о всеединстве проявилась весьма рельефно. Здесь философ утверждает, что человеческая личность, точнее – сознание как чистая форма всеединства - является местом внутреннего соединения мировой души с Логосом. По Соловьеву, за долгие годы до прихода Христа, люди получили свое природное оформление, называемое человечностью, и образовали сообщество единосущного человечеств еще до боговоплощения. Именно этим философ объясняет существование церкви как богочеловечества вне Христа и до него, что позволило В.В.Зеньковскому определить это состояние как «онтологическую христоцентричность».

Вл.Соловьева отличает от И.В.Киреевского то, что он избегал употреблять понятие «целостность», однако как и Киреевский, считал одухотворение человека процессом динамическим, видя в грехопадении, вслед за христианской амартологией, точку отсчета земной истории человечества. На этой почве Вл. Соловьев разработал собственную историософию, которая в историческом процессе видит итог поэтапного одуховления человека посредством внутреннего усвоения и развития божественного Логоса.

Однако невзирая на терминологическую неопределенность, антропология целостности весьма оригинальным образом раскрывается у Вл.Соловьева посредством теории андрогинности, которая впоследствии была творчески развита Н.А.Бердяевым и Д.С.Мережковским.

Свою статью «О смысле любви» философ посвятил исследованию того основания, которое является жизненно необходимым для гармонизации духовных и телесных процессов, для одухотворения всего материального мира. Таким основанием Соловьев считает любовь, которая имеет задачу стать внутренним соединением мужского и женского начал - соединением, не уничтожающим телесность, но наоборот, способствующим обновлению

природного мира и восстанавливающим целостность человека. Здесь понятие целостности синонимично восстановленному образу Божьему в человеке, а любовь приобретает статус силы, ведущей природный мир к реализации всеединства.

Иными словами, целостность человека трактуется Вл. Соловьевым как проявленность всеединства, любовь же он воспринимает как «индивидуализацию всеединства», сообщение всеединой сущности в форме любимого объекта. Очевидно, что учение о всеединства было не самой хорошей основой для развития глубоких антропологических идей, поскольку в рамках этого учения сама вероятность существования независимого человека была сомнительной. Недооценка антропологии целостности Вл.Соловьевым была учтена Н.О.Лосским, С.Л.Франком, П.А.Флоренским, С.Н.Булгаковым, Н.А.Бердяевым, А.Ф.Лосевым, которые в своем творчестве пытались продвинуться дальше.

Но в творчестве Вл.Соловьева содержатся и качественно новые подходы к содержательному анализу идеи свободы, которые, как и в случае с идеей онтологической целостности, оказались тесно связанными с метафизическими взглядами мыслителя. Так же, как и в славянофильстве, в философии Вл. Соловьева имеет место идея об элементе хаоса в человеке, о наличии в нем ночной, тёмной стихии, которая укоренена в его учении о природной двойственности Мировой Души, которая включает в себя как элемент бытия божественного, так и элемент бытия природного, поскольку она сполна не определяется ни тем, ни другим, то пребывает свободной. Таким образом, Соловьев ассоциирует свободу с темным хаосом, проявляющимся и в человеке как его отрицательная основа, как наследственный темный элемент в человеческой душе. Следовательно, у Соловьева свобода становится возможной исключительно в выборе зла, и она закономерно отсутствует в действиях нравственных, поскольку

неизбежно заменяется провиденциализмом, с необходимостью ведущим к добру и торжеству нравственного начала.

И, следуя за мистиками XVIII века, Вл.Соловьев усматривал в идее свободы воли свободу от нравственности, что делает свободу воли как источником, так и причиной зла. Такой трагизм в переживании зла лишь усиливал его метафизический дуализм, и оговорка мыслителя о двойственности свободы весьма противоречива. Так в сочинении «Чтения о Богочеловечестве» Вл.Соловьев рассуждая об этой двойственности, видел в свободе как причину отхода мира от божественного начала, так и причину примирения множественного бытия с Богом и возрождения его в виде всеединого «абсолютного организма». Но Вл. Соловьев тут же оговаривается о неизбежности желанного конца, полного воплощения божественного замысла в мире, к которому должна привести свобода силой своей «внутренней тяги», что полностью устраняет необходимость участия свободы воли в процессе выбора добра, а взамен выдвигает на первый план детерминизм и провиденциализм.

Свобода, таким образом, играет в философии Вл. Соловьева больше отрицательную роль как проводник хаоса и зла. Здесь сказывается незавершенность и внутренняя разбалансированность антропологии мыслителя, которая разрывалась между противоположно направленными векторами изначально дуалистического учения о всеединстве. Вл. Соловьев оказался на распутье между тезисом об абсолютности личности и тезисом об имперсоналистическом разложении личности. Уже в начале XX века на базе методологии всеединства идея свободы получила серьезное развитие в творчестве многочисленных последователей Вл. Соловьева, однако наиболее серьезная разработка сущности идеи свободы как основы антропологии целостности была предпринята С.Л.Франком, договорившим до конца то, что содержит в себе учение о всеединстве для глубинного познания человека и его предназначения.

Что касается развития идеи синергии в рамках отечественной философской культуры, то следует отметить, что вне богословских изысканий, в религиозно-философской среде она часто не была терминологически выражена, да и сам термин синергии редко проскальзывал в философских трудах, но при этом характерные черты этой идеи часто раскрывались в использовании понятий, так или иначе отражающих органичную связь Бога и человека, осмысливали целостность человека как заданность. В употреблении понятий соборности, богочеловечества, андрогинизма, творчества, свободы, энергетизма, всеединства содержалось стремление отечественных философов, так или иначе, раскрыть разные грани идеи синергии.

Например, в славянофильстве происходило отождествление идей синергии и соборности. Впоследствии П.А.Флоренский часто прибегал к отождествлению понятия синергии с понятиями своей конкретной метафизики. Н.О.Лосский и С.Н.Булгаков употребляли понятия соборного творчества и соборного человечества. Здесь необходимо отметить, что отождествление синергии и соборности вполне обоснованно, но это отождествление «работает» исключительно в традиции православного энергетизма, а не на почве учения о всеединстве. Центральным понятием православного энергетизма является понятие божественных энергий, которые становятся объективной основой духовного единения людей, то есть соборности, однако реальное приобщение к ним возможно только при активизации усилий самого человека, то есть субъективной стороны, что и делает возможным синергийный акт.

Философское творчество Вл. Соловьева включает содержание идеи синергии понятие богочеловечества, которое своей субъективной стороной представлено в социуме, общественности. На смену богоподобия отдельного человека у мыслителя приходит богоподобие всего человечества как некой потенциальности, заданности. И все же личность как вместилище

всеединства не лишалась своей сакральной роли, поскольку становилась все более актуальной, решая главную задачу восстановления утраченной целостности. В этом просматривается принципиально новую трактовку Вл.Соловьевым персонализма, что подтверждается его словами о личности как фундаменте «чего-то высшего», что является свидетельством попытки выражения идеи синергии через призму учения о всеединстве.

Понятие «всечеловечество», используемое Вл. Соловьевым для обозначения цельного, универсального и в то же время индивидуального организма, связывающего всё живое, говорит о синергии в ее горизонтальном выражении, вертикаль синергии осуществляется по линии «всечеловечество-Бог». Философ это объясняет это следующим образом: в дохристианскую эпоху ветхого Адама человеческая природа являлась неизменяемой основой жизни, некой константой, в то время как божественному началу было свойственно изменение, движение и прогресс; возникновение христианства стало причиной смены этих полюсов, при которой божественная реальность, найдя воплощение, становится неподвижным основанием, стабильным условием человеческого бытия, в то время как человечество через внутренний поиск самого себя в стремлении соответствовать высокой планке, заданной божественной реальностью, утрачивает былую успокоенность.⁸⁴ Но Вл. Соловьев видит задачу, стоящую перед всечеловечеством, в нечто большем, чем просто личном соединении с Богом, поскольку оно является не только соединяющимся, но и соединяющим с Богом весь мир, что во много крат увеличивает ответственность людей как элементов «всечеловеческого организма» в решении задачи по преобразованию бытия.

Всечеловечность синергии обосновывается и в рассуждениях философа о смысле любви, которая виделась ему не просто как индивидуальное

⁸⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х тт. - Т. 2. - М.: 1989. - с. 169.

преображение, а преобразование всеобщее, то есть охватывающее всё человечество с его прошлым, настоящим и будущим. Любовь представлялась Вл. Соловьеву энергией, которая сделает человека бессмертным и которая раскрывается естественными усилиями самого человека. Однако здесь философ делает оговорку, что для единичного человека это станет достижимым лишь в сообществе, вместе со всем человечеством, что, правда, вовсе не может отменить или исключить синергийный характер любви, способной производить «духовно-телесные токи», одухотворять природу и воплощать в ней образ всеединства.

О достижении бессмертия и спасении при участии всего человечества в качестве субъективной стороны синергии говорил и Н.Ф.Федоров в своем учении об «имманентном воскрешении». Для философа привычная христианская трактовка воскрешения как чисто трансцендентного акта, то есть без каких-либо усилий со стороны самих людей, была неприемлема. Активно продвигая мысль о соучастии каждого человека в спасении мира, философ трактовал понятия соучастия как соучастие в процессе труда, поскольку видел задачу преобразования трудом всего мира, при котором ничего не должно для человека быть «даровым».⁸⁵

Чрезмерная увлеченность Н.Ф.Федоровым субъективной частью синергии подала исследователям его творчества повод для критики в адрес философа по поводу противопоставления действий божественных и человеческих, в противопоставлении несоизмеримых и несравнимых величин – благодати и труда.⁸⁶ Другие же, напротив, усматривали в идее труда усвоенную благодать, а слова философа о том, что человечество должно стать орудием Бога в акте спасения мира, вовсе не устраняют благодать в процессе спасения.⁸⁷ Важно, что говоря о динамизме, активности,

⁸⁵ Федоров Н.Ф. Сочинения. - Т.2. - С. 123;190.

⁸⁶ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс: 1991. - С.328.

⁸⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. – Ленинград: Изд-во ЭГО. - 1991. - т.2., ч.1. - С. 151.

совместном действии, предполагающем нравственную ответственность личности, Н.Ф.Федоров, как и вся русская философия, считает их главными чертами идеи синергии.

Итак, исходя из признания идеи трансцендентности в качестве основополагающей не только в области онтологии, но и в области антропологии, основываясь на гносеологической идее единства веры и знания в опытно-мистическом созерцании как высшей ступени познания, русская религиозная философия приходит к пониманию единства человеческой личности и Бога, возможности нравственного общения с потусторонней реальностью. Осознание этого единства обозначило антропологическую перспективу возможности познания человека посредством парадоксального раскрытия непознаваемого божественного мира. Такое раскрытие становится возможным в рамках христоцентрической антропологии, призывающей к постижению всего человеческого через личность Христа. Качественно новое понимание телесности, ее связи с духом и душой, оригинальные трактовки свободы и синергии, представленные в святоотеческих сочинениях, пытавшихся преодолеть античный дуализм, стали идейно-теоретическими предпосылками формирования в русской философской культуре осознания главной цели человеческого бытия - преобразования не только как акта духовного, но и телесного.

Глава 2. Развитие идеи целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века.

2.1. Триединство «дух-душа-тело» как онтологическая основа целостного человека.

Отечественную религиозно-философскую антропологию первой половины XX века с полным основанием можно назвать результатом синтеза предшествующих философских учений о человеке, которые могли не только обогащать друг друга новыми подходами в понимании личности, но и входить в серьезные противоречия. Наиболее рельефно антиномия проявлялась в попытке синтезировать учение о всеединстве с православным энергетизмом, платонизмом, лейбницианством и т.д.

Так, Н.О.Лосский исходил, с одной стороны, из учения о всеединстве, а с другой – развивал так называемую макроантропоцентрическую концепцию, призванную преодолеть отрицательное отношение к человеку, тем самым модернизировав христоцентрическую идею целостности. Основываясь на базовой антропологической категории философии Н.О.Лосского, а именно – категории «субстанциальных деятелей», сообразных Богу и сотворенных Богом, - мыслитель говорит об их главном отличии – способности к творчеству. Будучи носителями этой абстрактной идеальности, «субстанциональные деятели» являются тождественными друг другу, то есть консубстанциальными, однако благодаря способности к активному творчеству, приобретают эмпирическую направленность.

Конкретная субстанциональность осуществляется посредством боговоплощения, через которое человек общается с Богом и получает возможность обожения. Благодаря этому и формируется особый вид бытия – Царство Божье. Антропологический модернизм Лосского проявляется в синтезе чуждого православному мировоззрению эволюционизма творчества

«субстанциальных деятелей с идеей боговоплощения как проявления божественного начала в человеке, весьма близкой по духу и содержанию к православной антропологии.

Философ приближался к православной традиции и в своём представлении о сущности преображенного, обоженного тела «членов Царства Божия», то есть тела нематериального, образованного из якобы невещественного света, звука и теплоты, являющегося пронизываемым и, соответственно, вбирающим Вселенную. В понимании Н.О.Лосского материальность и непроницаемость тела были порождением души, которая всегда пыталась утвердить свою исключительность в мире, и именно поэтому находилась в противоречивых и даже враждебных отношениях с природным миром. Такое понимание вполне укладывалось в антропологическую традицию византийского и русского средневековья, в которой тело не воспринимается в качестве виновника распада и расщепления мира на множество после грехопадения. Всё происходит с точностью наоборот – именно посредством преображения тела становится возможным телесное обожение всего космоса.

Нельзя не согласиться с современными исследователями, утверждающими, что, невзирая на попытки синтеза разнородных элементов в области христоцентрической антропологии, а именно – идей Платона, Лейбница, теории эволюционизма, православной догматики, Н.О.Лосскому все же удавалось находиться в поле святоотеческой традиции. Справедливость этого утверждения доказывает высказывание философа об основных признаках «христоцентрического человека» - его месте в мироздании, от которого зависит сама возможность преображения, и о свойствах человеческой природы. Кроме того, известно его динамическое понимание телесности как актуального момента в процессе обожения, чья роль возрастает в рамках глобального космического преображения.

Динамизм, диалектичность, постоянное движение и изменения в вопросах об онтологической целостности человека обосновывались и в философии С.Л.Франка, который рассматривал саму природу человека в ключе диалогизма. Его убежденность в отсутствии какого-либо «готового «я» до встречи с «ты»,⁸⁸ формирующих при встрече полноценное «мы», является следствием его увлеченности учением о всеединстве. В этой диалогической сущности личности философ видит прообраз всеединства или соборности как целого, частью которого как раз и ощущает себя отдельная личность. Следуя за Вл. Соловьевым, С.Л.Франк говорит о соборном единстве или Богочеловечестве как о единственной возможности личностного проявления. И все же Франк позволил себе двоякое понимание соловьевского Богочеловечества: с одной стороны – как категорию философии, т.е. с точки зрения осознания внутреннего единства человека с Богом, а с другой стороны – как категорию христианского вероучения, отражающую содержание догмата о двоякой природе Христа.

Иными словами, онтология целостного человека наиболее полно раскрывается в творчестве С.Л.Франка на основе синтеза его философских и богословских представлений. Этот синтез приводил к пониманию взаимной направленности и равнозначности двух процессов – рождения человека от Бога и рождения Бога в человеке. С точки зрения С.Л.Франка, человеческим в человеке является не собственно человеческая, а именно богочеловеческая его сущность. Он представлял человека существом, укорененным в «сверхчеловеческой почве».⁸⁹

Однако у С.Л.Франка, как впрочем, и у Соловьева, довольно явно проявляется тенденция к имперсонализму, имеющая идейное основание в учении о всеединстве. Да и неоплатоническая традиция понимать материальное как минимум духовности вовсе отдаляет философа от

⁸⁸ Франк С.Л. Непостижимое// Франк С.Л. Сочинения. - М.: Изд-во Правда. - 1990. - С. 148.

⁸⁹ Там же, с. 508

христианской антропологии, заставляя его осознавать душевную жизнь лишь как «ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия».⁹⁰ Впрочем, и самой душевной жизни философ не оставляет свободы в своих проявлениях, ограничивая ее телесностью.

Не отвергая идеи антропологической целостности и в основном принимая установку о человеке как существе «психофизическом», в котором укоренено онтологическое единение душевного и телесного, философ, тем не менее, усматривал в этом единстве явную антиномию. Для мыслителя телесность представлялась ограничением душевной жизни, рабством человека, той кельей, сквозь узкие окна которой человек воспринимает окружающий мир. Как и у Платона, а позднее – у Оригена, отношения души и тела называются им не иначе как «падением» души в телесный мир.⁹¹ Онтология душевно-телесных отношений определяется Франком как тесная связанность высших сфер бытия с его низшим, более потенциальным, разобщенным, бесформенно-экстенсивным уровнем.⁹²

Вместе с тем, С.Л.Франка интересовала объективная сущность онтологии души и степень ее зависимости от онтологии тела. В конце концов, мыслитель остановился на том же суждении, которое стало основополагающим для святоотеческой антропологии: независимо от состояния телесности, душа самостоятельна и ответственна за собственные состояния неустойчивости, а именно – изменчивость взглядов, чувств, верований, нетвердость убеждений, неверность по отношению к другим людям, тенденции к греховности.

Кроме того, С.Л.Франк был убежден в возрастании роли душевной организации по мере ее активизации в воздействии на тело, и это говорит в пользу динамического характера идеи целостности. Справедливости ради,

⁹⁰ Франк С.Л. Реальность и человек. - М.: Изд-во Республика. - 1997. - С. 219.

⁹¹ Франк С.Л. Душа человека// Франк С.Л. Реальность и человек. - М.: Изд-во Республика. - 1997. - С.184; 191.

⁹² Там же, С. 204.

надо отметить, что философ отвел душе и телу в динамическом взаимодействии прямо противоположные роли. Тело по известным причинам в своем воздействии на душу ее обедняет, ослабляет, стесняет, погружая в сон подсознательности, уводя в потенциальность и бесформенность. Характер действия души на тело прямо противоположный, а именно - активно-формирующий и направляющий, что побуждает телесность превратиться в «целестремительное орудие» душевной инстанции.

Видя в динамике и диалектике душевно-телесных коллизий одну из главных характеристик антропологической целостности, С.Л.Франк обратил внимание и на такую характеристику как промежуточность душевной жизни, которая помещена в пространство между бытием идеальным (духовным) и эмпирически-предметным (материально-телесным). В трактовке Франка этой промежуточной области предназначено быть посредником между вневременным бытием и временной природой.⁹³ Как раз это и роднит философскую трактовку идеи целостности С.Л.Франком с христианской богословской традицией, представленной Григорием Богословом и Григорием Нисским, где антропологическая целостность обозначена трихотомией «дух-душа-тело». Впрочем, рассмотрение этой трихотомии в рамках синтеза «философской психологии», учения о всеединстве и платонизма, всё же не приближает антропологию С.Л.Франка к христоцентрическому пониманию человека и не приближает исследователей к пониманию онтологии духовно-душевно-телесных отношений.

В отличие от С.Л.Франка, у П.А.Флоренского идея антропологической целостности звучит более традиционно для православной культуры. Известная трихотомия «дух-душа-тело»⁹⁴ обосновывается философом на основе исторического существования личности Христа как конкретного

⁹³ Там же, С.189.

⁹⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. – М.: Изд-во Путь. - 1914. - С.112.

христианского идеала, соединяющего в себе как душевно-духовное, так и телесное начала.

Исходя из христианской пневматологии, П.А.Флоренский понимал духовную часть этой трихотомии не как абстрактное понятие «дух», характерное для западной спекулятивной философской традиции, а как конкретный Святой Дух, исходящий через Сына. Только благодаря Святому Духу, по мнению Флоренского, происходит оживление и очищение любой души,⁹⁵ и именно это утверждение дало философу твердую почву для обстоятельного раскрытия содержания онтологии целостного человека.

Обосновывая свои мысли филологической этимологией, П.А.Флоренский сделал вывод о содержательной тождественности понятия «целостности» понятию «целомудрия», которое часто употребляемо в богословских сочинениях и отражает единство, нераздробленность, крепость личности, иными словами - духовную устроенность «внутреннего человека».⁹⁶ Под целомудрием философ понимает простоту или органическое единство, целостность личности, которая характеризуется переживанием «блаженства» (отказом от страстей) и хранением памяти о божестве, который создал людей по своему образу и подобию, а именно – свободными творцами.

Анализируя антропологическую проблему с антиномических позиций, так характерных для его творчества, Флоренский пытался найти понятие, противоположное понятию целомудрия и целостности, и, в конце концов, обнаружил его в понятии «развращенности» или «развороченности» души. Это понятие характеризует состояние, при котором разные стороны и слои душевного бытия меняются местами, «изнанка» души выворачивается, выбрасывая на поверхность изначально низшие слои, например, половое сознание, и, напротив, уводя в глубины ее нравственное содержание, ее

⁹⁵ Там же, С.128.

⁹⁶ Там же, С.180.

«лицо», а именно - искренность, непосредственность и т.д. Главную причину распада целостности человека П.А.Флоренский видел в грехе, и это вполне традиционно для христианского богословия, ярким представителем которого являлся философ. Но это не помешало ему представить весьма оригинальную трактовку самого греха.

Как мы помним, С.Л.Франк воспринимал динамизм и диалогизм важнейшими характеристиками антропологии целостности. В это же время П.А.Флоренский считал возможным трактовать эти характеристики в плоскости амартологии. С его точки зрения, грех заключается в нежелании выйти за рамки тождества «Я=Я», или даже «Я!», а именно – желание утвердить свое эго как единственное, без своего отношения к другому, кем бы он ни был - Бог или любое явление природного мира – замыкание на себе без выхождения за пределы себя и является коренным грехом, или «корнем всех грехов». ⁹⁷ В качестве выхода из состояния эгоцентрической греховности философ предлагает вхождение в состояние ее противоположности – состояние любви как выхождению за рамки своей самости и переносе своего Я в не-Я, в другое, т.е. во внешнюю реальность.

