

УДК 1(09)

Фурсова В.Э.*Московский государственный областной университет***ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ЦЕЛОСТНОСТИ
НАЧАЛА XX ВЕКА**

Аннотация. В русской религиозной антропологии первой половины XX века отчётливо проявились два пути в восприятии идеи душевно-телесной целостности: с одной стороны, это философские новации, христианский модернизм, основанный на вольной трактовке названного принципа, с другой – традиционное следование христианской догматике в области христологии и антропологии. Первый путь допускал введение авторских понятий и идей (субстанциональные деятели, богочеловечество, андрогинизм), второй пролегал в русле идей преобразования, обождения и христоцентризма. В центре внимания автора статьи – различные концепции (традиционные и новаторские) отечественных философов в понимании идеи душевно-телесной целостности. Сопоставительный анализ этих концепций позволил выявить не только существенные расхождения, но и единство философов в трактовке телесности.

Ключевые слова: традиция, новации, душа, тело, материальность, всеединство.

V. Fursova*Moscow State Regional University***TRADITIONS AND INNOVATIONS IN RUSSIAN RELIGIOUS
AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF THE EARLY 20TH CENTURY**

Abstract. There were two ways in perceiving the idea of spiritual-corporal integrity in the Russian religious anthropology of the first half of the 20th century. One presented itself philosophical innovations of Christian modernism based on free treatment of the idea, the other was based on traditional dogmas of Christianology and anthropology. The first way allowed of introducing authors' concepts and ideas (*substantial agents, bogochelovechestvo, androginizm*), the second – was in line with the ideas of transformation, "obozheniye" (likeness to the image of God) and Christocentrism.

Key words: tradition, innovations, soul, body, materiality, all-unity.

В первой половине XX в. отечественные религиозные философы, с одной стороны, обогатили принцип душевно-телесной целостности новаторскими идеями, а с другой – продолжили традиции христианской христоцентрической антропологии, что, в свою очередь, должно было привести «к созданию синтетичной формы философствования, свободной от всевозможных противоречий» [4, с. 6].

© Фурсова В.Э., 2014.

Так, у Н.О. Лосского идея эволюционизма творчества «субстанциальных деятелей», расходящаяся с православным мировоззрением, сростается с идеей «богovoплощения» как раскрытия божественного начала в личности, что вполне коррелируется с православной антропологией. Философ подходил к проблеме «Бог – мир» с сущностно-субстанциальных позиций, относясь к бытию как субстанциальному деятелю, «наделённому творческими возможностями» [2, с. 18]. С близких православию позиций философ делился своим представлением об обожженной, преображенной телесности «членов Царства Божия» – телесности, не имеющей материальной воплощённости, но образованной из невещественных света, звука и теплоты, проницаемой, и потому объемлющей весь космос. Непроницаемость и материальность тела понимались Н.О. Лосским в согласии с византийской и отечественной средневековой антропологией как порождение души, увлечённой утверждением своей исключительности в мироздании, и в силу этого увлечения входящей в противоречивые и даже враждебные отношения с остальным миром. Телесность, по мысли философа, не является причиной расщепления, распада мира, случившегося после грехопадения; напротив, через преображённую телесность и осуществится телесное обожение всего космоса.

Несмотря на стремление синтезировать разнородные элементы в вопросах христоцентризма (идеи лейбницианства, платонизма, православия и эволюционизма), Н.О. Лосский всё же интуитивно находился в лоне традиционного христианства. Об этом

свидетельствует то, что сам факт преображения ставился им в зависимость как от положения человека в мире, так и от свойств природы личности – основных характеристик «христоцентричности» человека. Телесность же определялась философом динамически, как непреложный элемент в процессе обожения, роль которого возрастает в процессе космического преображения.

Динамизм в вопросе об антропологической целостности присутствовал и у С.Л. Франка, обозревавшем природу человека в диалогическом ракурсе. По его мнению, «никакого готового «я» вообще не существует до встречи с «ты» [7, с. 148], которые, образуя при встрече «мы», соединяются в прообразе всеединства или соборности как целом, частью которого и ощущает себя отдельный человек. С.Л. Франк, как и В.С. Соловьёв, видел возможность проявления личности только в Богочеловечестве как соборном единстве, правда, в отличие от В.С. Соловьёва, он трактовал Богочеловечество амбивалентно: во-первых, философски (как осознание внутреннего единства личности с Богом), а во-вторых, в русле христианской традиции (как содержание христологического догмата о дву-природности Христа).