Как и С.Л.Франк, П.А.Флоренский уделял большое внимание онтологии целостной душевной организации, однако его исследования исходили не из «философской психологии», а из кардиогности, «философии сердца», основанной, в свою очередь, на христоцентрическом понимании природы душевно-телесных отношений. Телесность и ее целостность становится не менее важной для миропонимания, где человек - «храм Божий», в котором обретается Дух Божий, и на фоне этих утверждений П.А.Флоренский анализирует «распорядок органов жизни»⁹⁸ и воспринимает телесность как «первейшую» характеристику человека, как основу его целостного устройства.

⁹⁷ Там же, С.177.

⁹⁸ Там же, С. 264.

Исходя из лингвистической родственности слов «тело» и «цело», для Флоренского тело уже не безличное простое вещество («онтологическая периферия»), а единая личность («онтологическое средоточие») или «тело в теле», которое может объединять в единую личность всё многообразие органов. Это «онтологическое средоточие», центром которого является сердце, философ наделил мистическим содержанием. Сердце здесь определяется не только как центральная и жизнеобеспечивающая часть тела, но рассматривается как «очаг духовной жизни».⁹⁹ Более того, в результате исследований в области лингвистики и библеистики Флоренский пришел к выводу о возможности отождествления сердца и духа. Процесс освящения души, таким образом, закономерно приводит к процессу освящения тела, что, в конечном итоге, и составляет содержание процесса обожения. Именно непонимание этого факта и приводит, по мысли философа, к типичному, утвердившемуся в интеллигентском сознании ошибочному снисходительно-брезгливому отношению к телесности.

На фоне этих утверждений у П.А.Флоренского, искавшего опоры в святоотеческой литературе, отчетливо звучала тема «святого тела», достойного соединения с Богом наравне с душой. Такой позитив во взглядах на телесность, поддержанный христоцентрической традицией, не мог не привести к созданию позитивной философии истории, к освящению различных областей человеческого бытия, где обожение представляется не только вполне возможным уже в нынешней, земной жизни, но уже присутствующим в ней. Оставалось найти движущую силу процесса обожения, и П.А.Флоренский нашел ее в творчестве, которое и отличает человека от остального мира по причине сообразности человека Богу.

Вместе с тем, Флоренский четко разграничивал подлинное творчество в рамках религии, искусства, хозяйства, ведущее к установлению богочеловеческого идеала в мире, - и «искусственность» как творчество,

⁹⁹ Там же, С.268.

воруемое у жизни, данной Богом.¹⁰⁰ Эту самую искусственность и механичность как лже-творчество о. Павел противопоставлял естественности как истинной основе реальности, идущей от Бога. Иными словами, П.А.Флоренский, высказывая идею антропологической целостности, тесно связывал возможность истинного творчества с телесностью, что может рассматриваться как творческое развитие идей святоотеческой антропологии.

Христоцентричность в трактовке единства «дух-душа-тело» характерна и для философии С.Н.Булгакова, который видел возможность обожения только посредством просветления телесного начала. Усматривая общие черты у неоплатонизма с его чертами вырождения греческой философской традиции, - и у интеллигентского направления с его безразличным отношением к телесности, философ обратил внимание на антропологию Платона, находившуюся, по убеждению С.Н.Булгакова, на пути к истинному пониманию идеи целостного человека. Не беря в расчет многочисленные замечания античного философа о том, что подлинного бытия душа может достичь только после того как полностью прекратит какое бы то ни было общение с телом,¹⁰¹ что тело использует чувства как средство «смущения» души каждый раз, когда они пытаются действовать совместно, то есть не позволяет ей достигнуть истины и понимания, - С.Н.Булгаков, тем не менее, видит в сочинениях Платона не требование метафизического осуждения телесности, но стремление к практическому, религиозно-этическому аскетизму.¹⁰² В силу такой авторской трактовки Платона антропология Булгакова представляет собой поле для методологического синтеза двух традиций: платонической и святоотеческой, особенно в ее паламитской трактовке. Такой синтез становится возможным на почве как философских

¹⁰⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. – М.: Изд-во Путь. - 1914. - С. 296.

¹⁰¹ Платон. «Федон». Собрание соч. в 4-х тт. - М.: 1990. - Т.2. - С. 16.

¹⁰² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.- М.: Республика, 1994.- С.244

симпатий мыслителя, так и его приверженности духовной православной культуре.

П.А.Флоренский и С.Н.Булгаков представляли телесность как единственную возможность осознания реальности бытия, которая недоказуема никакими известными средствами, и поскольку ничто чувственное невозможно вне идеи (по Платону), то так и осуществляется постижение идеи. Авторская интерпретация философии Платона доводится С.Н.Булгаковым до высшей степени стилизации в суждении о том, что идеи Платона обладают телом, какой бы утонченной она ни была.

Стилизация идей Платона, их синтез со святоотеческим пониманием телесности кристаллизуются у С.Н.Булгакова в понятие «христософийность», берущее свое идейное начало, как утверждал философ, в содержании догмата о Боговоплощении, где «Слово стало плотью». Этот догмат был сформулирован в окончательной редакции на Четвертом Халкидонском Вселенском Соборе 451 года, который осудил монофизитство. В то же время С.Н.Булгаков вводил и трактовал этот догмат в рамках собственного софиологического учения, замыкая идею христософийности на срединной инстанции между Богом и миром – Софии, и, следовательно, понимал обожение как своего рода «ософиение», достижение которого доступно только святым, целостность которых была восстановлена в молитвенном подвиге.

Между тем, между «христоцентричностью» и «христософийностью» существует принципиальная разница. Она заключается в различных подходах к пониманию онтологической основы этих понятий. В основе христософийности лежит понятие Софии как Души мира, через которую Логос-Христос является в природный мир, христоцентричность представляет собой неразрывную связь «с энергийным освящением плоти в боговоплощении и его следствием – открытостью человека воздействию энергии благодати, причащаясь которой человек и сам становится

энергийным элементом в преображении мира». ¹⁰³ При этом, высвечивая энергетическую сторону телесности, С.Н.Булгаков все же помещает ее в понятийную оболочку из области философской традиции античной культуры: «тело имеет не только идеальное бытие, но и внутреннюю идеальную форму, его образующую, его энтелехию, и эта идеальная форма тела, обладая всей полнотой реальности, именно и есть его первореальность». ¹⁰⁴ Говоря о душе, философ синтезирует платонизм с аристотелианством в той части, где анализирует ее диалектические отношения с телом: так как душа обладает божественной формообразующей способностью, она сама может создавать свое тело. Именно это позволяет целостному человеку возвышаться над ангелами, не обладающими способностью телесного творчества, и именно это, по мысли Булгакова, придает человеку статус центра мироздания.

Очевидно, что понятийная коллизия между христоцентричностью и христософийностью в антропологических исканиях С.Н.Булгакова не что иное, как попытка синтеза двух учений – философского учения о всеединстве в его софиологической вариации и богословско-философского учения о православном энергетизме. Несмотря на заложенные противоречия в основы этого неудачного синтеза, все же необходимо отметить, что такое близкое всей отечественной антропологии динамическое, деятельностное понимание идеи целостности, оказавшееся важным и для С.Н.Булгакова, получает мощный импульс для совершенствования нравственных устоев православия как «образа действия в мире». ¹⁰⁵ Говоря о православии с нравственной стороны как о «душевном здоровье и равновесии», столь необходимым для формирования духовно и нравственно здоровой личности, С.Н.Булгаков называл эту работу над становлением внутреннего мира человека

¹⁰³ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - с.127.

¹⁰⁴ Булгаков С.Н. Лестница Иаковля. - С. 201.

¹⁰⁵ Булгаков С.Н. Православие//Булгаков С.Н. Тихие думы.- М.: Республика. - 1996. - С. 329.

«духовным художеством», приравнивая ее к искусству. Только такой путь – посредством напряженного внутреннего духовного напряжения – ведет к укреплению, по мнению С.Н.Булгакова, мира христианских ценностей в сфере государства, хозяйства, культуры, к возникновению духовного мира или мира духа вообще.

Однако в наибольшей степени деятельностный характер идеи целостного человека проявился в философии творчества Н.А.Бердяева, которая стала основой его учения о нравственности. Соглашаясь с вполне справедливым постулатом о необходимости внутренней работы «послушания и отречения»¹⁰⁶ как необходимого условия нравственного совершенствования, философ, тем не менее, был убежден, что одного лишь смирения недостаточно для построения целостной этики жизни. Христианской морали смирения и послушания оказывается слишком мало для раскрытия антропологии целостности. Необходимость преодоления духовного «пассивизма», мешающего человеку выйти на творческие просторы, Н.А.Бердяев связывает с необходимостью перехода от отрицательных антропологических установок, акцентированных на греховном существе человека, к антропологии положительной, утверждающей творческое отношение к миру как основу утраченного единства Бога и человека.

Посредством обоснования религиозного смысла творческого усилия мыслитель раскрыл свое понимание христоцентрической антропологии. Исходя из изначально присущего творческого характера человеку как образу и подобию Бога, Бердяев сделал вывод о неполноте и незавершенности Евангельского откровения о Христе. Оно, уверяет философ, раскрыло лишь одну сторону личности Христа как искупителя и спасителя человеческой природы, но при этом осталась не до конца раскрытой «христология человека», тайна о наличии божественной природы в человеке, «догмат о

¹⁰⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Изд-во АСТ Фолио. – 2004. - С. 250.

человеке, подобный догмату о Христе».¹⁰⁷ Именно творческая способность человека и должна стать основным содержанием этого нового догмата.

Рассуждая таким образом, Н.А.Бердяев интегрирует антропологический аспект христоцентризма с аспектом историческим, соединяя судьбу личности с судьбой Космоса и видя в необходимости обожения всего телесного главную задачу исторического процесса. Речь идет о религиозном преображении как плоти всего мира, так и плоти каждого человека, для чего философ призывает объединить природный мир с Богом, возвести дело спасения мира на ступень главного смысла истории. Фигура Христа наделяется Бердяевым чертами Космоса, принявшего образ личности и получившим посредством этого возможность спасения. Исходя из этого, идея телесности связывается Бердяевым с всемирно-исторической задачей по «подготовке воскресения», о котором говорил Н.Ф.Федоров в своей философии «общего дела».

Важно отметить, что Бердяев, перенося идею спасения из сферы локально-личностной в сферу соборно-творческую, в которую входит всё, существующее в космосе, видит преобразование мира как совместную работу всего человечества. Представление о спасении как коллективном процессе, присущее не только Н.А.Бердяеву, но и другим русским религиозным философам, выходит за рамки традиционного богословского представления о смысле греха и спасения, в котором грех имеет характер коллективности, поскольку именно из-за грехопадения прародителей страдающим оказалось всё человечество. О спасении в богословии всегда говорится как о действии индивидуальном, поскольку каждый по-своему несет в себе образ Божий, и каждая личность, связанная с миром в его целостности отношениями причинности, по-своему встречается с Богом.

Индивидуализированный характер в проявлении идеи христоцентрической целостности наиболее ярко проявляется в творчестве

¹⁰⁷ Там же, С. 75.

В.В.Зеньковского, который убежден в пребывании Христа в душе каждого человека. При этом, убежден философ, не происходит никакого подавления или ослабления ее индивидуальности, потому что в обожении принимает участие не абстрактный индивид, а целостная личность, через которую преображается и весь мир. Впрочем, и Н.А.Бердяева, и В.В.Зеньковского при наличии расхождений взглядов на характер обожения – как на индивидуальное или всечеловеческое – объединяет представление об обожении как возможном уже в здешней жизни. Зеньковский, например, понимал сам акт творения как онтологическое основание для встречи Бога человека, в пользу чего говорит и акт боговоплощения. У Бердяева, переносившего это онтологическое основание в творчество, говорится о творчестве как связи двух реальностей – божественной и человеческой, поскольку философ был уверен в возможности реализации божественного замысла только в человеке и через человека. Правда, при этом не стоит забывать, что Бердяева представлял и мировое, и личное обожение исключительно как акт общественный, свершающийся в историческом процессе, где судьба отдельной личности зависит от судьбы всего мира.¹⁰⁸

Говоря о понимании Бердяевым обожения как цели исторического процесса, необходимо отметить то новое, что он привнес в антропологию целостности, а именно – его трактовка проблемы телесности в синтезе с идеями андрогинизма, которые, вероятно, были заимствованы у Вл.Соловьева и обусловлены диалогической направленностью всей отечественной философской традицией. Духовность личности, по мысли философа, может проявиться в полной мере только при условии наличия другой личности и их взаимного общения. На метафизическом уровне само существование триединого Бога предполагает общение Бога-Отца с личностями Сына и Святого Духа, на уровне физическом личность также не

¹⁰⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества.- М.: Изд-во Правда. - 1989. - С. 172.

может оказаться замкнутой на себе, изначально предполагая другие личности и невозможность существования «без любви и жертвы».¹⁰⁹

Диалогическая трактовка идеи целостности как сущностного онтологического отношения в плоскости «Я-Ты-Мы» характерна и для творчества С.Л.Франка, Н.О.Лосского, П.А.Флоренского. Однако Н.А.Бердяев, находясь в этом же диалогическом поле, переводит проблему целостности в сферу гендерных отношений. Если человек замыслен и сотворен существом цельным, то эта цельность в полной мере может быть обеспечена сочетанием лучших свойств творящей мужской и охраняющей женской природы. Таким образом, в антропологии целостности появляется понятие андрогина как личности, гармонично сочетающей в себе мужскую и женскую природу. В этом случае Бердяев трактует грехопадение как разделение человека на мужской и женский пол, что и повлекло утрату изначальной целостности. Впрочем, Бердяев оставляет каждому человеку шанс выйти из этого драматического раздвоения, тщательно воспитывая в себе обе стороны гендерной природы путем сублимации половой энергии, что, в конечном итоге, приведет к расцвету творчества и восстановлению андрогинической цельности.¹¹⁰

Современники справедливо называли антропологический модернизм Н.А.Бердяева попыткой выразить существенные истины христианства своеобразным языком с употреблением новых понятий,¹¹¹ объясняли его стремлением избавиться от недостатков традиционного христианского богословия без существенной потери идейных оснований христианской церкви. Можно согласиться с тем, что Н.А.Бердяев как «свободный религиозный философ», не обремененный духовным саном и обязательствами перед церковью, искренне стремился преломить

¹⁰⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж: Изд-во Современные записки. – 1931. - С. 63.

¹¹⁰ Там же, С.67-73.

¹¹¹ Лосский Н.О. Мысли Н.Бердяева о назначении человека//Русский путь. Т.1. Н.А.Бердяев: pro et contra. - С. 467.

христианские идеи через призму современного мышления, борясь вульгарными, упрощенными представлениями о Боге, однако не стоит забывать, что, увлеченный этой борьбой, он зачастую игнорировал известные библейские постулаты.¹¹²

Совершенно противоположным образом формировалась антропология целостности у А.Ф.Лосева. Если у Н.А.Бердяева, употреблявшего христианские понятия, они часто наполнялись далеким от христианства содержанием, то у А.Ф.Лосева можно наблюдать противоположные процессы: внешние условия, которые налагали отпечаток на творчество философа, вынуждали его облекать христианские по содержанию понятия и целые концепции в абстрактные логико-диалектические формулировки, не имеющие, на первый взгляд, ничего общего с христианством. Христоцентрическая антропология целостности – одна из таких концепций, бледные очертания которой проступают на фоне диалектической «тайнописи» философа.

Справедливости ради необходимо отметить, что телесность у А.Ф.Лосева - не столько антропологическая, сколько онтологическая категория, служащая основанием строго систематизированного мироздания как иерархии телесности, пребывающей в разном состоянии на разных уровнях бытия. На основе диалектической методологии философ доказывает, что тело представляет собой последнюю осуществленность, что любая жизнь представляет собой, прежде всего, жизнь телесную, что тело является движущим принципом «всякого выражения, проявления, осуществления».¹¹³ Кроме того, в телесности Лосев обнаруживает необходимую основу для проявления в ней энергий сущности, без чего невозможен сам процесс

¹¹² Например, библейский сюжет о состоянии человека до грехопадения, когда Бог сотворил и мужчину, и женщину по своему образу и подобию (Кн. Бытие: 1;27), что лишает учение об андрогине библейской обоснованности.

¹¹³ Лосев А.Ф. Философия имени. - М.: Изд-во Московского университета. - 1990. - С.36.

творения, поэтому философия имени получила второе название - «философия тела».

Беря за основу идеи православного энергетизма, А.Ф.Лосев описывает процесс воплощения в теле сущностной энергии, указывая при этом на то, что воплощается не сама сущность, но ее энергия. Здесь можно провести параллели с Боговоплощением как воплощением божественной сущности в телесное начало. С точки зрения Лосева, бытие человека подчинено общему фундаментальному основанию: будучи образом и подобием сущности, он представляет собой ее энергийное воплощение, которое можно назвать единством физического, органического, сенсуального и ноэтического начал или энергем,¹¹⁴ причем ни одно из этих начал или энергем не остается в своем чистом виде. Входя во взаимодействие с другими началами или энергемами, каждая из них претерпевает соответствующие изменения, и эта совокупное множество всех энергем, изменившихся в результате одновременного взаимодействия, представляет собой «общую энергему человеческого субъекта».¹¹⁵

Иными словами, у А.Ф.Лосева идея целостности звучит по-новому, выходя за рамки привычной дихотомии «душа-тело». Человека, по Лосеву, можно понимать как совокупное множество энергийных проявлений, в рамках которого все энергии диалектически взаимодействуют друг с другом, трансформируются, преломляются и получают новые значения. Философ сакрализирует тело человека, видя в нем не просто физическую вещь, в которой проявляется физическая энергема, но представляет его «орудием выражения неисповедимых тайн вечности».¹¹⁶ Ни в теле, ни в лице человека невозможно видеть простой факт из области физики, но это уже зеркало всего мироздания, средоточие и явление всех тайн, которые заключены в бытии. Этим путем физическая энергема преобразуется в человеческое слово.

¹¹⁴ Там же, С. 154.

¹¹⁵ Там же

¹¹⁶ Там же

Телесность как элемент целостного человека важна для философа и тогда, когда он переходит в область гносеологии: человек, обладая физическим телом, приобретает соответствующее ему мышление, которое не бывает чистым, а находится в состоянии «текучести», т.е. окрашенности телесностью, приобретая ощущения. Иногда, правда, человек может входить в состояние чистого ноззиса и даже достигать сверх-нозетической мысли, входить в транс или экстаз, однако все эти состояния регулируются в том числе и телом, которое рано или поздно вынуждено возвращаться к «заполненности» мышления и к окончанию экстатического состояния.¹¹⁷ Анализ этих идей приводит к выводу о тесной связи антропологии А.Ф.Лосева с паламитской методологией. Они нашли дальнейшее развитие в сочинениях «Диалектика мифа» и «Очерки античного символизма и мифологии», в которых философ уже непосредственно опирался на физиологическую практику телесной регуляции в экстатическом молитвенном состоянии.

Идеи А.Ф.Лосева в рамках проблематики, связанной с соотношением телесного и духовного начал в человеке, в большей степени, чем у других отечественных философов, соответствуют святоотеческим антропологическим учениям в трактовке традиционной трихотомии «дух-душа-тело», где тело представлено «живым ликом» души. При этом философ отчетливо различает душу и дух («вечно-неподвижный эйдос») по причине наличия у души эмпирической жизни в ее нераздельном единстве с телом. В противном случае, живая душа трансформировалась бы в «вечно-неподвижный ум и дух».¹¹⁸ Важно отметить, что элементы трихотомии обладают тесными взаимными связями, давая возможность определять состояние одного элемента посредством состояния другого. Так, под телом понимается состояние души, а душа, в свою очередь, является известным

¹¹⁷ Там же, С. 155.

¹¹⁸ Там же, С. 165.

состоянием духа; судьба духа определяется судьбой души, как и судьба души определяется судьбой тела.¹¹⁹ Важно отметить, что во взаимной связанности, единстве этих элементов А.Ф.Лосев не видел их отождествления, которое означало бы смешивание в рамках бытия личности двух онтологических уровней – физического и метафизического. Беря за основу тезис Григория Паламы о несотворенности божественных энергий, философ формулирует главную идею православного энергетизма: под энергией сущности надо понимать смысловую изваянность сущности, неотделимую от самой сущности, но отличную от нее.¹²⁰ Это дало А.Ф.Лосеву возможность говорить о целостности человека как образе и подобии Сущности, как высшем проникновении божественных энергий в «иное».

Итак, невзирая на существенные разногласия у русских религиозных философов на содержание онтологического единства «духа-души-тела», каждый из них определял телесность в аспекте динамизма, диалогизма, как актуальный момент в процессе обожения, возможный не только в неопределенном грядущем, но уже свершающийся в настоящем.

2.2. Единство веры и разума как гносеологическая основа целостного человека.

Говоря о европейском рационализме и эмпиризме в негативном ключе, отечественные философы вменяли им в вину рассечение познания на две сферы - сферу веры и сферу разума, что, в конечном итоге, привело к дальнейшему отдалению друг от друга богословия и философии, откровения и умозрения. Русская религиозно-философская мысль видела в органическом синтезе этих сфер не только единственную возможность познания истины, но и путь становления гармоничного, целостного человека. Об этом пути

¹¹⁹ Там же, С. 43.

¹²⁰ Там же, С. 158.

достаточно много было написано еще в святоотеческих восточно-христианских текстах, его смысл раскрывался понятием «гносиса» («ведения»), в котором едины откровение и умозрение в процессе Богопознания.

Как было установлено выше, в первой половине XIX века так и не удалось до конца раскрыть механизм осуществления данного единения, не удались попытки углубиться в сущностные основы и веры, и разума, философская мысль остановилась лишь на четком осознании необходимости этого единства. Но уже к концу этого столетия отечественная философия, апеллируя к гносеологическим интуициям славянофилов и предшествующей им русской религиозно-философской мысли, обращаясь при этом к мысли святоотеческой, продемонстрировала теоретическую зрелость и представила множество философских обоснований идеи единства веры и разума. Это множество можно условно разделить на две группы по характеру методологических приемов, применявшихся для обоснования рассматриваемой идеи. Первая группа предпринимала попытки полного устранения противоречий между верой и разумом, что неизбежно влекло за собой их неоправданное сближение и даже отождествление, а иногда – даже растворение этих антиномичных понятий одного в другом. В эту группу с полным основанием можно включить Вл.Соловьева, С.Н. и Е.Н.Трубецких, С.Л.Франка, В.И.Несмелова. Другая группа акцентировала внимание на непреодолимой антиномичности этих понятий, доказывая принципиальные различия веры и разума и несводимость их друг к другу (например, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков). Парадоксальным образом антиномичность понятий здесь не разрушала рассматриваемое единство, но лишь усиливала в нем момент противоречия.

У первого направления, стремившегося обосновать непротиворечивое единство веры и разума, в основании лежало (в качестве исключения можно назвать только В.И.Несмелова) учение о всеединстве и уже в силу этого

демонстрировало некоторый крен в сторону рационализма в гносеологических вопросах.¹²¹ Вспомним, что у А.Ф.Лосева, считавшего, что наличие понятия непостижимого «ничто» в философии Вл.С.Соловьева исключает рационализм и логику как единственные подтверждения истины, есть подтверждение факта колоссальной значимости понятийной философии у Соловьева в части соотношения веры и разума. Более того, по замечанию Лосева, его «философия вовсе не нуждалась в авторитете веры», правда, оговариваясь, обращает внимание на то, что это вовсе не означало для него полное вытеснение веры и откровения разумом. Это означало, что у разума, освобожденного от внешнего авторитета и свободно предоставленного самому себе, появляется возможность самостоятельно прийти к основам мировоззрения, диктуемого верой. В конечном итоге Вл.Соловьев мечтал о такой понятийной системе разума, которая может существовать параллельно вере и мистическому опыту, но должна создаваться «собственными усилиями самого разума».¹²²

Можно согласиться с А.Ф.Лосевым, который, усматривая в диалектике «вера-разум» одновременно и противоречие, и согласие, все же был убежден в том, что «согласие» в рамках данной коллизии все же продуктивнее и благотворнее состояния непреодолимых противоречий и непримиримости. Более того, он считал это «согласие» нормой, долженствованием и идеалом, что, в конце концов, придает ему в статус главной цели мыслительной деятельности человека. Философ призывал к непрерывной работе по достижению полноты этой истины, пока она не будет освещена «ясным светом сознания».¹²³

Что касается Вл.С.Соловьева, то, увлеченный всеединством, он пытался значительно сократить путь к этому идеалу, не оставляя

¹²¹ Сперанский И. Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева // Вера и знание. – 1901. - №5; №6. - С. 242.

¹²² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М. - 1990. - С.335.

¹²³ Там же, С. 340.

пространства между констатацией необходимости единства и фактическим его утверждению. За скобками остался важный гносеологический вопрос о: а) принципиальном отличии веры от разума и б) о предпосылках их единства. Но даже тогда явственно проступала ценность данного единства, которая заключалась в самой возможности для кардинально различных гносеологических категорий объединить свои познавательные способности, образуя, таким образом, противоречивый синтез и гармонию веры и разума.

Для обозначенных выше гносеологических направлений русской философии характерны два подхода к проблеме соотношения веры и разума, и, в сущности, они представляют собой два пути интерпретации учения о всеединстве. И если первым направлением практически от начала до конца воспринимается методология учения о всеединстве, то второе вживляет в ее содержание положения православного энергетизма и мистицизма.

Направлением, обосновывающим единство и даже отождествление веры и разума, практиковался подход С.Н. и Е.Н.Трубецких. У С.Н.Трубецкого, не принимавшего ни позиции отвлеченного рационализма, ни позиции мистического идеализма, возводившего веру в абсолют, - критерием истинного знания утверждается нераздельное единство чувств, мыслей и веры, которая представлена как единая трансцендентальная форма познавательной деятельности. Как и у Вл.Соловьева, у С.Н.Трубецкого выделяется три источника знания – эмпирический опыт, разум и вера. Функцией опыта и разума называется установление закономерных связей между явлениями, функцией веры – установление реальности представляемых и воспринимаемых индивидом объектов.

У С.Н.Трубецкого можно четко выделить три аспекта веры: во-первых, это вера, которая удостоверяет познающего человека в существующей реальности, т.е. изначально утверждает бытие внешних предметов и процессов; во-вторых, это вера в реальное существование других разумных объектов; в-третьих, это вера, которая убеждает в действительности высшего

уровня духовного бытия, в том числе - Бога. Здесь у С.Н.Трубецкого имеет место смешение как разных объектов веры, так и разных ее типов: веру как фактор познания и религиозную веру, которые у мыслителя не входят в противоречие, поскольку, как считает С.Н.Трубецкой, у той и другой веры можно обозначить один общий предмет, а именно – бытие, сущее как «реальный, являющий себя невещественный субъект».¹²⁴

Иными словами, С.Н.Трубецкой говорит о вере как «непосредственном усвоении реальности и даже условия нашего самосознания»,¹²⁵ что включает в себе любое «возможное содержание Веры». В подобном расширительном толковании веры усматривается стремление философа не допустить противопоставления веры и разума, но, напротив, максимально их интегрировать. При этом философ не учел возможность истончения специфики религиозной веры, что может привести к торжеству рационализма, слегка дополненного верой. Становится понятным, что такой подход представляет собой ничто иное как формальное включение в поле чистого рационализма элементов трансцендентализма и тяготеет к гегельянству.¹²⁶ В конечном итоге, происходит устранение всех противоречий между верой и разумом в результате примирительных синтезов, ведущих к практическому отождествлению рассматриваемых гносеологических понятий.

У Е.Н.Трубецкого, напротив, смешивание типов и предмета веры устраняется. Здесь мы наблюдаем четкое разведение веры как фактора познания вообще и мистической веры. Говоря о познании, философ имеет в виду веру, которая сообщает нам о существовании предметов вне сознания отдельно взятого индивида. Такая вера присутствует у каждого человека вне зависимости от его убеждений и при этом не смешивается с религиозной или

¹²⁴ Трубецкой С.Н. Сочинения. М.:1994. - С. 667.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 тт. - Т.2. - Ч.2. - С.101.

мистической верой, отличительной чертой которой является ее свобода.¹²⁷ Кроме того, у Е.Н.Трубецкого даже религиозная вера существует в двух видах - как логически необходимая вера в Абсолютное и религиозная вера в Бога, что невозможно отождествить. Вера в Бога основывается на нравственном отношении к Абсолютному, на доверии к нему, на признании его благости и интимном личном к нему отношении. Вера в Абсолютное как в Бога предполагает в нем содержание, не выводимое а priori «из необходимых логических постулатов».¹²⁸

Однако у Е.Н.Трубецкого в вопросе соотношения веры и разума все же есть определенная двусмысленность, проявившаяся в эволюции его взглядов от полной противоположности этих категорий до их полного отождествления. Его известная работа «Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева», написанная в 1913 году, выступает своего рода противопоставлением точек зрения Вл.Соловьева и Е.Н.Трубецкого в части невыводимости понятия Бога из логического мышления. Так, например, чистое понятие «бытия» не предполагает божественное начало и тем более - его троичность, поскольку она априорно не содержится в мышлении. Априорное выведение из чистого разума содержания высших тайн христианства невозможно,¹²⁹ иначе само откровение может стать или ненужным совсем, или нужным как вспомогательное средство для еще неокрепшего, незрелого разума. Доказанное таким способом откровение просто перестает быть таковым. Навязанные логикой истины веры перестают быть необходимыми для интимного и личного общения человека и Бога, так как можно ограничиться правильным пониманием и

¹²⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева. - Т.1. - М.: 1995. - С. 261.

¹²⁸ Лопатин Л.М. Владимир Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой. - С. 491.

¹²⁹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева. - Т.1. - С. 322.

безукоризненным выводением из понятия божественного всех его логических последствий.¹³⁰

Здесь у Е.Н.Трубецкого имеет место жесткое противопоставление логики откровению, поскольку, по мысли философа, самое ценное, что есть в вере, а именно - ее безотносительную ценность, интимная связанность с тайной Абсолюта, отнимает логика. В своей корректировке гносеологической позиции Вл.Соловьева, Е.Н.Трубецкой нацелен на более последовательное проведение идеи «нераздельного и неслиянного единства» мистики и рационального мышления в процессе богопознания.¹³¹ Здесь обнаруживается стремление философа найти прочную основу для компромиссов между верой и разумом, поскольку откровение, не исключая, с одной стороны, рационального познания, все же, с другой стороны, не уместается в нем целиком. Поэтому философия становится для Е.Н.Трубецкого главным средством богопознания.

Сочинение Е.Н.Трубецкого «Смысл жизни» демонстрирует уже гораздо более тесные связи между верой и разумом. Катафатический принцип диктует понимание познания как процесс, обусловленный откровением в широком смысле слова, поскольку если признать существование абсолютного, то всё сущее представляет собой некоторое его откровение. В религиозном откровении заключается узкий смысл откровения, находя завершение в личности Христа, замыкающей превращение Бога из закрытого для познания в открытого. Необходимым условием усвоения откровения философ называет напряженную деятельность разума, поскольку само открытие Бога возможно только разумно мыслящему субъекту, способному распознать в откровении именно Откровение. Мышление, с точки зрения философа, изначально богоносно, оно содержится как в любой логической конструкции, так и в интуиции. Именно этим объясняется легкая

¹³⁰ Там же, С. 314.

¹³¹ Там же, Т. 2. - С. 468.

совместимость откровения с известными формами интеллектуальной деятельности человека, когда размышления о вере вызывают к логике, и, образуют, таким образом, единство логики и веры как форму истины.¹³² Таким образом, в вопросе соотношения веры и разума Е.Н.Трубецкой переходит от антиномизма, характерного для учения о всеединстве, к их отождествлению, что никак не может считаться гармоничным решением данного вопроса.

Слияние веры и разума, стирание границ между ними и специфики каждого из этих понятий, непонимание несводимости их друг к другу заметно и у С.Л.Франка. Вера у него выполняет функцию, дополняющую знание, заполняющую образовавшиеся в знании лакуны. При этом в стремлении к непротиворечивой гармонии веры и разума необходим поиск разума, не убивающего веру, и веры, не противоречащей разуму. Этот тезис мыслитель стремился реализовать в так называемой «научной метафизике», видя в этом сочетании вовсе не оксюморон, но вполне достижимую проверку и укрепление веры инструментарием разума.¹³³

Для С.Л.Франка вера есть непосредственное знание Бога, свободно удостоверяемое «самой человеческой душой».¹³⁴ Он никак не мог согласиться с тем, что веру можно определить как суждение о трансцендентном предмете, которое невозможно проверить в опыте. Как любой последователь учения о всеединстве С.Л.Франк представляет и духовный опыт, и понятие Абсолюта чрезмерно имманентными. Однако такая позиция чревата тем, что вера будет без остатка поглощена разумом, а онтологическая и гносеологическая основа веры значительно истончится. Как и П.Абеляр, предлагавший разуметь, чтобы затем верить, С.Л.Франк призывает рассматривать знание как основу веры, он хочет сначала иметь

¹³² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. - М.: 1994. - С. 254.

¹³³ Франк С.Л. Знание и вера. - С. 338.

¹³⁴ Франк С.Л. С нами Бог//Франк С.Л. Духовные основы общества.- М.: Изд-во Республика. - 1992. - С. 228.

знание, что Бог есть, после чего можно в него начать верить.¹³⁵ У Франка, таким образом, вера и разум не противопоставляются друг другу ни в гносеологическом, ни в онтологическом аспекте, поскольку вера выполняет лишь функцию дополнения жизненной мудрости неверующего сознания «достоверным знанием иной реальности».¹³⁶

Такая позиция философа приводит к парадоксальному выводу о прямой пропорциональности полученных на основе деятельности разума знаний - религиозной вере, т.е. просвещенные люди автоматически приобретали бы веру, что совершенно бы искоренило саму проблему веры и разума. Гносеологические суждения С.Л.Франка содержат в большей степени апологетику и фундаментальные допущения, но никак не логические обоснования, так необходимые для научной философской дискуссии. Так, отсутствие веры он объясняет недомыслием, узостью мировоззрения, невежеством, даже «близорукостью» и «немузыкальностью». Такая гносеологическая позиция философа укрепляет в нем уверенность в возможности обладать даже знанием того, что человек не знает, но что обладает скрытым присутствием, «не будучи дано».¹³⁷ Здесь у С.Л.Франка явно звучит тема «ученого незнания», которое, как и у Николая Кузанского, в итоге превращается в безграничное знание, полностью включающее в себя и веру.

Но если у С.Л.Франка вера выглядит как разновидность знания, то у В.И.Несмелова, который тоже синтезировал эти две гносеологические формы, знание как результат деятельности разума включается в поле веры как один из ее элементов. Ориентируясь на святоотеческую мысль, органично объединяющую умозрение и откровение в понятии «гносис», В.И.Несмелов пытается доказать, что любая вера, даже самая наивная, в своем основании и в своем логическом строении всегда является познанием, поэтому

¹³⁵ Там же, С. 234.

¹³⁶ Там же, С. 246.

¹³⁷ Франк С.Л. С нами Бог. - С. 248.

неправильно противопоставлять веру другим формам познания и, тем более, включать в их поле. Само возникновение и развитие веры подтверждает ее познавательную функцию, поэтому Несмелов был против понимания веры как особого придатка знания или как его особого выражения. Он объясняет это разным предметом веры и знания, в которых он не видит две отдельные формы познания, но лишь «два разных момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания».¹³⁸

Попытка развести веру и разум по разным углам гносеологического ринга с целью сделать из них противников и даже врагов - для философа есть ничто иное как «вопиющее недоразумение». Впрочем, эти вполне справедливые суждения приводят В.И.Несмелова к неожиданному выводу о том, что знание представляет собой собственно веру, но только веру не в общем смысле, а веру «в высшей степени ее основательности».¹³⁹ Как и у С.Л.Франка, здесь можно наблюдать стирание границы между верой и знанием и, как следствие, исчезновение трансцендентного характера веры. В результате утверждается еще один упрощенный взгляд на внутреннюю духовную жизнь человека, лишенную каких-либо сомнений и исканий. У В.И.Несмелова истинная вера и исповедование принятой веры – принципиально разные вещи, так как принятие истинной веры сопровождается ее разумным осмыслением, поскольку невозможно верить наперекор своему собственному разуму.¹⁴⁰

Попытка В.И.Несмелова обосновать разумность веры фактически сводит ее к здравому смыслу, стремящемуся к определенности и ясности в содержании христианства, но в действительности приводящему к его упрощению и вульгаризации. Весьма наивной выглядит и надежда В.И.Несмелова на появление в будущем доказательств бытия Бога, который

¹³⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке: Тома 1,2.- Казань: Изд-во Заря-Тан, т.1. - 1994. - С.97.

¹³⁹ Там же, С. 104.

¹⁴⁰ Там же, С. 98.

предстанет «с принудительной очевидностью видимого предмета»,¹⁴¹ однако именно эти доказательства могут нанести сокрушительный удар по вере, делая из нее лишь преходящий этап в длительном процессе познания. В конце концов, как и у С.Л.Франка, у В.И.Несмелова звучит знакомая со времен средневековой схоластики формула «разумей, чтобы верить», подкрепляемая выводом о том, что для мировоззренческого принятия христианства необходимо сперва их интеллектуально оправдать и разъяснить.

Справедливости ради необходимо отметить, что позднее¹⁴² у В.И.Несмелова исчезает навязчивый психологизм, подавляющий сам метафизический предмет исследования. Понимая под объектом веры высшую онтологическую реальность, философ-богослов говорит о вере как о специфическом и даже единственном методе познания этой высшей реальности. Осознавая неспособность рассудка, находящегося в пределах природного бытия, преодолеть его границы и осмыслить абсолютное, В.И.Несмелов закрепляет возможность познания этой сферы за верой. Вместе с тем, мыслитель, как, впрочем и многие другие философы, так и не решил проблему содержания самой веры - с одной стороны, как необходимого элемента любого познания, и, с другой - веры в ее мистическом смысле, лежащей в основании любого религиозного вероисповедания. Поскольку именно в уяснении специфики веросознания находится ключ к пониманию как ее неслиянности с разумом, так и их единства. Поэтому для русской религиозной философии вполне закономерно и такое направление, которое на первый план выводит дуализм веры и разума, их антиномичность.

Этот антиномизм укоренен в философском творчестве Ф.М.Достоевского, призывавшего полюбить жизнь больше, чем ее смысл, что означало бы полюбить жизнь еще до ее логического осмысления,

¹⁴¹ Там же, С. 354.

¹⁴² Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии.- Казань: МП «Вернисаж». - 1992.

«непременно, чтобы прежде логики». Ф.М.Достоевский настаивал на полной свободе веры и ее независимости от рационального доказательства, он был убежден, что исходя из укоренённости мыслительных процессов и чувств во внеприродном мире, истинная сущность вещей непостижима в мире земном.¹⁴³ Переводя рассуждения Ф.М.Достоевского в плоскость метафизики, можно констатировать отношение мыслителя к разуму как уничтожающего истинную свободу человека и совершенно неспособного доказать бытие Бога. В противном случае эти логические доказательства сделали бы Бога безжизненным.¹⁴⁴

В той же метафизической плоскости антиномизм веры и разума обосновывался в философских сочинениях П.А.Флоренского и С.Н.Булгакова. И это неслучайно, поскольку антиномизм изначально присущ восточно-христианскому мышлению вообще, а его отсутствие способствовало возникновению всевозможных ересей и догматических споров. Встраивая свои гносеологические поиски в русло византийской антиномической традиции, отечественные религиозные мыслители первой половины XX века были уверены в том, что единственная истина возможна только в мире горнем, в мире же природном можно найти лишь ее отдельные осколки, которые несопоставимы друг с другом.¹⁴⁵ В свою очередь, подобная несопоставимость становится причиной антиномий, укорененных во многих догматических положениях, таких как догматы о единосущии и триипостасности, о нераздельном, но и неслиянном единстве природ (божественной и человеческой) в личности Христа и т.п. В сочинении «Столп и утверждение истины» П.А.Флоренский демонстрирует таблицу библейских антиномий и парадоксов, которые, как он утверждает, устраняются в человеческом уме в моменты «благодатного озарения», однако

¹⁴³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. - Т.14. - Л. : 1980. - С. 291.

¹⁴⁴ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. - М.: 1998. - С. 71.

¹⁴⁵ Лосский Н.О. Преемники Владимира Соловьева//Путь. - Кн.1. - С. 281.

устраняются не на уровне рассудка, но на уровне «сверхрассудочном».¹⁴⁶ Да и в самом определении веры, которое Флоренский выводит, исходя из Писания, для рассудка не остается места, ведь он говорит о вере как об осуществлении ожидаемого и уверенности в невидимом.¹⁴⁷

Философы-«антиномисты» отличались от Вл.Соловьева и С.Л.Франка более глубоким осознанием специфики веры, поскольку они более тесно соприкасались с мистической традицией, основанной не на философских спекуляциях, а на религиозном опыте. Это закономерно нивелировало значение рационального мышления в процессе духовного познания. Да и сложно не увидеть долю истины в позиции священника П.А.Флоренского, ставившего знак равенства между истиной и антиномией, и тем самым выводя рассудок из борьбы за истину. Флоренский считал антиномию гибелью рассудка, но на пути к «столпу и утверждению истины» требуется отказ от рассудка, жертва рассудком.¹⁴⁸ Поэтому отец Павел и выступал против «разумной веры», усматривая в ней нечто крамольное и безбожное, называя ее «чудовищным порождением человеческого эгоизма». Разумная вера для него является результатом отсутствия антиномий, следовательно, для ее нейтрализации необходимо «укрощать» рассудочную деятельность, «пленять рассудок» в служении вере.

Итак, направление, проповедующее «мистический алогизм», грешит крайностью другого рода, а именно – нивелированием значения разума, что влечет за собой искажение самой сущности веросознания, поскольку вере, оторванной от разума, легко скатиться в суеверия и, в конце концов, утратить свое мистическое содержание.

Здесь можно согласиться с мнением исследователей, согласно которому именно в кантовской методологии укоренена традиция выделения в сознании человека и противопоставление двух познавательных форм –

¹⁴⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - С. 158.

¹⁴⁷ Там же, С. 68.

¹⁴⁸ Хоружий С.С. Мирозерцание П.Флоренского //Начала. - С. 101.