Как видим, принцип антропологической целостности в более адекватной форме раскрывается именно у С.Л. Франка как синтез его богословских и философских изысканий, приводящих к пониманию того, что не только личность творится Богом, но и Бог рождается в личности: «человечно в человеке не чисто человеческое, а именно богочеловеческое его существо <...> Человек есть существо, уко-

ренённое в сверхчеловеческой почве» [7, с. 508].

Впрочем, как и у В.С. Соловьёва, у С.Л. Франка отчётливо слышны ноты имперсонализма, рождаемые в лоне всеединства. К тому же, понимание философом материальности как минимума духовности (в духе неоплатоников) отдаляет его от христоцентрической традиции, заставляя видеть в душевной жизни лишь «ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия» [8, с. 219]. Но и душевная жизнь не свободна в своих проявлениях, ограничиваясь, в свою очередь, телесностью.

Не отвергая идеи целостности и принимая факт человека как существа «психофизического», т. е. «коренного» единства души и тела, Франк рассматривал это единство с парадоксальных позиций: телесность есть «ограничение» душевной жизни, «рабство» человека и «келья», сквозь окна которой человек видит окружающую действительность, «падение» души в телесный мир [8, с. 184, 191]. Связь души и тела философ трактовал как «связь высших, более актуальных, объединённых, слитных проявлений бытия с его низшими, более потенциальными, разобщёнными, бесформенно-экстенсивными проявлениями» [8, с. 204].

Одновременно он пытался проанализировать объективную сущность душевных процессов и степень их зависимости от процессов материально-телесных. Философ приходит к тому же выводу, к которому однажды пришла святоотеческая мысль: независимо от телесности, сама наша душа несёт ответственность за свои состояния – изменчивость верований и взглядов, чувств, неверность в отно-

шениях к другим людям и нетвёрдость убеждений, «греховную шаткость» [8, с. 186].

Кроме того, функция «душевной» инстанции становится более значимой, с точки зрения мыслителя, из-за её активного воздействия на телесное начало, что ещё раз подтверждает динамический характер идеи целостности. Однако у Франка функции души и тела в этом динамическом процессе прямо противоположны: если телесность в своём влиянии на душу ослабляет, стесняет и обедняет её, погружает в «сон» подсознательности, бесформенности и потенциальности, то характер воздействия души на тело – активно-формирующий и направляющий, в силу чего телесный механизм становится «целестремительным орудием» душевной инстанции.

Видя в динамичности душевно-телесных отношений важнейшую черту антропологической целостности, философ выделил ещё одну её сторону – промежуточный характер душевной жизни, расположенной между метафизической сферой и эмпирически-предметной реальностью, как переходную область, призванную «служить посредством звеном между сверхвременным и временным бытием» [8, с. 189]. Это роднит философское видение идеи целостности С.Л. Франком с христианской традицией, где целостность личности представлена даже не дихотомически, а трихотомически: тело – душа – дух (Григорий Нисский, Григорий Богослов). Впрочем, внедрение этой трихотомии в рамки «философской психологии» и её трактовка на идейной базе всеединства с вкраплением элементов платонизма, всё же, не даёт возможности трактовать

антропологию С.Л. Франка как полностью соответствующую духу христианской культуры.

В более традиционном для православия виде христоцентрическая идея целостности представлена у П.А. Флоренского. Вышеупомянутую трихотомию «тело – душа – дух» [6, с. 112] философ объяснял, исходя из сущности личности Христа – конкретного христианского идеала, вобравшего в себя как душевно-духовное, так и телесное начало.

Исходя из христианской пневматологии, П.А. Флоренский анализировал духовную составляющую этой трихотомии не как абстрактную категорию «духа», характерную для умозрительной философии, но как конкретную ипостась (Святой Дух), проявляющуюся через Сына. Именно Святым Духом, по мысли Флоренского, «всякая душа живится и чистотою возвышается» [6, с. 128], и это даёт мыслителю возможность подробно раскрыть содержание идеи целостности.

Основываясь на филологических изысканиях, П.А. Флоренский сделал вывод о том, что понятие «целостности» по своей сути тождественно «целомудрию» – понятию, часто встречающемуся в богословских текстах и отражающему состояние нераздробленности, единства и крепости личности, «духовной устроенности внутреннего человека» [6, с. 180]. Целомудрие здесь понимается как «простота, т. е. органическое единство или <...> цельность личности» [6, с. 180], содержанием которой являются: во-первых, стремление к «блаженству» как отказу от страстей и, во-вторых, непреходящая память о Творце, создавшем личность по своему подобию, т. е. способной к творчеству.