веры и разума, что по существу является неверным. Так, С.С.Хоружий, как, впрочем, и И.В.Киреевский, справедливо призывает преодолеть гносеологическую скудость отношения вера-разум, поскольку палитра человеческого познания гораздо богаче ее, включая в познавательное пространство - от чистой мистики до чистой логики - *«обширное многообразие промежуточных форм, определяющие нормы которых богаче и гибче трех законов формальной логики, и в то же время – обязательнее и постижимее неисповедимых путей мистического созерцания»*.¹⁴⁹ Например, для такой промежуточной формы как философско-диалектический разум антиномии являются не разрушительными, а напротив - побудительными. Однако те, кто, как П.А.Флоренский, следует в русле кантовской методологии, игнорируя гегелевский философско-диалектический подход, - видят в противоречиях разрушительную для разума силу. С.С.Хоружий заключает, что заблуждения П.А.Флоренского заключались в непонимании того факта, что вера, находясь выше и шире рассудочного мышления, отнюдь не является его антагонистом, но она лишь является «свободной по отношению к нему, не связанной его ограничениями».¹⁵⁰ Это непонимание стало причиной смешения П.А.Флоренским сверх-рассудочного и анти-рассудочного уровней познания.

Вне сомнения, гносеологическая позиция П.А.Флоренского тяготеет к тертуллиановскому «верую, ибо абсурдно», но отождествлять их - значило бы упрощать философию отца Павла, который никогда не призывал к полному отрицанию функции рассудка в вопросе веры, но называл рассудок первой ее ступенью. Вторую ступень он связывал с осмыслением предмета веры, при котором в вере открывается источник «высшего разумения»¹⁵¹, что находит выражение в кредо Ансельма Кентерберийского «верую, чтобы понимать». На третьей ступени осуществляется «уразумение» веры, при

¹⁴⁹ Там же, С.103.

¹⁵⁰ Там же, С. 106.

¹⁵¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - С. 61.

котором она становится преклонением перед ведомым Богом и тесно увязывается со знанием. Происходит стирание границ между верой и разумом, рассудок больше не в состоянии ограждать сознание природными категориями, поскольку он целиком «претворяется в новую сущность».¹⁵² Сливаясь воедино, вера и разум переходят на высший уровень познавательного процесса, реализуя, таким образом, формулу «понимаю, чтобы верить».

Впоследствии П.А.Флоренский утвердит эту позицию в труде «Смысл идеализма», где на основе софиологических конструкций и платонизма он пытался логически обосновать непротиворечивость природы разума и христианской теологии. Философ пытался доказать органичное соответствие внутренней природы разума догмату о Троице, заостря внимание на понятии единосущия, в котором выражается «самоистинность» божественной Истины. Следовательно, в догмате о Троице заключается общий корень философии и религии, именно «в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой».¹⁵³

К «мистическим антиномистам» тяготел и С.Н.Булгаков, который, как и П.А.Флоренский, не склонен был подчинять веру логическому, дискурсивному познанию. Однако и Булгаков не низводил веру на уровень субъективных верований, вкусов или прихотей, признавая за ней объективный характер и определяя ее как откровение божественной инстанции человеку. И все же вера, определяясь им как вид познания без доказательств, находящийся за пределами логики и принципа причинности, - не объявляется окончательно чуждой разуму, получая статус выражения «высшей разумности».¹⁵⁴ Находящийся в другой сфере познания рассудок вполне может не только игнорировать веру, но даже противопоставлять ее себе, поскольку предмет, в который можно верить – непостижим для разума,

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Флоренский П.А. Сочинения в 4-х тт. - Т.2. - М.: 1996. - С. 136.

¹⁵⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 27.

он выходит за пределы рационального знания, и, напротив, в то, что можно познать рационально, уже и незачем верить. Следовательно, Бог как трансцендентная реальность не может быть предметом научного познания, поскольку может быть познан только посредством веры, которую философ называл уверенностью в невидимых вещах как видимых, убежденностью в вещах ожидаемых и уповаемых как настоящих. Правда, вывод С.Н.Булгакова из вышесказанного парадоксален – отношения веры и знания как результата рационального познания не только не являются антагонистическими, но и предполагают, в конечном итоге, полное их слияние путем перехода веры в знание. Таким образом, С.Н.Булгаков компенсировал отрицательное отношение П.А.Флоренского к «разумной вере» утверждением постулата о «верующем разуме», что вполне вписывается в восточно-христианскую трактовку гносиса.

Здесь следует отметить, что С.Н.Булгакова не беспокоит вопрос о специфике того знания, которое заключено в вере, он не сравнивает его с тем знанием, на котором строится наука. А психологизация им проблемы происхождения веры, которая, как думает философ, коренится в присущем человеку чувстве Бога (подобно декартовской «врожденной идее»),¹⁵⁵ тяготеет к духовно-академической традиции, в частности, к А.Ф.Голубинскому, настаивавшем на «прирожденности» чувства Бога человеку. Однако не вызывает сомнения, что психологические рамки слишком узки для веры. Вера как категория не только душевной, но и духовной жизни, обретает метафизический статус, выступая как принцип, определяющий и духовную, и душевную сферы человеческой жизни. Поэтому, каковыми бы сложными не оказались отношения веры и разума, в любом случае феномен веры в значительной степени определяет становление целостного человека по линии «душа-дух».

¹⁵⁵ Там же, С. 32.

В каких отношениях находятся вера и разум в зависимости от интеллектуального уровня верующего? С.Н.Булгаков убежден в отсутствии какого-либо значения последнего для веры. Рассуждая об этом, философ не различал природу веры у угольщика и интеллектуала. «Герои веры, - говорил С.Н.Булгаков, - религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иные же и совсем не были одарены в этом отношении, и это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания, хотя бы и оккультного... Вере свойственна детскость не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество», под верой нельзя понимать некий выверенный метод познания с достоверным результатом, веру, в сущности, можно назвать безумием для природного, материального мира, но это как раз то, чего хотел бы Бог.¹⁵⁶

При этом важно отметить, что рассмотренный антиномизм отличается от схоластического подхода Фомы Аквинского тем, что не разводит целостный познавательный процесс по «этажам» самодостаточного «естественного разума» и веры. И у П.А.Флоренского, и у С.Н.Булгакова присутствует стремление восполнить и преобразить разум, восстановить разорванное единство веры и разума, обозначив, при этом, основные противоречия в этом единстве. Но среди «антиномистов» были и более радикальные выразители противоречий между верой и разумом. Речь идет о философии Л.И.Шестова, которая в этой части фактически переросла в фидеизм.

Мировоззрение Л.И.Шестова можно определить как «опыт религиозной философии», постоянно борющейся с разумом вообще и рассудочной философией – в частности. Исходя из главной задачи своей философии, а именно – обрести независимость от «чар разума», он предлагал освоить иной источник познания – веру в достижении главной цели -

¹⁵⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 37; 34.

обретении Бога. Противопоставляя веру разуму, Л.И.Шестов увлекся идеей отмены необходимости знания вообще,¹⁵⁷ чем вызвал критику со стороны С.Н.Булгакова, которая обнаружила позитивный момент позиции последнего. С.Н.Булгаков не стоит перед выбором между христианами («Иерусалимом») и язычеством («Афинами»), поскольку они тесно взаимосвязаны связями детерминизма. Серьезное и ответственное отношение к вере в части догматики предполагает наличие элемента «Афин» с их традицией логического познания в содержании христианского богословия, т.е. «Иерусалима». Так же как и «Афины» невозможно лишить элемента откровения, хотя и не ярко выраженного. Бессмысленная вера является такой же «парадоксальной» выдумкой, как истина, способная не освободить, а поработить сознание. Для С.Н.Булгакова очевидно, что для реализации содержания библейского откровения необходимо такое же напряжение мысли, какое необходимо для оплодотворения мысли откровением. Кроме того, охарактеризованное самим Л.И.Шестовым его собственное мировоззрение как религиозно-философское уже само по себе, по мнению С.Н.Булгакова, предполагает объединение веры и разума, противоречащее его фидеизму. В заключении С.Н.Булгаков отмечает, что «парадоксы» Л.И.Шестова разрушительны как для догматики, так и для философии.¹⁵⁸

В рамках одного из подобных парадоксов Л.И.Шестов разрывал какие бы то ни было связи философии с христианством, истины и добра – с Богом. Л.И.Шестов был уверен, что невозможно автоматически ставить знак равенства между Богом и добром, утверждая, что добро есть Бог. Философ при этом забывал, что такое равенство чуждо и христианской традиции, которая устанавливает такую связь: Бог есть любовь и добро. Неприязнь Л.И.Шестова к «несоразмерным претензиям разума» обесценивает основную задачу религиозной философии как особого способа рационального

¹⁵⁷ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х тт. - М.: 1989. - Т.1. - С. 561.

¹⁵⁸ Там же, С. 526.

мышления на базе православного опыта. У Шестова вера не трактуется как начало сверхрациональное или хотя бы иррациональное, поскольку трансформируется в Абсурд, превышающий реальность, делающий возможным невозможное: потери Иова совершились через разум, но вернулось ему всё именно через абсурд.

Л.И.Шестов часто использует такие ссылки на Писание, однако вера у него все же лишается веру своего основного содержания, а именно – Христа, котором философ практически не упоминает в своих произведениях. Исходя из этого, Л.И.Шестов даже не подозревал, что его фидеизм ведет к Богу Ветхого Завета, к которому философ приходит не путем «верующего разума», а путем парадоксальности, безосновных суждений и скепсиса.

Можно сделать вывод, что методологические недоразумения в вопросе соотношения веры и разума, которые имели место почти у всех отечественных религиозных философов, зачастую происходили из-за непонимания ими различий между рассудочным и разумным уровнями познания. Философы, которые, как и Кант, употребляли понятия «рассудок» и «разум», в отличие от немецкого философа, различавшего их как два уровня мышления, - зачастую подменяли одно другим. И если в рассудочном познании всегда проявляется «практическая» направленность, обнаруживая тесную связь с эмпирией, всегда частичную и ограниченную, то разум, претендующий на освоение высшего духовного бытия, способен в идее созерцать «реальность в ее полноте», или, как говорил Архиепископ Никанор, «обнимать необъятное и постигать непостижимое».¹⁵⁹ Следовательно, скорее можно обосновать антагонизм веры и рассудка, чем антагонизм веры и разума.

Разведение веры и разума по антагонистическому принципу зачастую приводило и к разведению по разным углам познавательного ринга философии и религии, что так же неприемлемо, как и их смешение. У таких

¹⁵⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. - Т.2. - Ч.1. - С. 95.

философов-богословов I половины XX века как Г.Флоровский и Вл.Лосский такое противостояние довольно заметно, и, как известно, коренится в смешении разных уровней веросознания, а именно – веры как необходимого элемента познания, с одной стороны, и религиозной веры – с другой. Например, у Г.Флоровского можно найти суждение, что постижение смысла возможно только посредством веры, а рациональное познание недостаточно в силу своей поверхностности, что вера должна существовать «вопреки стонам рассудка», и что религиозное откровение невозможно уместить в логических рамках.¹⁶⁰

Как и С.Н.Булгаков, Г.Флоровский водружает на щит наивную, детскую в своей основе веру, становясь противником любых попыток обосновать бытие абсолютного разумным путем. Философ полагал, что, основываясь на опыте природного бытия, невозможно делать умозаключения о Боге, так как анализ причинно-следственных связей предполагает необходимость учитывать связь абсолютной первопричины (Творца) с конечным результатом, т.е. творением. Такое суждение не совместимо с самим смыслом религиозного опыта и понятием Бога как потустороннего Творца. Такой вывод приводит Г.Флоровского к пантеизму, поскольку «соподчиняет» божественное начало «вещам природы».¹⁶¹ Оспаривая позицию философа, можно сказать, что осознание наличия сверхрациональной потусторонней реальности вовсе не отменяет возможность ее познания. Напротив, в стремлении познать непознаваемое открываются новые уровни и способы познания, такое как известное христианской культуре апофатическое познание, известное в истории философии как «ученое незнание».

На парадоксальном, антиномическом характере веры настаивал и Вл.Лосский. Для него тайны веры и мистики за пределами логики и

¹⁶⁰ Флоровский Г.В. Человеческая мудрость. - С. 83.

¹⁶¹ Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий. - С.201.

метафизике, обретаются в иных сферах бытия. Вера у него становится источником мысли в процессе созерцания божественной жизни,¹⁶² поскольку главная цель познания - тайна Троичного Бога – недоступна спекулятивной философии.¹⁶³ Но все же для Вл.Лосского вопрос о соотношении философии и богословия не имеет смысла, как не имел он смысла на христианском Востоке, где апофатическое познание всегда давало возможность философам-богословам свободно использовать философские термины без риска быть непонятыми или уйти в схоластику. И напротив, отказ от апофатического познания способствовал появлению религиозной философии с ее неестественным противостоянием богословия и философии, веры и разума.

Для Вл.Лосского религиозная философия, принципиально отличаясь от мистического богословия, есть разновидность богословия, основанного на отвлеченных понятиях и исключающего из своего предмета то, что для него является безумием и абсурдом, а именно - мистический опыт. Результатом догматических споров XIV века Вл.Лосский считает противопоставление понимания Бога в Откровении и религиозном опыте – пониманию Бога философами и учеными в сфере мистического познания. Как результат – победа «божественного безумия» над человеческой мудростью.¹⁶⁴ Поэтому, как и у Л.И.Шестова, у Вл.Лосского рассудочность ума представлена результатом грехопадения, преодоление которого возможно только на пути гносиса, т.е. «простоты христианского познания».

Впрочем, в гносеологической традиции святых отцов, основанной на гносисе, вовсе не просматривается призыв к невежеству и слепоте. Гносис как познание особого рода основывается и на данных органов чувств, и уме, но уме преображенном, религиозном: разумные мысли также должны развиваться в стремлении к истине, причем не по отдельности, а в синтезе и

¹⁶² Лосский В. Догматическое богословие// Мистическое богословие. - С.276.

¹⁶³ Лосский В.Н. Очерки мистического богословия// Мистическое богословие. - С. 138.

¹⁶⁴ Там же, С. 241.

гармонии.¹⁶⁵ Следовательно, у Вл.Лосского, исходившего из антиномизма греческой церкви, наблюдается закономерный переход к пониманию единства веры и разума, возможный только в рамках апофатического познания или ученого незнания, в рамках гносиса трансцендентного как постижения непостижимого.

Таким образом, основа гносеологической целостности человека представляет собой гармоничное соотношение веры и разума, традиционное для восточно-христианской традиции. Именно к этой гармонии была устремлена отечественная религиозная философия, в напряженном поиске то стирая границы между верой и разумом, то противопоставляя их друг другу. Философское сообщество первой половины XX столетия ясно осознавало главную антропологическую задачу в области гносеологии – превратить философию в созерцание путем христианизации ума, решить вопрос об осуществимости мистического опыта и возможности общения с высшей божественной реальностью.

2.3. Свобода как нравственное условие антропологии целостности.

Идея христоцентризма, как было рассмотрено выше, стала для русской антропологии той твердой основой, на которой стала возможной трактовка человека как целостности духа, души и тела, имеющей цель преобразования не только природы самого человека, но и природного бытия в целом. Способность человека приобщаться к высшей духовной, божественной сфере считается в христианской традиции отблеском «образа» и «подобия» Бога в человеке, проекцией божественной Личности в человеке, открывающей в человеке не только природное начало, но и начало личное.

Персоналистический подход в рамках христианской традиции рассматривает целостность человека не только с позиций онтологических и

¹⁶⁵ Лосский В.Н. Догматическое богословие. - С. 271.

гносеологических, но также предполагает нравственное ее содержание, которое раскрывается в понятиях свободы и ответственности, обозначающих возможность для человека выбора в его стремлении к обожению. У В.Н.Лосского есть замечание о том, что только в «возможности бунта», в «сопротивлении свободы», в «напряженности противоположностей» появляется смысл единства Бога и человека, поскольку свобода и является главным свидетельством причастности человека Божеству.¹⁶⁶ И поскольку только личность способна любить другое существо больше самого себя, постольку в христианстве признается присутствие в личности свободы и в отношении к собственной – человеческой – природе. Неслучайно в христианских сочинениях (например, у Григория Нисского), давалось определение личности как избавлению от законов необходимости, как неподвластности господству природы, как возможности определять себя свободно, как способности прорываться за грани природной обусловленности для своего дальнейшего преобразования (обожения).

Вместе с тем, христианская богословская традиция, понимая свободу, прежде всего как свободу выбора, не исключала и возможность негативного направления этого выбора. Парадоксальный характер свободы заключен в самой ее основе, поскольку личность, сотворенная Богом, получает в дар свободу выбора - любить или отказаться от любви, следовать по пути божьих заповедей или встать на путь нравственного падения. Неслучайно святые отцы видели в свободе испытание, начало долгого пути через блуждания, искажения и даже бунт человеческой воли, которых не коснулось божественное вмешательство и принуждение, поскольку для основной цели человеческого бытия, т.е. обожения, столь важно наличие свободного единения человеческой воли с божественной. Как «образу божьему» человеку была дарована свобода, но этот образ может стать «подобием»

¹⁶⁶ Лосский В.Н. Догматическое богословие. - Мистическое богословие. - С. 299.

только в случае верной направленности этого дара свободы, а именно - синергия.

Как видно, богословское понимание идеи свободы тесно связано с идеей синергии. Однако как было отмечено выше, свободный выбор может быть направлен не только на добро, но и на зло. Этой философско-богословской коллизией занимается амартология – раздел догматического богословия, который сосредоточен на анализе проблемы греха. На своем зрелом этапе отечественная религиозная философия взяла за основу именно амартологическую традицию рассмотрения проблемы свободы, объясняя через грехопадение как происхождение, так и структуру свободы. Амартологический подход способствовал и решению проблемы теодицеи.

Не все отечественные мыслители в своем анализе свободы в рамках амартологии были согласны с богословской трактовкой греха. С.Л.Франк, например, указывая на ее простоту и удобство для начального этапа обучения основам религии, считал, что она при ближайшем рассмотрении обнаруживает серьезные религиозные и философские противоречия. Богословский постулат о человеческом злоупотреблении божественным даром свободы как источника греха заставил С.Л.Франка усомниться в разумности этого дара и подвиг мыслителя осуществить философский анализ основ свободы, имея в виду уже сложившиеся, классические богословские и философские традиции.

Опираясь на определение Фомы Аквинского безусловной, т.е. божественной свободы, которую он трактовал как беспрепятственное, ничем извне не ограниченное осуществление самого Себя, С.Л.Франк сделал заключение об общей идее свободы как неподчиненности какому-либо воздействию извне, как о действии из самого себя, т.е. самоосуществлении.¹⁶⁷ С.Л.Франк говорил о свободе не как о возможности чего угодно, не как о беспричинности и необусловленности, но как таком состоянии, которое

¹⁶⁷ Франк С.Л. Реальность и человек. - С. 374.

вполне соотнобразуется с необходимостью, и даже само является такой необходимостью, прежде всего внутренней, противоположной рабству и внешнему принуждению. Именно поэтому философа доказывал очевидную несовместимость идеи свободы с грехом. Поскольку свобода синонимична самоосуществлению, которую человек осознает как осуществление его связи с Богом, то такое самоосуществление не может нести печать греха, следовательно, истинная свобода должна устремляться только к добру. Грех, напротив, с точки зрения С.Л.Франка, синонимичен несвободе, «пленённости» человека, в основе которой лежит слабость его воли и приверженность страстям.

Видя в христианском догмате о «первородном грехе» моменты истины, С.Л.Франк не признавал его популярное толкование как вульгарное и ложное, мнимое и логически ошибочное. Он пытался обосновать невозможность какого-либо «неверного распоряжения», «злоупотребления» свободой, поскольку она изначально направлена к добру, следовательно, причиной греха необходимо считать какую-то иную, «тёмную» силу, происхождение которой догматическое богословие не объясняет. Задавшись целью отыскать источник этой «тёмной» силы, философ сделал тот же вывод, который в свое время сделали представители средневековой немецкой мистики: этот источник находится в *Ungrund*, «чистой безосновности», которая есть «бесформенная потенциальность»,¹⁶⁸ обладающая разрушительной мощью и в религиозной традиции отождествляется с дьяволом – ангелом, дерзнувшем восстать против Бога. Однако С.Л.Франк, считая подобное объяснение недостаточным, ввел в свою философию идеи апофатизма, отделяющего познаваемое от непознаваемого, призвав довольствоваться простой констатацией описываемого явления безосновной свободы, поскольку любые

¹⁶⁸ Там же, С. 381.

дальнейшие объяснения тяготели бы к произвольному гносису и «лжеименному знанию».¹⁶⁹

Впрочем, даже при явной необедительности в рассуждениях о соотношении свободы и греха, С.Л.Франк, в отличие от вульгарного, обыденного религиозного дискурса, стремится обострить вопрос о взаимоотношениях человеческой души с «демонической стихией» и делает вывод об изначальном влиянии этой хаотической и демонической стихии на человеческую душу. Становясь между душой и Богом, который есть первоисточник ее личностного начала, эта хаотизирующая сила ослабляет их связь, превращая душу в поле битвы Бога и дьявола, истончая творческую свободу в самоосуществлении, направляя личность на ложный путь возвеличивания собственного «Я». Наверное, поэтому трактовка С.Л.Франком первородного греха отличалась от богословского упрощения ее как всего лишь конечности и смертности человека. У Франка грех представлен как ослабление и умаление бытия, истончение и «испарение» связей человека с Богом, что с необходимостью предполагает усиление нравственной ответственности человека.

Констатация этого драматического факта не являлась самоцелью для философа, поскольку для него гораздо важнее было раскрыть глубинную структуру человеческой свободы для того, чтобы найти путь защиты человеческой жизни от зла и, в конечном итоге, преодолеть последствия греха. На основе установленной двойственности в природе человека, который, с одной стороны, является носителем божественного начала, а с другой – стремится к самостоятельности в «мирском» существовании, у С.Л.Франка выделяются и два типа свободы воли. Речь идет о так называемой автономной воле, ориентированной на Бога и выражающей связь с ним, и «самочинной» воле как условию греха, которая влечет повреждение и даже разрушение гармонии человеческого бытия. Характеризуя

¹⁶⁹ Там же, С. 382.

самочинную волю, философ делает упор на ее онтологической беспочвенности, что, тем не менее, не отменяет ее фактической реальности, в результате чего она «примешивается» к онтологически укорененной воле, данной Богом. Законная автономность, соединяясь с и незаконным самочинием в человеческой воле,- пишет С.Л.Франк, - представляет собой конкретное существо эмпирического бытия личности, иными словами, обыденная жизнь человека представляет собой безраздельное единство свободной устремленности к добру и невольного впадения в грех.¹⁷⁰

Синтез этих волевых разнонаправленностей рельефно просматривается в разных областях человеческой жизни – как личной, так и коллективной. Для С.Л.Франка этот синтез можно обнаружить в стремлении человека к контролю над своими мирскими интересами с помощью такого духовного инструмента как совесть, к самопроверке духовной жизни, к культивированию и развитию духовного начала личности. Философ уверен, что коллективная жизнь, история и культура подтверждают проявление этой нравственной диалектики в стремлении отделить техническую, организационную жизнь (государство, хозяйство, право), т.е. сферу, нравственно-правового обуздания «анархических стремлений», - от сферы духовной культуры, в которой проявляется коллективная духовная сущность человека, отражающая, в свою очередь, художественное, научное, философское творчество и церковную деятельность.¹⁷¹

Правда, у С.Л.Франка содержится и предостережение от полного смешивания этих двух видов свободы, поскольку оно могло бы повлечь не совершенствование и преображение жизни, но еще большее зло и греховность. В связи с этим философ вспоминает и идею папской теократии, (в определенные периоды она игнорировала реальность греха), и противоположную ей идею абсолютизации человека, ведущую к

¹⁷⁰ Там же, С. 388.

¹⁷¹ Там же, С. 389.

богоборчеству. Этот тезис подвигает философа к важному выводу о том, что человеку неподвластно достижение совершенства, осуществление в своей жизни полноты добра и правды исключительно собственными силами. Это всё равно, что признать наличие в человеке определенной «инстанции», адекватно выражающей божественную волю и являющейся воплощением Бога.

На основе сказанного С.Л.Франк признал несостоятельной любую попытку преодоления зла посредством одной лишь человеческой активностью, поскольку в этом случае не учитывается тот факт, что у зла и греха есть некая внутренняя, духовная сущность, не поддающаяся никакому воздействию извне,¹⁷² поскольку укоренена из той самой самочинной человеческой свободе, исходящей из внутренней жизни человека. Следовательно, бороться со злом извне через общественное мнение, внушающим страх или стыд, означало бы принуждение, а это уже ни что иное как нарушение свободы личности. С.Л.Франк считал, что такая внешняя борьба со злом находит олицетворение в государственной власти и ее законах, в любой организационно-принудительной системе, нацеленной на обеспечение общественного порядка, но игнорирующей идею моральной правомерности и справедливости.

Свобода человека для С.Л.Франка представлялась, таким образом, незыблемой сферой, которая не терпит никаких внешних организационных принудительных вмешательств.¹⁷³ В диалектике личностной и государственной сфер С.Л.Франк оставлял за последней функцию лишь ограничения свободы человеческих действий для защиты жизни от пагубного влияния «самочинной» свободы, но функцию духовного спасения человека он оставлял за автономной волей человека и Богом.¹⁷⁴ Исходя из этого, философ отводил государству роль, обеспечивающую «внешние условия»,

¹⁷² Там же, С. 391.

¹⁷³ Там же, С. 394.

¹⁷⁴ Там же.

наиболее благоприятные для внутреннего свободного совершенствования человека с целью формирования в нем «богосродной» и «богослитной» личности, однако другая коллективная организация духовной жизни – церковь – должна заниматься именно духовным наставничеством.

Церковь, обладая организационными, правовыми и управленческими элементами, становится, подобно государству, чем-то внешним для человека. Но С.Л.Франк все же видел их существенные отличия, исходящие из идеи свободы: человеческая душа, подчиняясь церкви добровольно, свободно признает ее внутренний авторитет¹⁷⁵ как земное проявление божественной жизни. Следовательно, любую принудительную теократию философ считал глубинным идейным искажением и нарушением функций церкви.

В таком же духе персонализма рассматривал идею свободы как нравственной основы целостной личности и Н.О.Лосский в известной работе «Свобода воли». Определяя личность как центральный онтологический элемент мироздания, философ выстраивал иерархическую систему, в которую вписывал субстанциональных деятелей. Эта система получила название «иерархического персонализма» или «панвитализма», поскольку любое бытие она считает живым бытием, поскольку в своем основании имеет «целестремительную творческую активность» или свободу.

Кроме того, свобода определялась как необходимое условие абсолютного, полного совершенства бытия, поскольку совершенство – удел лишь свободных существ.¹⁷⁶ Свобода для Н.О.Лосского представлялась основным свойством любого субстанционального деятеля, а индивидуальное «я» трактовалось философом как идеальное начало личности, т.е. образ божий в человеке. Правда, в этом образе, говорил Н.О.Лосский, представлена не природная, а нормативная сущность человека, «металогическая творческая сила воли», лежащая в основе личности.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Лосский Н.О. Ценность и бытие//Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - С. 276.

Анализируя идею свободы, философ добавил в ее содержание новые идеи и понятия. Одно из новых понятий - «динамистическое понятие причинности», объясняло существование любого события как творческий акт деятеля, не побуждаемый извне. Иными словами, всё, происходящее и находящееся вне деятеля, является лишь поводом для реализации его творческой активности, однако не может являться причиной каких-либо изменений, происходящих в деятеле. Философ убежден, что именно деятельность человека порождает его сущностные характеристики (такие как свойства характера), так как определяется сверхкачественной творческой силой человека (или в понятиях Н.О.Лосского – деятеля), как причиной любых событий. Поэтому деятель может определять события, но не может определяться ими.¹⁷⁷

Но, говоря о свободе как существенном условии совершенного и полного бытия, философ видел в ней и источник зла. Философ убеждал, что субстанциальные деятели обладают целеустремленностью и, соответственно, по-разному понимают «полноту бытия», к которой они стремятся. Стремясь к абсолютно полному бытию в Боге, с деятелями происходит обожение, и, наоборот, попытки достижения полного бытия вне Бога, осуществляя деятельность по своему усмотрению,¹⁷⁸ приводят к отпадению от Бога и замыканию в своей «эгоистической исключительности». Здесь Н.О.Лосский настаивал на принципиальном отличии последней от «индивидуального своеобразия», которое он высоко оценивал как высшую положительную ценность, равнозначную индивидуальной нормативной идее Бога.

Для Н.О.Лосского причиной зла и греха является «себялюбие», неправильное использование деятелем даром свободы. Впрочем, связь свободы с существованием зла обосновывается злоупотреблением свободой, что совсем не значит для философа, что необходимо отказаться от свободы и

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же.

допустить некое автоматическое осуществление добра. Наоборот, в отказе от свободы Н.О.Лосский и усматривал отказ от абсолютного добра, осуществление которого возможно лишь на основе индивидуального свободного творчества и «бескорыстной любви к Богу».¹⁷⁹ Здесь очевидна идейная связь Н.О.Лосского и Ф.М.Достоевского, который талантливо отразил эту мысль в монологе Инквизитора, обращенном к Иисусу Христу и призывающем к освобождению человека от свободы, превратившейся в тягостный для него груз. Вместо свободы Инквизитор предлагал человеку свод древних законов и гарантированное искупление греха - «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками с каким-то обетом свободы, которого они, по простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого они боятся и страшатся,- ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы».¹⁸⁰

Необоснованность подобных предложений со стороны Инквизитора не вызывает сомнений у философа, поскольку никакого выбора между возможностью создания мировых существ свободными или несвободными не существует, поскольку мир, сотворенный Богом, может быть населен только существами, наделенными творческой энергией, которая изначально является свободной. Следовательно, если говорить о какой-либо возможности выбора, то это выбор двух путей – либо совсем не творить мир, либо сотворить мир, в котором есть возможность возникновения зла¹⁸¹.

Становится очевидным, что и у С.Л.Франка, и у Н.О.Лосского речь идет о личностных волевых усилиях в деле преодоления зла и греха. У Е.Н.Трубецкого, напротив, доказывается необходимость и способность их преодоления только на основе неких общих условий мирового порядка.¹⁸² Не останавливаясь подробно на раскрытии содержания свободы личности,

¹⁷⁹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - С.360

¹⁸⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы.

¹⁸¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - С. 362.

¹⁸² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. - М.: Изд-во Республика. - 1994. - С.158.

Е.Н.Трубецкой, следуя за Вл. Соловьевым и его учением о Богочеловечестве, заострил внимание на родовом, общечеловеческом характере свободы и сделал вывод о том, что отдельный индивид не в состоянии разорвать исключительно индивидуальным усилием своей воли «греховную цепь» предыдущих поколений. Именно связанность грехом целого человечества делает подневольным греху и каждого индивида как его органичной части. Поэтому проявление индивидуальной свободы может быть лишь частичным, исчезающим проблеском мира иного.

Содержащийся в трактовке Е.Н.Трубецкого идеи свободы момент имперсонализма, по всей видимости, является признаком перехода мыслителя на качественно новый уровень персоналистической философии. Это находит подтверждение в том, какое значение мыслитель придавал христоцентрическим идеям и сотериологии в своих сочинениях по антропологии. В жертве Христа философ усматривал проявление - и даже подвиг - не только свободы божественной, но и свободы человеческой, в основе которой лежит не магия, действующая извне, а воздействие духа, освобождающего человека изнутри и преображающего его природу. Здесь же философ говорил о самоопределении воли человека как самостоятельном, свободном, устремленном к «сочетанию с Христом» синергетическом акте, который влечет за собой возможность обновления и перерождения человека.

С христоцентрических позиций раскрывал идею свободы и В.И.Несмелов. Для него личность может определяться исключительно в нравственном аспекте, где главное - это осознание своей способности к осуществлению дара свободы, что находит выражение в акте свободного самоопределения личности к осмысленным действиям в мире. Свобода как онтологическая основа личности предоставляет ей возможность как осуществления в себе этой личности (в этом случае человек творческий путь), так и пассивного пребывания в пределах эмпирического, природного мира (в этом случае человек существует как «человек-вещь» в узких рамках

«рассудочного мировоззрения»). Поэтому, неудивительна трактовка им грехопадения как подчинения души «механической причинности», впрочем, даже здесь В.И.Несмелов усмотрел возможность свободы.

Неустранимость свободы фактически отменяет исторический детерминизм, поскольку свобода есть часть иного бытия, не входящего в систему природного мира и являющегося настоящим источником свободы в мире.¹⁸³ Для В.И.Несмелова, исходящего из идеи трансцендентности, истинная свобода является безусловной, т.е. находящейся вне интересов, целей и условий физического бытия. Она символически преобразуется в образ Христа, без которого ни всеобщее преображение, ни всеобщее воскресение просто невозможны.

Оригинальный взгляд на нравственную природу свободы характерен и для отечественной софиологии, но наиболее ярко проявляется у С.Н.Булгакова. И у него не обошлось без привлечения амартологии, на основе которой им раскрывается сущность свободы в тесной зависимости от проблемы зла, укорененного в хаотизирующем «ничто». Эта, уже традиционная для отечественной философской мысли зависимость, исходящая из глубин немецкого мистицизма, парадоксально сочеталась в философии С.Н.Булгакова с учением о «софийном» космосе, на низшем уровне которого и свершилось грехопадение.¹⁸⁴ Впрочем, слова С.Н.Булгакова о том, что свобода делает бытие «несофийным», перечеркивают и софиологический детерминизм, который гарантирует царство свободы в «конце истории».

Поэтому у С.Н.Булгакова, как и у С.Л.Франка, свобода имеет двойственное содержание. С одной стороны, свобода человека к самостоятельности, сочетаясь с его природностью, является основой зла, с другой стороны, – свобода, преодолевающая эту природность и «самочинность»,

¹⁸³ Там же, С. 244.

¹⁸⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 263.

ведет человека к «разуму истины». Но даже такая антиномическая трактовка двуполусной свободы не раскрывает в полной мере ни сущность взаимодействия софийной, детерминированной истории со свободой человека, ни содержание, структуру и способы реализации человеческой свободы как таковой.

Говоря о содержании свободы, С.Н.Булгаков основывался на весьма спорном положении об изначально задуманной беспредельности человеческой свободы, которая способна возвести человека на уровень божественности. Такая свобода может ограничиваться только божественным пространством, граничащим с бытием природным, но, тем не менее, она участвует в творении личности. С.Н.Булгаков объясняет это так: если «я» и сотворено, то оно сотворено не без спроса, подобно вещи, но непременно было спрошено.¹⁸⁵ Иными словами, при сотворении человека Бог якобы предоставил его душе возможность участвовать в самотворении, поэтому человек является свободным уже в акте своего рождения.

И все же, проблема о происхождении свободы так и остается нерешенной, застыв между двумя противоположными суждениями. Сначала С.Н.Булгаков настаивает на нетварном характере свободы, говоря, что для нее не характерны понятия возникновения, начала, сотворенности, напротив, она является премирной и претварной,¹⁸⁶ наделена светоносностью в противоположность немецкой мистической традиции, отождествлявшей свободу с темным хаосом. Затем философ говорит о ее тварности, поскольку ничего дотварного не существует, как не существует свободы до или вне своего субъекта.¹⁸⁷ Причиной этой двойственности является сложность и запутанность софиологического учения С.Н.Булгакова с его тезисом о двойственной (как тварной, так и божественной) природе Софии, что,

¹⁸⁵ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. - М.: Изд-во Наука. - 1990. - С.221.

¹⁸⁶ Булгаков С.Н. *Невеста Агнца*. - С. 104.

¹⁸⁷ Там же, С. 138.

несомненно, повлекло за собой все неясности, недоговоренности и расплывчатость в анализ идеи свободы.¹⁸⁸

Все указанные противоречия вполне закономерны, поскольку идея свободы, рассматриваемая на основе учения о всеединстве, неизбежно вступает в конфликт с идеей детерминизма. Это со всей очевидностью проявляется в позиции мыслителя по вопросу о соотношении свободы и необходимости, где необходимость представлена на двух уровнях – на уровне историческом и уровне метафизическом. Исторический, внешний уровень необходимости может быть преодолен путем реализации человеческой свободы, но на метафизическом уровне необходимости, который есть тайна, неподвластная логике истории, свобода человека становится бессильной, поскольку история управляема Софией. Свобода может распространяться только на процесс исторического развития, но не на его результат, - пишет С.Н.Булгаков.¹⁸⁹

А в работе «Философия хозяйства» С.Н.Булгаков вообще возродил известную формулу марксизма, объявив свободу «познанной необходимостью»,¹⁹⁰ при этом понимая под необходимостью не закономерности материально-экономического процесса, а Божий Промысел как высший закон истории, через необходимость ведущий человечество к достижению «высшей ступени бытия». Здесь всеединство практически делает невозможным влияние человеческой свободы на положительные итоги истории, ведь мир, погруженный своими онтологическими основаниями в Бога, изначально чужд свободе, а значит и всему случайному и неверному. Мир, таким образом, тотально контролируемый Богом, не может потерпеть неудачу, ему не грозят окончательный развал и разложение.¹⁹¹

¹⁸⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. – Т. 2. - Ч. 2. - С. 221.

¹⁸⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С. 241.

¹⁹⁰ Там же, С. 238.

¹⁹¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 206.

Поэтому С.Н.Булгаков, как и Вл. Соловьев, больше усматривает в свободе негативное содержание как в тормозе мирового процесса, нацеленного на достижение наивысшей ступени своего развития. Говоря о свободе как о «бунте против Бога», как об «онтологическом безумии»,¹⁹² о том, что свобода все же не может окончательно погубить или хотя бы «существенно испортить творение»,¹⁹³ философ пытался выразить мысль о том, что человеческая свобода как таковая, в одиночку, не в силах оказать влияние на продвижение мира к своей наивысшей точке под покровительством божьего промысла. С.Н.Булгаков доказывает необходимость синергийно соединить божественное всемогущество и тварную свободу в единое целое для гармоничного сочетания божественного и человеческого с целью окончательного истребления зла.¹⁹⁴

Однако попытка мыслителя гармонизировать «софийный детерминизм» и идею свободы на почве всеединства не выглядит убедительной. Убежденность С.Н.Булгакова в том, что тварная свобода должна в конечном итоге «слиться с океаном софийного бытия», преодолевая индивидуализм ради «высшей и последней» свободы в принятии софийного детерминизма как главной цели¹⁹⁵ - ни что иное как принесение свободы в жертву детерминизму, что не позволяет раскрыть ни смысла, ни функций свободы. С.Н.Булгакову только и остается признать, что «несофийность» человека, его ослабленность первородным грехом, привносят элемент трагизма в тему роли свободы в истории, в рамках которой эта трагедия нескончаема.¹⁹⁶

Здесь необходимо отдавать отчет, что этот «трагизм» как фундаментальная антиномия свободы и детерминизма изначально заложен в основание учения о всеединстве, которое в рамках человеческой истории в

¹⁹² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. - С.538.

¹⁹³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 237.

¹⁹⁴ Там же, С. 418.

¹⁹⁵ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. - С. 208.

¹⁹⁶ Там же, С. 361.

космического времени терпит неудачу.¹⁹⁷ Кроме того, у С.Н.Булгакова между философским учением о всеединстве и идеей свободы в ее христианско-догматической интерпретации как части учения о креационизме – можно установить обратную зависимость: чем сильнее звучит идея софийного детерминизма, тем бледнее выглядит на ее фоне идея свободы личности, которая заменяется идеей «всечеловечности». И наоборот, ослабляя идею «софиологического монизма», философ демонстрирует более реалистичное понимание свободы как феномена, развивающегося вне софийного детерминизма в бытии.

И уже совсем с других позиций раскрывал идею свободы Н.А.Бердяев, определяя ее как качественную характеристику любого человека. Для него свобода являлась областью онтологии личности, поэтому им отождествлялся смысл свободы и смысл творчества. Укоренение человечества в божественной жизни и творческое, свободное волевое устремление являлись для Бердяева синонимичными.¹⁹⁸ Творчество выявляет свободу человека, поэтому, тем выше становится творческий порыв, чем он свободнее. Свободное творчество называлось философом прорывом за грани природного, принудительного бытия в иные миры, это акт бунта, сопротивления, борьбы за освобождение от оков необходимости.

Говоря о свободе как торжестве над рабством, Н.А.Бердяев по сложившейся в русской религиозной философии традиции, ранжирует ее содержание по двум типам. К первому типу относится свобода негативная, имеющая греховную природу, которую можно назвать «свободой от», ко второму типу относится свобода в творчестве, имеющая божественное происхождение и которая может быть интерпретирована как «свобода для». Именно вторую свободу Бердяев оценивал как нравственное основание

¹⁹⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. - Т.2. -Ч.2. - С. 224.

¹⁹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - С.198.

целостной личности, поскольку именно ее модусами являются любовь, добро и истина как воплощение личности Христа.

Таким образом, анализ содержания идеи свободы как нравственного основания целостного человека приводил русских религиозных философов к разным выводам как о ее онтологических источниках, так и о ее структуре и функциях. Некоторые видели в свободе отрицательное, хаотизирующее начало и противопоставляли свободу идеям положительного детерминизма и провиденциализма; некоторые, отвлекаясь от традиционных догматическо-богословских трактовок, пытались выявить глубинные основы свободы на основе антропологических изысканий, вскрывая ее разнонаправленные векторы; другие усматривали в феномене свободы не индивидуальные, а общечеловеческие и родовые черты, раскрывая, таким образом, качественно новые возможности персонализма. Вместе с тем, все отечественные религиозные философы были едины в трактовке свободы как необходимого условия нравственного роста человека, как важной антропологической составляющей, на основе которой становится возможным измерение степени возрастания добра и зла.

2.4. Синергия как способ преобразования человеческого бытия.

Отечественная религиозно-философская мысль, задаваясь антропологическими вопросами и решая проблему смысла и главной цели человеческого бытия, возможностей преобразования как человеческой, так и всей природной жизни, исходила из тех постулатов догматического богословия, которые наиболее глубоко рассматривают эти проблемы с на основе христианского мировоззрения. Эти постулаты, в свою очередь, зиждутся на фундаментальных идеях – догматах, содержащих, с точки верующего сознания, неоспоримые истины. Наиважнейшей из таких идей – идея о двуприродности Христа, легла в основу христологии, ставшей идейно-

теоретическим основанием для отечественной религиозно-философской традиции с ее стремлением дать ответ на вопрос о конечных судьбах космоса вообще и человека, в частности.

Следуя за богословием, русские религиозные философы определили конечную перспективу человеческого бытия как теозис или обожение. Это означает не просто преобразование, но качественное преображение, онтологически-коренное изменение человеческой природы. В христологии раскрывается сущность обожения через раскрытие сущности личности Христа, в которой вочеловечился Бог, открыв, тем самым, человеку возможность обожения. При этом, не допуская никакого смешивания природ – божественной и человеческой - изменяется, преображается его *небожественная* природа, реализуя, таким образом, свое жизненное предназначение. Именно боговоплощение, восприятие Богом человеческой природы святоотеческая мысль считала истоком непрерывного преобразования человека в «бога по благодати».