Принимая за основу свойственный его философии антиномизм, П.А. Флоренский ищет нечто противоположное целомудрию-целостности и находит его в состоянии «развороченности», т. е. развращённости души, – том состоянии, когда разные стороны и слои жизни души меняются местами, выворачивая наружу «изнанку» души (например, половое сознание) и пряча её «лицо» (непосредственность, искренность и т. д.). Причиной распада целостности личности философ называл факт греха, что является традиционным для христианской культуры, однако при этом он представил весьма своеобразную его трактовку.

Если Франк видел важнейшие черты антропологической целостности в моментах диалогизма и динамизма, то Флоренский представлял эти черты в плоскости амартологии. «Грех, – пишет о. Павел, – в нежелании выйти из тождества «Я=Я», или, точнее, «Я!». Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, – т. е. к Богу и ко всей твари – само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов» [6, с. 177]. Впрочем, и для эгоцентрической греховности Флоренский нашёл антиномию – любовь как выхождение из себя и перенос своего Я в не-Я, в другое, т. е. в зримую реальность.

Как видно, П.А. Флоренский, как и С.Л. Франк, уделял изучению целостного душевно-духовного мира достаточно много внимания, но эти исследования происходили не на почве «философской психологии», а на почве «философии сердца» с её пониманием душевно-телесных отношений как христоцентрических. Телесная организация оказалась не менее значимой для

мировоззрения, видящего в человеке «храм Божий», в котором живёт божественный дух, и П.А. Флоренский, рассматривая «распорядок органов жизни» [6, с. 264], исходит из телесности как «первейшей» характеристики человека, как основы его целостной организации.

Исходя из гипотетической лингвистической родственности слов «тело» и «цело», Флоренский предполагал в теле не простое безличное вещество («онтологическую периферию»), но единую личность («онтологическое средоточие») или «тело в теле», собирающее в единую личностную цельность множество органов. В этом «онтологическом средоточии», центром которого является сердце, философ видел мистическую сущность. При этом сердце трактовалось не только как центр телесности, но и как «очаг духовной жизни» [6, с. 268], и даже – как итог библейских и лингвистических изысканий философа – приравнивалось к «духу». В итоге освящение души приводит к освящению тела, что и является смыслом обожения, неприятие же этого факта, ведёт, по мысли Флоренского, к ошибочному, брезгливо-снисходительному отношению к телесности.

Одновременно П.А. Флоренский, опираясь на святоотеческие тексты, последовательно отстаивал идею «святого тела», которое достойно соединения с Богом наравне с душой. Этот положительный взгляд на телесное начало, исходящий из принципа христоцентризма, неизбежно приводил к положительной историософии, к освящению различных областей деятельности человека, когда обожение виделось не только возможным уже в здешнем,

земном бытии, но и уже вполне присутствующим в нём. Движущая сила процесса обожения для П.А. Флоренского – это творчество, отличающее человека от всего сотворённого в силу его сообразности Богу.

Вместе с тем философ проводил строгое различие между подлинным творчеством в искусстве, хозяйстве, религии, приводящим к утверждению идеала богочеловечества в мире, и «искусственностью» как творчеством, похищаемым у «данной Богом жизни» [6, с. 296]. Устремлению к механичности и искусственности как ложному творчеству философ противопоставлял естественность как истинную основу действительности, проистекающую от Бога. Словом, отстаивая идею христоцентрической целостности, П.А. Флоренский связывал способность к настоящему творчеству с телесностью, что является оригинальным развитием святоотеческой антропологии.

Христоцентрический взгляд на идею душевно-телесной целостности свойственен и С.Н. Булгакову, видевшему возможность обожения через просветление тела. Усматривая сходство между неоплатонизмом с его чертами упадочности греческого духа и «интеллигентским» направлением XIX в. с его отвержением телесности, философ обращал внимание на антропологию Платона, находившуюся, по мнению С.Н. Булгакова, на подступах к адекватному пониманию цельности. Несмотря на многочисленные заметки Платона о том, что истинное бытие души возможно только после «пресечения», «прекращения» отношений с телом, что тело через чувства «смущает» душу каждый раз, когда они действуют объединённо, то есть не даёт ей

обрести истину и понимание, – философ всё же усматривал в позиции греческого мыслителя не метафизическое отрицание телесности, но «требование практического, религиозно-этического аскетизма» [5, с. 244]. Наверное, именно поэтому в антропологии Булгакова очевидно стремление к синтезу двух традиций: платонизма и святоотеческой философии (особенно паламизма), что объясняется как философскими симпатиями философа, так и его приверженностью духовным основаниям православия.