Для полноты своих аргументаций, отечественная философия заимствовала из богословия такое понятие как «кенозис», трактуемое в догматике как отречение от своей воли, как уничтожение божественного могущества, как добровольный отказ Бога от всего, что присуще ему по природе, как земная смерть на кресте при сохранении божественной полноты. Кенозис - важнейшее основание христианского мировоззрения, отражающие реальные возможности человека, проявляющиеся в становлении богочеловечества, в изменении природы всего природного бытия посредством обретения благодати, «неслиянно с Божественным существом».¹⁹⁹

Правда, в богословских текстах говорится о недостаточности для обожения человека одного лишь божественного кенотического устремления,

¹⁹⁹ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 94.

поскольку достижение поставленной цели предполагает ответное устремление со стороны человека. Такое устремление является результатом свободного личного выбора, становится личностным поступком, волевым действием, за которые человек является ответственным. Сущность таких взаимоотношений Бога и мира, сотрудничество свободы человека и благодати Бога выражает идея *синергии* как органичный синтез условий и средств обожения, исходящих от Бога, и условий и средств, созданных человеком.

Святоотеческая мысль, упоминая основные условия, обеспечиваемые человеком, говорила о направленности свободы воли к добру, о творческом усилии, о самоопределении человека в любви, о познании, устремленном к соединению с Богом. Раскол природного мира на сферу небесную и земную, духовную и материальную, мужскую и женскую как итог грехопадения, должен быть преодолен синергийным соединением человеческой и божественной воли в обратном порядке как иерархия синтезов, берущая начало в неповрежденной грехом целостности пола. Прообразами будущих синтезов богословие считает ключевые моменты жизни Христа – рождение как разрешение противоположности полов, преображение как соединение чувственного и сверхчувственного в акте познания, воскресение как возможность преодоления природной неизбежности смерти, вознесение как соединение небесной и земной сфер.

Отечественная религиозно-философская традиция, изначально нацеливаясь на поиск основ органичного и целостного мировоззрения, на создание синтетичной формы философствований, свободных от всех возможных противоречий, не могла пройти мимо христианских синтезов, восстанавливающих расколотый природный мир и человека по принципу иерархического восхождения - от физиологического и гносеологического уровней до соединения природного и божественного на уровне онтологическом. Неслучайно, в связи с этим, русская философия еще со

времен славянофилов и Вл. Соловьева ориентировалась на учение о всеединстве как попытку такой гармонизации, где природа безраздельно пребывает в Боге и «всё имманентно всему».

Энергичная сторона синергии не осталась без внимания и со стороны тех мыслителей выстраивавших свои учения на идейно-теоретических основах всеединства. Например, Е.Н.Трубецкой, как и Вл. Соловьев рассуждая о богочеловечестве, рассматривал именно энергичный аспект синергизма. Основываясь на эсхатологическом учении о конце природного мира и необходимости его преобразования как конечной цели развития природы и человечества, философ говорил о необходимости прилагать двусторонние – богочеловеческие – усилия в космическом преобразении, являющемся «не только величайшим чудом Божиим, но и вместе с тем и проявлением высшей энергии человеческого естества».²⁰⁰ Преобразование человечества требует зрелости, которая у Е.Н.Трубецкого синонимична высшему подъему энергии в поисках Бога и в устремленности к Нему.²⁰¹ Обогащение синергического процесса энергичным элементом сделало возможной для философа новую трактовку эсхатологии - не фаталистическую, а динамическую. Перспективы преобразования мира не являются для философа каким-либо внешним, посторонним миру актом божественной магии, но являются двусторонним и при этом окончательным самоопределением Бога к человеку и наоборот, являются высшим откровением божественного творчества и человеческой свободы.²⁰²

Основываясь на всеединстве, но при этом делая акцент на индивидуалистических началах, анализировал идею синергии С.Л.Франк, часто употребляя понятие «целестремительности» как основной характеристики человеческой души.²⁰³ С его точки зрения, только

²⁰⁰ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. - С.218.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же.

²⁰³ Франк С.Л. Душа человека//Франк С.Л. Реальность и человек. - С.112.

целестремительная упорядочивающая энергия может сдерживать хаос души и активировать силу той «центральной инстанции» человека, которая проявляется как сверхиндивидуальный авторитет и мощь, иначе говоря, является сферой божественного, абсолютного. Увлекаясь, как и Аристотель, иерархическими построениями и классификацией, С.Л.Франк говорил о наличии в человеческой душевной организации не только эмпирического, имманентного уровня, но так же говорил и о высшем, трансцендентном, духовном, сверхиндивидуальном уровне, на котором реализуется связь с абсолютным бытием. Следовательно, С.Л.Франк объявляет субъективную сторону синергии изначально присущей человеку, заложенной в нем Богом и имеющей Его печать. На основании этого, философ выявил и обосновал конкретные проявления синергии, главным из которых у С.Л.Франка является творчество.

Анализируя синергийный аспект творчества, философ использовал понятия «выражения» и «воплощения», которые означают процесс обретения духовной субстанции материального оформления. Эта духовная субстанция исходит из духовной сверхчеловеческой сферы и получает оформление в некий результат лишь в тот момент, когда человек прилагает определенное усилие, чтобы его выразить. Поэтому у С.Л.Франка есть определение творчества как такой активности, в которой усилие самого художника, его собственная деятельность органично соединена с непроизвольной активизацией в нем богоданных даров и лишь умозрительно может быть от него отделена. Но так как творческая способность определяется философом как нечто потенциально возможное, как заданность, то и реализация этой заданности может осуществиться только при активном проявлении самого человека посредством реализации его свободной воли.

Тем не менее, именно идея С.Л.Франка об изначально присутствующем божьем даре в человеке говорит о философе как последователе учения о всеединстве, так как он внедряет абсолютное начало в общее единое бытие,

при этом не делая различий между метафизикой абсолюта и метафизикой бытия.²⁰⁴ Но если обратиться к святоотеческой традиции, то в ней, наоборот, более ярко представлен сам процесс «дарения», более четко обозначена динамика этого процесса как с человеческой стороны, а именно – соучастие человека, его приобретение дара, - так и со стороны божественной, представленная дарением, сообщением.²⁰⁵

Впрочем, С.Л.Франк, ограниченный рамками всеединства, не оставил попыток более или менее отчетливо выразить синергийный динамизм. Так, определяя творчество как синергический акт, философ употреблял понятия «соучастия», «сродства», «слитности» человека с Богом. И так как в творчестве обозначена двуполюсность единой человеческой личности – полюс человеческой свободы и самостоятельности и полюс той части трансцендентного бытия, в котором он укоренен, – то творчество человека фактически делает его соучастником творчества божественного. Кроме того, у С.Л.Франка делается дополнительный акцент на двустороннем динамическом моменте творчества, происходит его возведение в степень с целью раскрытия его метафизической сущности: Бог, творя бытие, одновременно «создает творение», в том числе и человека, при этом на правах высшего, потустороннего начала являясь причастником духовной инстанции человека и, кроме того, снабжая своей творческой энергией свое творение, иными словами, «творит творцов».²⁰⁶ Этот процесс дарения со стороны Бога своему творению способности быть соучастником в Своем собственном творчестве – с точки зрения философа и есть «дар Божий», частичное «делегирование» человеку Богом Своей собственной творческой энергии.

²⁰⁴ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 198.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Франк С.Л. Реальность и человек. - С. 364.

С.Л.Франк выделяет еще один важный момент, в котором раскрывается сущность творчества как синергийного акта, а именно – момент наличия в творчестве элемента свободы воли. Человек выступает здесь уже в амплуа «раба Божьего», покорного исполнителя божественной воли, но в роли свободного соучастника божественного творчества. При таком соучастии любая рабская, слепая, механическая реализация этой воли становится как раз невыполнением ее подлинного содержания.²⁰⁷ Становится понятным, что стилизованные представления С.Л.Франка о человеческом творчестве как свободной реализации целостной божественной воли есть ничто иное, как трансформированные традиционные богословские представления о синергии как о соединении двух воль и энергий. Философ говорит о некой «силе», «подчиненном божественном духе», которые действуют в человеке, истекая от Бога, будучи связанными с Ним. Правда, у Франка этим «силам» или энергиям отведено промежуточное пространство между Богом и человеческим духом. Подобный иерархизм сопряжен с одним из фундаментальных оснований православного энергетизма – принципом многоступенчатости или «многомодусности» приобщения природного мира к божественным энергиям, то есть принципом иерархического участия мира в деле обожения.

Похожие идеи о синергии несколько ранее высказывались и в философском творчестве Н.О.Лосского. Понятия «целестремительности», «творчества», «свободы воли», «динамизма», содержащие базовые характеристики синергии как одной из основ антропологии целостности, философом анализировались весьма основательно. В обосновании идеи индивидуального содержания творчества как проявления индивидуальной нормативной божественной идеи, изначально присущей каждому субстанциальному деятелю, четко прослеживаются персоналистические позиции философа. Эти же позиции проявляются и в анализе понятия

²⁰⁷ Там же, С. 366.

«целестремительность» для обоснования Лосским личности как открытой системы, которой под силу как осознание бытия Бога, так и восприятие жизни других личностей и окружающей природы. Это, безусловно, является весьма важным для раскрытия философом антропологического содержания синергии, учитывая его позицию о возможности преобразования личности.

Вместе с тем, наиболее оригинальный вклад Н.О.Лосского в понимание синергийного акта связан с его обоснованием философом с позиций аксиологии. Речь идет о способности человека воспринимать абсолютные ценности, то есть ценности, обладающие положительным значением для всех (добро, красота, истина). Это становится базовым критерием в определении «действительной личности», то есть той личности, которая способна стать причастной божественной жизни. Именно осознание абсолютных ценностей подвигает личность, по мнению Н.О.Лосского, возводит эти ценности в статус цели поведения личности.

Для того, чтобы доказать причастность любой «действительной личности» к совершенству божественного бытия, чтобы обосновать возможность их обожения по благодати, философ проанализировал личность с позиций ее качественного содержания. Так как всякое человеческое «я» возведено Лосским в статус «субстанционального деятеля», то главным его определением является его сверхпространственность и сверхвременность. И хотя личность в процессе своей творческой деятельности раскрывает свои качественные определенности (печаль, радость и т.д.), все же сама творческая сила деятеля является сверхкачественной, невыразимой ни в каких определенных характеристиках, и, следовательно, не может зависеть от каких бы то ни было природных явлений. Другими совами, личность свободно и независимо творит свою собственную жизнь, что находит проявление в ее способности быть выше своих личных потребностей, в ее бескорыстном стремлении к сверхличным ценностям – свободе, красоте, истине.

Для Н.О.Лосского любовь к Богу является критерием высшей степени совершенства личности. Именно такая любовь, с его точки зрения, превышает любовь к себе, что делает для личности возможным соучастие в божественном бытии. Это суждение Н.О.Лосского в рамках анализа идеи синергии оказалось наиболее созвучным святоотеческим трактовкам любви не только как одного из божественных имен («Бог есть Любовь»), но и как одного из божественных даров человеку, благодаря которому человек становится отражением божественной любви, приобретая творческий эрос как способность преодоления своей тварной сущности в процессе восхождения к Эросу божественному.

В своих рассуждениях о синергии философ употреблял, казалось бы, традиционные для русской философии понятия, но при этом у него они были обогащены элементами интуитивизма и учения о «конкретно-идеальном бытии». Так, новое звучание получила идея соборного творчества как активного соработничества с Богом. Здесь коллизия «соборного» и «индивидуального» и не становится для мыслителя камнем преткновения, а, скорее, выступает основой гармоничного, целостного или «конкретного единосущия».²⁰⁸

Как и Вл. Соловьев, который представлял акт синергии не только как вертикальный процесс (по линии «человек-Бог»), но и как процесс горизонтальный (по линии «всечеловечества»), Н.О.Лосский направлял горизонтальный вектор синергии от человека к человеку, объединяя их деятельность в целостное, гармоничное, соборное творчество, которое подобно хоровому исполнению музыкальных произведений. Но, несмотря на всеобщность и соборность творчества, индивидуальный ценностный характер каждой личности ничуть не умалется. Напротив, приобретая статус абсолютной и всеобъемлющей ценности, личность получает возможность

²⁰⁸ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - С. 328.

приобщения к абсолютной полноте бытия и совершенства.²⁰⁹ Обосновывая это суждение, Лосский обогащает свою философию понятием «частичного единосущия» всех личностей, которое означает, что эти личности подчинены общим пространственно-временным принципам. На основе признания такого единосущия личностей, философ приходит к типичному для феноменологии выводу об их способности осознавать и познавать в подлиннике, то есть интуитивно, душевное состояние других личностей. Подобное частичное единосущие у Лосского носит характеристику «отвлеченного», так как лишь небольшая часть бытия личностей пребывает в единстве, в остальных случаях между личностями допустимы разногласия.

У «отвлеченного единосущия» есть диалектическая противоположность в лице «конкретного единосущия» как усвоения и творения абсолютного добра в сфере любви и свободного творчества. Дополняя жизни друг друга своим творчеством, говорит Н.О.Лосский, личности достигают полной гармонии жизни не столько как пассивные созерцатели божественной красоты, сколько как активные соратники Бога и сотворенной им природы.²¹⁰ Следовательно, в «конкретном единосущии» личностей и заключается то субъективное условие, которое необходимо для осуществления взаимодействия Бога и личности в синергии.

Рассматривая взаимодействие субъективное и объективное условие синергии, Н.О.Лосский основывался на традиции христоцентричности, выраженной в догмате о богочеловеческой сущности Иисуса Христа. Правда, Лосский обогащает христоцентризм элементами платонизма, закрепив за Христом-Логосом творение не только мира, но и идеи совершенной личности, заслуживающей обожения и восхождения в Царство Божие. Кроме того, Христос якобы сам в себе воплотил эту идею, явившись в двуприродном богочеловеческом облике. Исходя из положения о двуприродном состоянии

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ Там же.

Христа как выражении единосущия, имманентности как Богу, так и творению, Н.О.Лосский рассматривает Христа как посредника между этими онтологически несовместимыми мирами, а поэтому философ видит в акте синергии глубоко личное, интимное общение с Богочеловеком, посредством которого всё творение устремляется к божеству и происходит обоживание по благодати всех членов Царства Божия.²¹¹

Придание синергийному процессу опосредованного характера весьма неожиданно и нехарактерно для творчества Н.О.Лосского и объясняется, скорее всего, вольным использованием богословской терминологии. Однако иерархичный и многоступенчатый синергийный процесс вполне органично вплетается в построения С.Н.Булгакова, что объясняется парадоксами его софиологических построений.

Будучи убежденным в том, что субъективная сторона синергии представлена соборным человечеством или, в терминологии Вл.Соловьева, «всечеловечеством», С.Н.Булгаков поместил между ним и божественным миром опосредующую метафизическую инстанцию - Софию. И так как, по логике мыслителя, человечество в целом и каждая личность в отдельности являются онтологическими причастниками Софии, проявляемой в природном мире в виде разума, красоты, культуры и хозяйства (то есть любой творческой деятельности), то между природным миром и Софией существует тесная органическая связь, подобная питанию растений из их корней. Опосредующую функцию Софии философ видит в том, что являясь объектом космического действия Логоса, становясь причастной Его воздействию, она транслирует эти божественные энергии природному миру, делая его светлее, «поднимая его из хаоса к космосу».²¹² И, поскольку природный мир сполна отражается в человеке, а человек сполна отражается в Софии и посредством ее воспринимает и транслирует в природу отблески

²¹¹ Там же, С. 329.

²¹² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С. 114.

божественного мира, то именно через человека природа становится софийной. Именно в «ософиении» человека и природы С.Н.Булгаков видит истинное предназначение синергии.

Впрочем, как бы С.Н.Булгаков ни структурировал метафизическое бытие, наиболее значимой для раскрытия идеи синергии являются не столько иерархическая перегруженность пространства между человечеством и Богом, сколько попытка разобраться в самом «механизме» синергийного процесса. С этой целью было использовано понятие кенозиса, заимствованное из богословия, однако оно применяется Булгаковым не только по отношению к Богу для определения его способности к добровольному самоограничению, но и по отношению к человеку для определения способности его к самоотречению во имя Христа.

Сущность традиционного для богословия понятия божественного кенозиса С.Н.Булгаков рассматривает в таком же традиционном ракурсе – с позиций боговоплощения. В появлении Христа в природном мире философ усматривал тот вертикальный вектор синергии, ту «лестницу Иаковлю», которая соединила между собой небо и землю во имя спасения мира. В результате личность Христа стала глубоко имманентной каждому человеку как ее основание и сущность, между тем как греховное состояние личностного начала человека остается препятствием для такого же чуткого восприятия других людей.

Таким образом, С.Н.Булгаков связывал действие горизонтального вектора синергии с преодолением этой природной раздробленности, разделенности человечества, замкнутости каждой личности на себе. Это стало бы возможным только посредством кенозиса-самоотречения и любви-смирения, поскольку религиозное утверждение личности предполагает согласие пожертвовать ею, то есть утратить душу, для того чтобы уберечь ее «от самости и непроницаемости».²¹³ Вместе с тем, у Булгакова нет призыва к

²¹³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. - С. 301.

нездоровому самоутверждению личности по формуле «я есть не-я» или «я больше всякого не-я». Вместо этого он сформулировал положительное определение личности суждением «я есть ты, он, мы, вы, они».

В связи с этим, не кажется случайным обращение С.Н.Булгакова к феномену юродства, в котором он усматривал высшую точку самоотречения с его велением «не любить в себе своего я, своей самости». В этом самоотречении ценным для мыслителя является то, что оно не является разовым действием, а выдвигает требования жертвовать непрерывно и ежечасно. Синергийный акт самоотречения, любовь человека к божественной личности у Булгакова трактовался как возможность для человека осмыслить и понять свою собственную сущность, свое жизненное предназначение в качестве подобия Бога.

Важно, что в своих рассуждениях о синергии С.Н.Булгаков синтезировал софиологический и православно-энергийный подходы. С одной стороны, объединение человеческих и божественных усилий осуществляется опосредованно, через деятельное участие Софии в природном мире, а с другой – это объединение можно назвать результатом воздействия божественных энергий. Божественная энергия, по словам о. Сергия, проникая в человека, соединяется с энергией человека, синтезируется с ней, и в результате происходит «нераздельное и неслиянное соединение силы Божьей и действия человеческого».²¹⁴ Итогом синергийного действия философ видел воплощение божественного начала, открытие его миру и в непрестанно молящемся подвижнике, и в словах, именах, иконах, и в творческом вдохновении.

Зримое проявление синергии в подвижничестве было отмечено и П.А.Флоренским в «Столпе и утверждении истины». В своих рассуждениях философ использовал аскетико-мистическую литературу «энергийного»

²¹⁴ Булгаков С.Н. Философия имени. – Париж: 1953. - С. 182.

содержания «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему»,²¹⁵ когда, как и безымянный автор этого сочинения, говорил о возможности обожения посредством «отделения от своей самости», посредством «влюбленности в творение», посредством усмотрения божественного, «безусловного корня творения». В качестве причины подобного ухода от своей самости, «выхождения за грани самого себя» для дальнейшей самореализации в Боге, мыслитель усматривал любовь к Богу как часть иди о Нем, как условное осознание безусловного. Так П.А.Флоренский видел субъективную сторону синергии.

Что касается объективной стороны синергии, то есть той части синергийного процесса, которая исходит из божественной сферы, то Флоренский видел ее «безусловным представлением об условном», божественной «идеей» о частных вещах, самоуничижительной любовью Бога к тварному миру. Но поскольку философу были тесны рамки традиционного богословского учения о кенозисе Бога в его снисхождении в мир, то он решил оживить это учение элементом пантеизма, который он позаимствовал из своего учения о Софии как четвертой ипостаси Бога.

Согласно П.А.Флоренскому, божественная благодать в своем действии может выглядеть не просто как божественный замысел о конечном и ограниченном бытии, но и как обратно направленный процесс - внесение в недра божественного бытия ущербного «полу-бытия твари», в результате чего тварь ставится на один уровень с Богом.²¹⁶ При этом божественная любовь к тварному миру, определяемая как «разум твари», становится четвертой ипостасью. Имманентная трактовка философом синергии обостряется благодаря его онтологическим взглядам о том, что сущность подлинного бытия есть субстанциальное отношение к другому и «движение из себя», то есть как дающее единство, так и вытекающее из единства бытия.

²¹⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - С. 317; Откровенные рассказы странника духовному отцу своему. - YMCA-PRESS. – Париж: 1930.

²¹⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - С. 329.

При этом философ говорил о символическом характере своей терминологии, представляющей собой некие «краски», с помощью которых только и возможно описать «внутренне-переживаемое».²¹⁷ И неудивительно, что положения, так характерные для учения о всеединстве, чередуются у отца Павла с понятиями и образами, присущими православному энергетизму. Например, в своих рассуждениях любви как основе единосущного, целостного бытия, он сопоставлял ее действия с действиями энергий, которыми обмениваются тела, испускающие лучи, результатом чего становится «подвижное равновесие энергий».

В результате проведенного анализа синергийного акта П.А.Флоренский пришел к выводу о необходимости установления той области, в которой, по существу, и происходит объединение взаимных стремлений Бога и человека. Философ видит эту область в человеческом сердце, которое он поэтично называет «очагом духовной жизни», благодаря которому божественная любовь проникает во все уголки личности, полностью ее пронизывая. Главный результат синергии, реализуемой в сердце, для Флоренского, как, впрочем, и для большинства подвижников-аскетов, и есть искомое преображение, осуществляемое не только в сфере духовного бытия человека, но и в сфере телесной.

Результатом духовного преображения является изменение ума, результатом преображения телесного должно стать «выхождение из естества», при котором человек не испытывает чувства голода, жажды или других естественных потребностей, вслед за Никитой Стифатом утверждает П.А.Флоренский. За преображением духовно-душевно-телесной целостности закономерно следует изменение природы материальных вещей, которые, в равной степени с духовными, вызывают у преображенного праведника чувство любви как носители отпечатков божественного бытия. Подобные мысли святоотеческой культуры оказались весьма созвучными творчеству

²¹⁷ Там же, С. 324.

П.А.Флоренского, который сполна усвоил и развил идеи символического реализма в своем учении об энергийном символе.

Идея синергии оказалась тесно связанной с таким направлением отечественной духовной мысли как богословие иконы, которое можно рассматривать как теоретическое основание иконописи и иконопочитания. Эту связь можно обнаружить в рассуждениях о реальности символа как свидетельства божественного присутствия не только в молитвенных практиках, но и в самих иконах как воплощении в красках «живого» божественного образа. В иконе этот образ не изображается, а является, при этом иконописцу, как подвижнику, самому необходимо приобщиться к мистической практике отцов церкви для того, чтобы в иконотворчество смогло вместить то, что приобреталось личным мистическим опытом. Для П.А.Флоренского и С.Н.Булгакова сакральная символика была ни чем иным как проявлением божественных энергий на основе проявления в человеке божественного образа и подобия.²¹⁸ Поэтому только в «образе и подобии» содержится реальная основа иконы, творимой человеком, поскольку именно человек является точкой схождения двух онтологических уровней. Такое схождение объясняется тем, что божественные энергии могут проявляться в том, кто изначально содержит в себе божественное начало.

Можно согласиться с современными исследователями, утверждающими, что в русском религиозно-философском символизме наиболее существенным является проявление в нем традиционного для отечественной культуры онтологизма и персонализма. Такая традиция актуализируется и в иконописи, поскольку именно человек-творец, - а уже потом камень, дерево, звук – становятся полем для откровения божества, именно в человеке соединяются творческое усилие человека с божественной энергией. Молитва и икона различаются лишь внешне, «по тому, в каком

²¹⁸ Булгаков С.Н. Философия имени. - С. 182; Флоренский П.А. У водоразделов мысли. - С. 307.

материале происходит воплощение этого соединения, ведь молитва есть не что иное, как словесная икона, а человек, носящий образ Божий, является «естественной», живой иконой. Человек отзывается на действие божественной энергии имятворчеством, иконотворчеством или же творчеством себя самого, но, в сущности, он реализует единую цель – синергию».²¹⁹

Синергийный персонализм нашел обоснование и у А.Ф.Лосева, в его философии имени, которая была так же основана на православном энергетизме и символизме. Имя как смысловая энергия сущности – реально, поскольку оно есть сама действительность и включает в себе социальность, в каких бы формах она не проявлялась. А.Ф.Лосев, вполне находясь в традиционном русле отечественной философии, в первую голову занялся определением «горизонтального» (социального) вектора синергии, который исходит из имени и слова как основания общения людей. В отсутствии слова и имени люди, каждый в отдельности, останутся вечными узниками самих себя, в сущности своей антисоциальными, необщительными, несоборными и, как следствие – неиндивидуальными, то есть чисто животными организмами.²²⁰ Иными словами, мир без имени стал бы бессмысленным столкновением масс глухонемых в «бездне абсолютной тьмы».

Что касается «вертикального» вектора синергии, то в его определении отражалась исследовательско-методологическая позиция самого А.Ф.Лосева. Философ отказался от традиции эмпирической науки идти от субъекта к объекту и взамен этого в своем учении имени он предложил два взаимосвязанных пути – путь от явления к сущности (от «нормально-человеческих» слов к предметной сущности), и встречный путь – от сущности к ее проявлению. Именно такой синергический познавательный процесс снимает, по мысли А.Ф.Лосева, антиномию субъекта и объекта.

²¹⁹ Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. - М.: «Логос». - 1991. - С. 210-211.

²²⁰ Лосев А.Ф. Философия имени. - М.: Изд-во Московского университета. - 1990. - С. 48.

Субъект или объект не создают энергии, они (энергии) являются неотъемлемой частью сущностей субъекта и объекта. Субъект занимается активным преобразованием самого себя с целью воплощения в себе энергии объекта. В конце концов энергия, объединяющая субъект и объект, становится для них общей, формируя специфическую символическую реальность, которая объединяет в себе два уровня бытия.

Заметим, что в своем обосновании энергетического аспекта синергии А.Ф.Лосев основывался на христианской традиции миропонимания, которое транслировал через свою философию иногда явно, но чаще - в скрытом виде. Рассуждая о степени проявления сущности в мире и занимаясь иерархичным построением энергем сущности, А.Ф.Лосев довольно прозрачно транслирует богословское учение о человеке как «образе» и «подобии» Бога, то есть - сущности. Для философа человек как «инобытийный» момент наибольшего проявления сущности подтверждает тот факт, что и имя, и слово человека являются результатом «энергемы сущности».²²¹

Как известно, А.Ф.Лосев в силу известных идеологических обстоятельств не мог облечь свои суждения, религиозные по содержанию, в соответствующую религиозно-философскую форму. У Н.А.Бердяева, не связанного подобными обстоятельствами, напротив, была возможность открыто говорить об острой необходимости придания философии религиозного звучания. Для него «свободная философия» представлялась синонимом религиозной и даже «церковной» философии. Такая убежденность обосновывалась самим Н.А.Бердяевым тем, что только в церкви осуществляется акт синергии, сообщаются миру божественные дары. Философию как теоретическое мировоззрение, раскрывающее с помощью разума великую вселенскую истину, Н.А.Бердяев не мог считать делом исключительно индивидуальным, человеческим. С его точки зрения она может и должна обладать статусом «сверхиндивидуальным и

²²¹ Там же, С. 157.

сверхчеловеческим, т.е. соборным, т.е. церковным. Лишь вселенскому церковному сознанию раскрываются тайны жизни и бытия, лишь в приобщении к церковному разуму возможно истинное дерзновение».²²²

У Н.А.Бердяева есть определение философии как высшего акта творчества, как результата процесса синергийного взаимодействия, которому под силу решение задачи преобразования - как личного, так и вселенского. В понимании мыслителя философское творчество сравнимо с прорывом в сферу иного бытия, а философское богопознание вполне сопоставимо с церковным аспектом синергии – с таинствами причащения и миропомазания. Так же, как и благодать, которую верующие получают во время церковной службы, творческое вдохновение можно определить как божественную энергию. Неслучайно этот момент оказался столь важным для Н.А.Бердяева в его обосновании общности целей творчества и религии, поскольку именно в религиозном творчестве и в религиозной философии вообще находит наиболее полное воплощение процесс синергии.

Антропологический аспект синергии, раскрываемый в русской религиозной философии, неразрывно сочетался с метафизической, гносеологической, антропологической, историософской сферами. В наши дни синергийное взаимодействие рассматривается не только в историко-философском ракурсе, оно органично включено в современные антропологические концепции, основанные на идеях православного энергетизма.

Так, можно усмотреть новое понимание синергийного акта у С.С.Хоружего, которые трактует его как «антропологическое размыкание», подразумевая по этим открытость энергии человека для воздействий со стороны Иного, сумел открыть себя Иному и в его энергийном измерении разомкнуть свой бытийный горизонт.²²³ Кроме того, современная жизнь

²²² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М.: Республика. - 1994. - С. 28.

²²³ Синергийная антропология в контексте русской религиозной философии. - «Русская мысль»: Историко-методологический семинар в РХГА. - 21.12.2007.

настойчиво предлагает осуществить переход от богословских трактовок синергии к рассмотрению синергии именно в антропологическом ключе, поскольку только в рамках философской антропологии раскрывается основная характеристика синергии как конституирующей основы личности. Это значит, что именно в процессе «размыкания», трансформируясь в иной онтологическое состояние, человек может достигнуть своей бытийной самореализации. Только это можно назвать «собираательством» и «строительством» человека, и только это, утверждает С.С.Хоружий, возводит идею синергии в статус «неклассического принципа конституции человека». Этого подвигает современного автора к выводу о том, что те исследования в рамках неклассической антропологии, которые постепенно утверждаются в отечественной науке, должны быть объединены под сенью «синергийной антропологии», которая имеет хорошие перспективы стать базой новой методологии для всего гуманитарно-научного комплекса.

Таким образом, вне зависимости от способов обозначения синергийной связи Бога и человека – через учение о всеединстве, о богочеловечестве, через понятие соборности т.п.), отечественные мыслители как прошлых веков, так и наши современники, демонстрируют единство в формулировке качественных характеристик этой связи, среди которых они называют творчество, динамизм, совместное действие, целестремительность, активность, что в любом случае предполагает возрастание нравственной ответственности человека. Именно посредством идеи синергии православный энергетизм отечественной философии проявляется наиболее рельефно, даже при некоторой стилизации богословских представлений о синергии как о единении волевых усилий двух онтологических планов.

В процессе становления идей русской религиозно-философской антропологии формулировалась ее главная цель - посредством создания учений о человеке сформировать идеальную модель целостного человека, который как образ и подобие Бога обладает всеми совершенствами. В данном

случае «образ» понимается как реализация онтологической целостности духа, души и тела, как способность нравственно распоряжаться свободой. В сочетании с целостностью гносеологической, гармонизирующей мистический опыт и рациональное мышление, идея синергии, олицетворяющая «подобия», делает образ целостного человека завершенным. В отечественной антропологии, которая существенно отличалась от онтологических и гносеологических изысканий меньшим количеством модернистских построений, и, соответственно, значительно бóльшим соответствием христианскому мировоззрению, - явно прослеживается опора на традиционные христианские ценности, в которых мыслители видели твердую почву для осмысления и Бога, и человека, и всего мироздания. Безусловно, и в антропологических изысканиях проскальзывают уже ставшие традиционными для отечественной философии коллизии между учением о всеединстве и православным энергетизмом, но они не имели разрушительного характера, а, наоборот, во многом предопределили развитие антропологических концепций современности.

Заключение.

Идейно-теоретические основы отечественной антропологии целостности прошли долгий путь становления и развития, вызревая в недрах как античной, так и восточно-христианской философской культуры, испытывая идейное влияние западноевропейского рационализма. Как теоретическое выражение христианского миропонимания, эти основы творчески воспринимались и осмыслялись в отечественной средневековой философской и богословской культуре, интерпретировались в свете европейских гуманистических традиций Нового времени.

Стремление славянофилов к очищению православия от чрезмерной схематизации, к возвращению ему статуса мистического мировоззрения, поставило перед религиозно-философской общественностью новую цель - построение философской системы на основе религиозного, православного опыта для последующего формирования обновленного, целостного человека. Для достижения этой цели отечественные философы XIX-XX веков переосмысливали и православно-догматические, и философско-антропологические установки, изучали возможность их синтезирования, прорабатывали новые подходы к пониманию целей и задач личности. Именно идейно-теоретический синтез, не всегда, правда, удавшийся, определяет специфику отечественной антропологии целостности в попытках выражения сверхрационального и сверхопытного в пределах философского понятийного аппарата.

Историко-философская ретроспекция процесса формирования идеи целостной личности в отечественной религиозно-философской антропологии позволяет сделать следующие выводы:

1. Исходной идеей для русской религиозно-философской антропологии целостности становится онтологическое триединство «дух-душа-тело», понимаемое как осознание всего человеческого через осознание личности

Христа и сводящееся к двум аспектам – человек есть образ и подобие Божье; смысл образа и подобия раскрывается в боговоплощении. Христоцентрическая идея, основанная на единстве божественной и человеческой природ в личности Христа, предполагает возможность обожения человека через личность Христа. Христоцентрическое триединство, т.е. органическое единство духа, души и тела как фундаментальное основание христианской антропологии, органично сочетается с идеями единства веры и разума, свободы и синергии. Идейные истоки онтологического триединства укоренены в святоотеческой традиции, утвердившейся в антиномических отношениях с философской традицией античности.

Именно античная философия дает жизнь ключевым антропологическим понятиям «души» и «тела» в их парадоксальных отношениях. Но именно в христианской культуре сполна раскрывается сущность человека как совокупность *тела* (его материальная составляющая), *души* (область мыслей и чувств) и *духа* (бессмертная и богоподобная часть человека). Христоцентрическое мировоззрение претерпело трудный путь в процессе своего формирования, частью которого стали тринитарные и христологические споры IV - VIII веков о сущности соединения в личности Христа двух природ - божественной и человеческой. В дальнейшем произошло органичное восприятие, концептуальное осмысление и творческое развитие христоцентрических идей русской религиозно-философской традицией.

В эпоху средневековья идея онтологического триединства нашла отражение в отечественной средневековой книжной культуре, укорененной в культуре святоотеческой. Антропоцентрическая и моралистическая установки русской средневековой богословско-философской мысли диктовали необходимость рассматривать онтологическое триединство в контексте обожения, представляющем собой преобразование как души, так и

тела и являющимся главной целью жизни как отдельного человека, так и всего человечества. Склоняясь к оправданию либо души, либо тела в дихотомической части рассматриваемого триединства, а именно в части душевно-телесной организации человека, отечественная средневековая книжная культура все же старалась не нарушать их противоречивое единство.

В процессе становления идеи онтологического триединства раскрывались ее важнейшие функции – нравственная и мировоззренческая, которые наиболее рельефно проявились в вопросах о структуре мироздания, о границах мира явлений и возможных путях его совершенствования, об отношении к нему каждого человека, о смысле нравственного подвига в природной, земной жизни.

XVIII – первая половина XIX века характеризуются новым восприятием человека, что неизбежно повлекло за собой и новые трактовки онтологической целостности человека. Дуалистическое восприятие природы и человека, четкое разграничение эмпирического и глубинного уровней человеческого бытия, подвигло философов этой эпохи к мысли о том, что преодоление этой двойственности возможно только на путях преобразования эмпирической сферы, и, прежде всего - плоти, которая активно сопротивляется духу. Впрочем, учение о человеке в рамках такого понимания его онтологической целостности так и не было логически завершено.

В дальнейшем доминирующий антропологизм средневековья уходит на второй план, уступая место традиции, согласно которой антропологические идеи воспринимаются как вторичные, производные от ставшего популярным учения о всеединстве. Эта традиция получила отражение в философии славянофилов в виде осознания процесса одухотворения человека в динамическом ключе. В этом случае за точку отсчета, как и в амартологическом учении христианства, принималось грехопадение. Амартологическое понимание онтологического триединства

личности подвигло отечественных мыслителей сформулировать историософскую концепцию об историческом процессе как результате поэтапного одуховления человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала. Однако в рамках учения о всеединстве русским философам было довольно трудно добиться прорыва в области антропологии, поскольку существование независимой личности здесь подвергалось сомнению.

Идея *единства веры и разума* как важнейшей составляющей целостного человека получила обоснование еще на этапе средневековья как акт «прозрения», несмотря на традиционное признание главенствующей позиции веры в дихотомии «вера-разум».

Однако в XVI веке маятник гносеологических предпочтений качнулся в сторону рациональной составляющей этой дихотомии, что явилось следствием и активного распространения весьма авторитетных богословских сочинений Иоанна Дамаскина – в частности, и усиления западного рационалистического влияния на развитие отечественной философии – вообще. В XVII-XVIII веках демонстрируют резкую перемену в отношении к рационализму в сфере религиозного сознания, что явилось закономерным итогом событий исторического, политического и церковного характера. Отверженный рационализм предлагалось заменить библеизмом, то есть всеобщей ориентацией на содержание Священного Писания по всем вопросам жизни и веры. Отрыв веры от разума повлек за собой заметное отставание отечественной христианской философско-богословской мысли от западной в вопросах теории веры, например, в вопросах становления философско-богословского понятийного аппарата.

И все же к началу XIX века традиция восточно-христианского гносиса традиция не была полностью утрачена. Эта традиция не вышла на официальный богословский уровень, но оно бережно сохранилась в монашеской среде, а в 30-е годы XIX века необходимость целостного знания,

выраженного дихотомией веры и разума, начала активно отстаиваться и светскими философами, в особенности славянофилами, которые ставили перед собой цель не только оправдания веры и возвращения ей руководящего статуса, но и органичного ее синтеза с рациональным мышлением. Но, как известно, славянофилам не удалось до конца раскрыть механизм данного синтеза и осуществить в сущностное обоснование и веры, и разума. Они остановились на пороге этого важнейшего для антропологии обоснования, провозгласив лишь необходимость такого синтеза.

Динамичное развитие характерно и для такой составляющей антропологии целостности как *свобода*. Средневековый этап отечественной мысли, формулируя вопросы об онтологическом содержании человеческой личности, не выходил за пределы концептуально-богословских учений и поэтому не обогатил христианское учение о свободе новыми философскими идеями. Однако проблема свободы была органично вкраплена в литературное творчество, рассматриваясь при этом то через призму амартологии, то через призму эсхатологии, историософии и нравственности.

XVIII век почти не уделяет теме свободы как принципиального основания личности должного внимания, выдвигая на первый план квиетизм и пиетизм. В первой половине XIX века идея свободы как один из столпов антропологии целостности выступает на первый план, что происходит благодаря развитию светского богословия славянофилов. Они вплотную подошли к раскрытию нравственного содержания идеи свободы, видя в ней главное условие как соборности, так и церковности, однако и здесь славянофилам не удалось осуществить всесторонний философский анализ.

Но уже у Вл. Соловьева содержательный анализ идеи свободы выходит на качественно новый уровень. Философ тесно связывает основополагающие тезисы антропологии со своими метафизическими взглядами. Философ ассоциирует свободу с темным, хаотическим началом, что делает ее

актуальной только в выборе зла и исключает ее из числа предпосылок нравственных действий, заменяя провиденциализмом, который изначально, неуклонно и необходимо ориентирован на торжество добра. Свобода в данном случае заменяется некой запрограммированностью благополучного исхода, становясь попросту не востребуемой, играя лишь отрицательную роль. Подобный подход говорит о незаконченности и внутренней несогласованности антропологии Вл. Соловьева, страдающей от дуализма философии всеединства.

2. Онтологическое триединство духа, души и тела являлось важнейшей составляющей идеи целостного человека в отечественных религиозно-философских антропологических концепциях первой половины XX века. Это триединство представляло человека единым организмом, который в целостности участвует в религиозной жизни, оно обосновывало необходимость позитивного восприятия телесности, что позволило русским религиозным философам сформулировать идею обожения как преобразование не только души, но и тела.

Идея онтологического триединства как одна из фундаментальных основ русской религиозно-философской антропологии проявилась в творческом восприятии русскими мыслителями рубежа XIX – XX веков антропологических идей святоотеческой мысли, и это позволяет сделать вывод об общих идейных корнях богословского христоцентрического учения и концепций целостного человека в отечественной религиозно-философской антропологии. Антропологические изыскания, в отличие от онтологии и теории познания, где у русских религиозных философов присутствуют серьезные расхождения с христианским концептуальным богословием, - в большей степени органичны христианскому мировоззрению, поскольку исходили из святоотеческой антропологии.

Слабая проработанность антропологической проблематики славянофилами, явная недооценка Вл. Соловьевым проблем целостности

личности подвигли Н.О.Лосского, С.Л.Франка компенсировать этот пробел своей «философской психологией», которую они выстраивали так же на методологической базе учения о всеединстве. Более традиционно и совсем в духе православия идея целостного человека представлена П.А.Флоренским и С.Н.Булгаковым. Эти мыслители осуществили серьезный анализ духовно-душевно-телесных коллизий уже на более органичной для христианского мировоззрения «философии сердца», где не только дух и душа, но и телесность наделялись мистическим содержанием.

У Н.А.Бердяева идея онтологической целостности обогащена элементами андрогинизма, а у А.Ф.Лосева учение о телесности представлено как органичная часть учения о православном энергетизме. Однако, невзирая на существующие разногласия отечественных философов в вопросах интерпретации идеи онтологической целостности, все они сходятся в трактовке телесности в динамическом ключе, определяя ее как актуальный момент в процессе обожения, значение которого неизмеримо возрастает в рамках космического преображения.

3. В области гносеологических оснований идеи целостного человека отечественная религиозно-философская культура первой половины XX века ориентировалась на органичное сочетание веры и рационального мышления как единственный возможный путь к истинному знанию. Необходимость единства веры и разума обосновывалась двумя путями: первый демонстрировал стремление к окончательному устранению противоречий между верой и рациональным мышлением, результатом чего было их неоправданное сближение и даже отождествление, а в некоторых случаях (например, у Вл. Соловьева, С.Н. и Е.Н.Трубецких, С.Л.Франка, В.И.Несмелова) – даже растворение одного понятия в другом. Второй путь отличался чрезмерным вниманием к антиномичному характеру этих понятий, стремлением обосновать принципиальные различия веры и рационального мышления и несводимость их друг к другу, что наиболее ярко проявилось в

творчестве П.А.Флоренского и С.Н.Булгакова. В конечном итоге, акцент на антиномиях лишь усиливал противоречивость, парадоксальность этого единства, однако разрушения единства не происходило.

Антиномизм во взаимоотношениях веры и разума выходил на первый план и у таких православных богословов I половины XX века как Г.Флоровский и В.Н.Лосский, которые все же осознавали неприемлемость строгого противопоставления этих гносеологических категорий. Такое противопоставление могло быть только результатом смешивания разных уровней веросознания, а именно – веры как элемента познавательной деятельности и религиозной веры как элемента мистического богообщения. Подобное смешивание могло повлечь разрушительное противостояние философии и религии, поэтому данная группа мыслителей видела единственный путь к примирению веры и разума в апофатическом познании, которое можно рассматривать как гносис трансцендентного, как постижение непостижимого.

4. Отечественная религиозно-философская антропология, ориентируясь на христианскую традицию, в рамках которой человек воспринимается как «образ» и «подобие» Бога, как проекция божественной Личности, - видит в понятии свободы как возможности выбора человеком пути к обожению нравственное основание целостной личности.

В первой половине XX века идея свободы легла в основу религиозно-философского персонализма и христоцентрических учений и получила серьезное обоснование в антропологических изысканиях С.Л.Франка, который проанализировал источники свободы, ее структуру и типы, а так же пути ограждения человека от зла и греха.

Анализ идеи свободы именно с позиций персонализма осуществил и Н.О.Лосский, усмотрев в свободе главный признак любого субстанциального деятеля и фундаментальное условие полноты и совершенства личности. Однако если у С.Л.Франка и Н.О.Лосского на первый план выносятся

индивидуальные усилия воли в борьбе со злом и грехом, то у Е.Н.Трубецкого, напротив, доказывается возможность их устранения исключительно общественными усилиями. Разделяя идею Вл. Соловьева о Богочеловечестве, Е.Н.Трубецкой видит только родовые, общечеловеческие характеристики свободы и приходит к выводу о невозможности отдельного человека исключительно усилиями своей воли победить грех, доставшийся в наследство от предшествующих поколений.

Но уже В.И.Несмелов анализировал идею свободы на основе христоцентризма и обосновывал характер истинной свободы как безусловный, находящийся вне интересов, условий, и целей природного бытия. Такая свобода может мыслиться исключительно как «образ Христа», вне и без которого невозможно осуществить ни всеобщего воскресения, ни всеобщего преображения.

Оригинальная трактовка идеи свободы получила развитие и на основе софиологии. Речь идет о С.Н.Булгакове, который прилагал немало сил, чтобы примирить идею свободы с детерминизмом и провиденциализмом, которые легли в основу учения о всеединстве.

В то же время Н.А.Бердяев усматривал в онтологии целостного человека качественное определение каждой личности и при этом указывал на общее содержание свободы и смысла творчества.

5. Существенные расхождения русских религиозных философов в трактовке идеи свободы не помешали им определять свободу как необходимую субъективную сторону преображения – или обожения – человеческой природы, выраженного в акте *синергии*. Синергийный акт представляет собой сотрудничество человеческой свободы и божественной благодати и выражено в соединении объективной, то есть божественной, стороны обожения, и стороны субъективной, обеспечиваемой человеком. Субъективная сторона обожения на разных этапах развития отечественной философии определялась как реализация творческих способностей, как

направленность свободы воли к добру, как жертвенность в любви, как стремление к соединению с Богом в познании.

Именно эпоха средневековья дала отсчет возникновению особых трактовок идеи синергии отечественной православной мыслью. Эти трактовки кардинально отличались от традиционных представлений католицизма и протестантизма о «заслугах» перед Богом, уводящих отношения человека и Бога в юридическую плоскость. Отечественные трактовки синергии делают упор не на заслугах, а на соработничестве, на положительном взаимодействии двух волей, при котором сама благодать понимается не как единичная награда за доброе дело, а как непрерывный, нескончаемый процесс и постоянное божественное присутствие в человеке, которое требует от человека постоянного усилия. Динамизм и двусторонний характер синергийного процесса стали основой его традиционного понимания в религиозно-философской культуре и более поздних исторических этапов.

Вне богословской традиции, а именно в религиозно-философской среде идея синергии, как правило, не была терминологически определена, и понятие синергии, как таковое, редко встречалось в философских трудах. Но при этом сущность этой идеи часто раскрывалась посредством таких понятий, в которых, так или иначе, отражалось взаимодействие потустороннего и природного, божественного и человеческого. Речь идет о таких понятиях как богочеловечество, творчество, соборность, свобода, андрогинизм, всеединство, энергетизм.

Список литературы

1. Акулинин, В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А.Флоренскому.– Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.– 158 с.
2. Анисимов, О.С. Методология: функция, сущность, становление (динамика и связь времён).- М., 1996.- 380 с.
3. Анисин, А.Л. Истоки и судьба идеи соборности в России. Тюмень: Тюменский юридический институт МВД РФ, 2005. 133 с.
4. Антология мировой философии. В 4-х т.- М.: Мысль, 1969-1972.
5. Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976-1984.
6. Бердяев, Н.А. Алексей Степанович Хомяков.- Томск: Изд-во «Водолей», 1996.-160 с.
7. Бердяев, Н.А. Опыт философского оправдания христианства//Несмелов В.И. Наука о человеке: Тома 1,2.- Казань: Заря-Тан, 1994.- с.29-53.
8. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972.
9. Бердяев, Н.А. Самопознание: Сочинения.- М.: ЭКСМО-Пресс, 1998.- 624 с.
10. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа.- М.: Республика, 1994.-480 с.
11. Бердяев, Н.А. Философия свободы; Смысл творчества.- М., 1989.
12. Богословие и философия: аспекты диалога//Сб.докладов конференции от 25.01.2001 г.-М., 2001.-224 с.
13. Болотов, В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т.- М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994.
14. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.- М.: Республика, 1994.-415 с.
15. Булгаков, С.Н. Тихие думы.- М.: Республика, 1996.-509 с.
16. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства.- М.: «Наука», 1990.- 416 с.

17. Варавва, В.В. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности»//Вопросы философии, №12, 2005. С.84.
18. Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския.- М., 199, ч.5.-316 с.
19. Введенский, А.И., Лосев, А.Ф., Радлов, Э.Л., Шпет, Г.Г. Очерки истории русской философии.- Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.-592 с.
20. Визгин, В.П. Методологические принципы и научно-исследовательские программы// Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982.
21. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т.- М., 1975-1977.
22. Гоготишвили, Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. - М., 1994.
23. Гоготишвили, Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Начала. - 1994. - № 1.
24. Горский, В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI- начала XII вв.-Киев, 1988.
25. Григорий Богослов. Творения. Т.1.- СПб.: Изд-во П.П.Сойкина (без ук.г.).
26. Григорий Нисский. Об устройении человека.- СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995-176 с.
27. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.-383 с.
28. Громов, М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков: Учеб.пособие.-М.: Изд-во МГУ, 1990.-288 с.
29. Громов, М.Н. Структура и типология русской средневековой философии.-М., 1997.-288 с.
30. Гуссерль, Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Сагуна, 1994.

31. Гугова, Г. Антропологические мотивы в русской философии всеединства // Философская антропология. - Нижневартонск, 1997.-С. 181-195.
32. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры.- М.: Изд-во «Приазовский край», 1992.
33. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта. «Русская мысль».- М., 1910.
34. Добротолюбие в 5-ти т. Св.-Тр. Сергиева Лавра, 1992.
35. Донских, О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии.- М.: Изд-во МГУ, 1993.
36. Достоевский, Ф.М. ПСС в 30-ти т. Изд-во «Наука», Ленинград, 1972-1986.
37. Дырин, А.И. Философские исследования и разработки. Избранное. М., Изд-во: Современные тетради, 2004.- 606 с.
38. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч.1., СПб., 2000.-415 с.
39. Емельянов, Б.В. Очерки русской философии начала XX века. Екатеринбург, 1992.
40. Ермаков, С.А. Путь жизни человека: святоотеческая традиция и современность.-Н.Новгород.2002.-334 с.
41. Ермичев, А.А. Три свободы Николая Бердяева:(Из цикла " Страницы истории отеч.филос.мысли").-М.:Знание,1990.-63с.
42. Жития и творения русских святых.-М.: Современник, 1993.- 480 с.
43. Замалеев, А.Ф. Лепты. Исследования по русской философии. СПб., 1996.- 320 с.
44. Замалеев, А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха средневековья. СПб., 1998.- 270 с.
45. Замалеев, А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. XI-XVI вв.- Л.,1987.- 250 с.

46. Зарин, С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению.- М.: Православный паломник, 1996.-694 с.
47. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х тт.- Ленинград, «ЭГО», 1991.
48. Зеньковский, В.В. Основы христианской философии.- М.: Канон, 1997.- 560 с.
49. Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа.- М.: Республика, 1997.-368 с.
50. Игумен Модест. Св. Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском Свете и о действиях Божиих.- Киев, 1860.
51. Изборник Святослава 1073 года.//сб.статей, М., 1983. Кн.1-2.
52. Изборник 1076 г. / Изд. подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.
53. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 тт.- М.: Русская книга, 1994.
54. Иоанн Златоуст. Иже во святых нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения.-М., 1993.
55. Ионайтис, О.Б. Русская средневековая философия и византийские традиции.- Екатеринбург, 1999.
56. Исаак Сирий. О божественных тайнах и о духовной жизни/Новооткрытые тексты. - СПб., 2003.-251 с.
57. Карсавин, Л.П. О началах.- YMCA-PRESS, СПб.,1994.-376 с.
58. Карсавин, Л.П. Св. Отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях),-М.: Изд-во МГУ, 1994.
59. Карсавин, Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1./сост. и вступ.ст. С.С.Хоружего.-М.: «Ренессанс», 1992.-325 с.
60. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.- М.: «Паломник», 1996.-450 с.

61. Киреевский, И.В. ПСС в 2-х тт. Под ред. М.О.Гершензона.- М.: Путь. 1911.-т.1. VI. 289 с. – т.2.- 300 с.
62. Клеман, О. Богословие отцов Древней Церкви: тексты и комментарии. М., 1994.
63. Климков, О.С. Проблема телесности в антропологии исихазма // Новые идеи в философии. - Пермь, 1998. - Вып. 7. - 176-178.
64. Кокорин, А.А. Анализ: теория, методология, методика (аксиоматическое эссе). Изд. 2-е (перераб. и дополн.).- М.: Издательство МГОУ, 2009. - 292 с.
65. Кокорин, А.А. Идеология: хрестоматийные заметки .- М.: Издательство МГОУ, 2007.- 358 с.
66. Кокорин, А.А. Сравнительный анализ. - М.: Издательство МГОУ, 2007.- 152 с.
67. Кокорин, А.А. Философия и наука.- М.: Издательство МГОУ, 2008. - 207 с.
68. Кокорин, А.А. Философия и мировоззрение.- М.: Издательство МГОУ, 2009. - 224 с.
69. Кокорин, А.А. Философский алгоритм познания: содержание и практические возможности.- М.: Издательство МГОУ, 2013. - 324 с.
70. Кокорин А.А. Идеология: теория методология методика. - М.: Издательство МГОУ, 2009.- 304 с 10.- 264 с.
71. Кокорин, А.А. Политика: теория, методология, методика (аксиоматические заметки). Изд. 2-е доп. и перераб.- М.: Издательство МГОУ, 2009. - 204 с.
72. Колмогорова, Н. Учение о «сердце» в русской философии первой половины XX в. // Философия, эстетика, культурология: Статьи, заметки, документы. -М., 1995.-Вып. 1.-С. 17-23.
73. Кравченко, В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX-начала XX веков. М. : Издатцентр, 1997. - 279 с.

74. Кравченко, В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Изд-во «Аграф», 2006. - 384 с.
75. Кравченко, В.В. Вестники русского мистицизма. М.: Издатцентр, 1997.- 300 с.
76. Кривошеин (архиеп. Василий). Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы.- Нижний Новгород, изд-во Братства во имя св. Князя Александра Невского, 1996.-375 с.
77. Левицкий, А. Очерки по истории русской философии. - М., 1996.
78. Лопатин, Л.М. Аксиомы философии.- М., 1996.
79. Лопатин, Л.М. Положительные задачи философии. Ч.1. Область умозрительных вопросов.- М.: Тип. Т-ва И.Н.Кушнерев и К., 1911.-435 с.
80. Лопатин, Л.М. Современное значение философских идей князя С.Н.Трубецкого//Вопросы философии и психологии. КН. 131 (1).
81. Лосев, А.Ф. Бытие-Имя-Космос.-М.: Мысль, 1993.-958 с.
82. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьев и его время.- М.: Прогресс, 1990.-720 с.
83. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах.- М.: Искусство, 1992.
84. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Т. I-VIII. М., 1963-1988.
85. Лосев, А.Ф. Миф-Число-Сущность.- М.: Мысль, 1994.-919 с.
86. Лосев, А.Ф. Мифология греков и римлян.- М.: Мысль, 1996. -975 с.
87. Лосев, А.Ф. Платон. Жизнеописание.- М.: Худ.лит., 1978.
88. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура.- М.: Политиздат, 1991.- 525 с.
89. Лосев, А.Ф. Философия имени.- М.: Изд-во Московского университета, 1990.-271 с.
90. Лосский Вл. Боговидение.- М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995.-125 с.

91. Лосский, Вл. По образу и подобию. -М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995.- 200 с.
92. Лосский, Н.О. История русской философии.-М.: Советский писатель,1991.- 480 с.
93. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло.- М.: «Республика», 1994.-432 с.
94. Лосский, Н.О. Свобода воли. М., «Директ-Медиа», 2008.-230 с.
95. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция.- М.: «Республика», 1995.-400 с.
96. Максим Исповедник. Творения. Кн.1 и 2. М.: Мартис, 1993.
97. Майоров, Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика).- М.: Мысль, 1979.- 431 с.
98. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие.- Нью-Йорк, 1985.
99. Мейендорф, И. Православие и современный мир (лекции и статьи).- Минск, «Лучи Софии», 1995.-112 с.
100. Мень, А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В VII тт.- М.: СП «Слово», 1991-1993.
101. Мережковский, Д.С. Эстетика и практика. В 2-х тт.- М.: Искусство, 1994.-672 с.
102. Микешина, Л.А. Методология научного познания в контексте культуры. М., 1992.
103. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002.
104. Мистическое богословие.- Киев, «Путь к Истине», 1991.-392 с.
105. Начала. Религиозно-философский журнал.- М.: Изд-во МАИ.
106. Несмелов, В.И. Наука о человеке: Тома 1,2.- Казань: Заря-Тан, 1994.
107. Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. М., 1998.
108. Овчинников, Н.Ф. Методологические принципы в истории научной мысли. М., 1997.

109. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: «Наука», 1990.-528 с.
110. Откровенные рассказы странника духовному отцу своему.- YMCA-PRESS, Париж, 1930.
111. Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолствующих.-М., 1995.-383 с.
112. Перевезенцев, С.В. Русская религиозно-философская мысль X-XVII вв. Основные идеи и тенденции развития.-М., 1999.
113. Петров, Н.И. Исихазм и постклассическое философствование // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. - Томск, 1998. - 23-25.
114. Пишун, С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в.- М., 1996.- 431 с.
115. Платон. Собр. соч. В 4-х тт.- М.: Мысль, 1990-1994.
116. Положенкова, Е.Ю. Философия и христианское богословие: проблемы взаимосвязи.- Р.-н.-Д., 2003.- 106 с.
117. Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I-VI). Информ-Прогресс. М., 1992.
118. Розанов, В.В. Религия и культура.- М.: Изд-во «Правда», 1990.-637 с.
119. Розанов, В.В. Собрание сочинений. В темных религиозных лучах.- М.: Республика, 1994.-476 с.
120. Русская религиозная антропология. / Антология. В 2-х тт. Тт. 1-2. М., 1997.
121. Русская философия: Новые исследования и материалы: Проблемы методологии и методики (отв. Ред. Замалеев А.Ф.).- СПб., 2001.- 397 с.
122. Русская философия конца XIX- начала XX вв.: Антология. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1993. - 592 с.
123. Семаева, И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. М., 2004.- 220 с.

124. Семаева, И.И. Православный энергетизм и проблема творчества в русской религиозной философии // Культура и творчество. – Тверь. - 1995. – С. 89-96.
125. Семаева, И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века.- М.: «Логос», 1991.- 244 с.
126. Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия.- М., 1995.
127. Сковорода, Г.С. Сочинения.- Мн.: Современный литератор, 1999.-704 с.
128. Соколов, И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учения об исихии. - СПб., 1913.
129. Соловьев, В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 томах. М.: Наука. 2000.
130. Соловьев, В.С. Сочинения в 2-х тт. М.: «Правда», 1989.
131. Сочинения древних христианских апологетов.- СПб., 1999.- 945 с.
132. Степин, В.С. Философская антропология и философия науки. - М., 1992.
133. Творения древних отцов-подвижников (св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий),-М.: «Мартис», 1997.-428 с.
134. Суворова, О.С. Представления о человеческой телесности в структуре личностного знания // Познание и его возможности. М., 1994.
135. Суворова, О.С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие: Поиски решения проблемы в истории культуры. М., 1994.
136. Трубецкой, Е.Н. Избранное.- М.: Канон, 1997.-480 с.
137. Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни.- М.: «Республика», 1994.-432 с.
138. Трубецкой, Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т.І-ІІ.- М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1995.
139. Трубецкой, С.Н. Собрание сочинений. Т.І-ІІ.- М., 1907.
140. Умное делание. О молитве Иисусовой: Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей /Сост. Харитон, иг. Валаамского монастыря. М.-1998.-352 с.

141. Феофан (Говоров Г.В.). Письма о духовной жизни; Уроки из деяний и словес Спасителя.- М., 1996.- 347 с.
142. Фёдоров, А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль: последняя треть XVIII – первая треть XIX вв.- Н.Новгород, 2001.-232 с.
143. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси.- М., 1990.
144. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли// Отв.ред. Громов М.Н., Мильков В.В.- М., 2000.
145. Флоренский, П.А. Около Хомякова (критические заметки). - Сергиев Посад, 1916.
146. Флоренский, П.А. Сочинения в 4-х т.- М.: Мысль, 1994-2000.
147. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. М., 1992.
148. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли.// Павел Флоренский. Имена. М., Эксмо, 2006.-с.5-322.
149. Флоровский, Г.В. В мире исканий и блужданий//Из прошлого русской мысли. - М., 1998.
150. Флоровский, Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков.- Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.-260 с.
151. Флоровский, Г.В. Из прошлого русской мысли.- М.: «Аграф», 1998.-432 с.
152. Флоровский, Г.В. Догмат и история.- М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998.- 488 с.
153. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.- 600 с.
154. Франк, С.Л. Реальность и человек.- М.: «Республика», 1997.-480 с.
155. Франк, С.Л. Духовные основы общества.- М.: Республика, 1992.-511 с.
156. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека.- СПб.: Наука, 1995.-656 с.
157. Франк, С.Л. Сочинения.- М.: Изд-во «Правда», 1990.-608 с.
158. Франк, С.Л. Непостижимое.// Франк С.Л. Сочинения. М., «Правда», 1990.

159. Холодный, З.И. А.С. Хомяков и современность: Зарождение и перспективы соборной феноменологии. М.: Академический проект, 2004. 528 с.
160. Хомяков, А.С. Сочинения в 2-х тт.- М.: Медиум, 1994.
161. Хоружий, С.С. Богословие соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богомудрия. М., 2003.
162. Хоружий, С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении.- М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.-137 с.
163. Хоружий, С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. - 1999. - № 3. С. 55-84.
164. Хоружий, С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева//Начала, 1994, №1.-М., 1994.
165. Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы.- М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.- 352 с.
166. Хоружий, С.С. О старом и новом.- СПб.: Алетейя, 2000.-477 с.
167. Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии.- М., 1994.
168. Хоружий, С.С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства//Философская и социологическая мысль.-Киев, 1991, №4.
169. Хоружий, С.С. Хомяков и принцип соборности//Пути русской философии.- СПб., 1994.
170. Христианское вероучение: Догматические тексты учительства церкви, III-XX вв.- СПб., 2002.- 549 с.
171. Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 тт. Москва. Научное издательство «Большая Российская энциклопедия». 1995.
172. Христианство и церковь в России феодального периода (материалы): Новосибирск, 1989.

173. Чумакова, Т.В. Душа и тело в контексте древнерусской культуры // *Философский век. Альманах. Вып. 14. История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. СПб., 2001*
174. Шапошников, Л.Е. *Православие и философский идеализм. - Горький, 1986.*
175. Шапошников, Л.Е. *Русская религиозная философия XIX-XX вв. - Нижний Новгород, 1992. - 222 с.*
176. Шапошников, Л.Е. *Философские портреты. - Нижний Новгород, 1993. - 224с.*
177. Шапошников, Л.Е. *Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во СПб. Гос. университета, 1996.- 200 с.*
178. Шестов, Л.И. *Сочинения в 2-х тт.- М.: Наука, 1989.*
179. Шестов, Л.И. *Умозрение и откровение. Париж, 1964.*
180. Шпет, Г.Г. *Сочинения. -М., 1989.*
181. Штофф, В.А. *Проблемы методологии научного познания. М., 1978.*
182. Щедровицкий, Г.П. *Философия. Наука. Методология.- М., 1997.-641 с.*
183. Эйкен, Р. *Основные проблемы современной философии религии. 1907.*
184. Эрн, В.Г. *С.Сковорода.- М., 1912.*
185. Эрн, В.Ф. *Сочинения. - М.: Изд-во «Правда». - 1991.*
186. Юдин, Э.Г. *Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997.- 444 с.*
187. *Faith, religion and theology. A Contemporary Introduction (Brenan R.Hill, Paul Knitter and William Madges). Connecticut, 1990.- 388 p.*
188. *Glurlanda, Paul. Faith and Knoledge: A critical inquiru.- Lanham etc. Univ. press of America, 1987.- 312 p.*
189. *Meyendorff J.A. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and social Problems. London, 1974.*
190. *Meyendorff J.A. Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974.*
191. *Hugh Ross Mackintosh. Types of Modern Theology. London, 1947.*

192. Novak M. Belief and unbelief: A philosophy of self-knowledge. L.: Darton, Longman, 1966.- 223 p.
193. Podskalsky. G. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischer Geistgeschichte (14./15. Jh.). - (Byzantinisches Archiv, 15). -München, 1977.
194. Romanides J.S. Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov (1804-1860)//The Greek Orthodox Theological Review 2(1956) 57-73.
195. Tillich P. The Shaking of the Foundations. Harmondsworth, 1962.