Как для Флоренского, так и для Булгакова, телесное начало представляло собой единственную возможность сопричастности к реальности бытия, которую нельзя доказать никакими возможными средствами, и, поскольку никакая чувственность невозможна вне идеи, то так и происходит постижение идей. Модернизация платонизма доходит у С.Н. Булгакова до высшего предела в суждении: «платоновские идеи имеют тело, как бы ни была уточнена эта телесность» [5, с. 251].

Соединение платонизма и святоотеческой традиции в трактовке телесности находит своё отражение в понятии «христософийности», укоренённого, по мнению С.Н. Булгакова, в Халкидонском догмате Боговоплощения 451 года («Слово стало плотью»). Однако Булгаков, анализируя этот догмат на почве софиологии, соединяет понятие христософийности с «посредником» между Богом и миром – Софией и, в итоге, трактует обожение как «ософие», доступное лишь святым, в своей молитвенной практике обретшим свою целостность.

Отличие «христософийности» от «христоцентричности» заключено в

различиях в подходах к онтологической основе этих понятий. Если христософийность основывается на понятии «София», Душа мира, посредством которой Логос-Христос проникает в тварный мир, то христоцентричность тесно связана с энергийным освящением телесности в боговоплощении и его следствием – открытостью человека воздействию энергии благодати, приобщаясь к которой человек и сам становится энергийным элементом преображённого мира. Но, даже при рассмотрении энергетического аспекта телесности, Булгаков насыщает его понятиями греческой философии: тело обладает не только идеальным бытием, но и образующей его внутренней идеальной формой, и эта идеальная форма тела, обладая всей полнотой реальности, и есть его первореальность. Душа, имея божественную формообразующую способность, сама творит своё тело, что возносит целостного человека над ангелами, не имеющими способности телесного творчества, и это, по мнению философа, делает человеческую личность центром мироздания.

Итак, диалектика понятий христософийности и христоцентричности в антропологии С.Н. Булгакова являет собой попытку соединения двух идейных традиций – всеединства в его софиологическом варианте и православного энергетизма, и, по-видимому, эта попытка ему не совсем удалась. Впрочем, традиционное для отечественной мысли деятельностное, динамическое восприятие идеи целостности, весьма важное и для С.Н. Булгакова, имеет огромное значение для укрепления этической позиции православия как «образа действия в мире». Трактую

православие с моральной стороны как «душевное здоровье и равновесие», так необходимые для воспитания духовно и нравственно здоровой личности, философ называл работу над «внутренним человеком» «духовным художеством» и приравнивал её к искусству. Именно так – посредством напряжённой внутренней духовной деятельности («умного художества») – укрепляется, по мысли Булгакова, мир христианских ценностей в культуре, хозяйстве, государстве, возникает духовный мир или мир духа вообще.

Но ярче всего деятельностьный характер идеи целостности отразился в философии творчества Н.А. Бердяева, ставшей основой его этического учения и синтеза традиции и новаций. Соглашаясь с тем, что любое продвижение человека вперёд связано с «внутренней работой послушания и отречения», [1, с. 250], философ уточнял, что «на одном смирении нельзя построить целостной этики жизни: христианской морали смирения и послушания недостаточно, в ней не все ценности раскрываются» [1, с. 265]. Борьба с духовной пассивностью за творческие устремления личности означала для Н.А. Бердяева переход от отрицательной антропологической позиции с её «зацикленностью» на изначальной греховности человека – к установлению творческих отношений в мире как основы утраченного единства человека и Бога.

На обосновании религиозного характера творчества Бердяев строил своё понимание христоцентризма: поскольку природа человека творческая, ибо он является образом и подобием Бога-Творца, постольку Евангельское откровение о Христе нельзя считать

полным и завершённым, так как оно, раскрывая лишь одну сторону Христа, искупающего и спасающего человеческую природу, не раскрыло полностью «христологии личности», т. е. «тайну о божественной природе человека, догмат о человеке, подобный догмату о Христе» [1, с. 75]; содержанием же этого нового догмата должна стать способность личности к творчеству.

Говоря не только об антропологическом, но и историософском аспекте христоцентризма, в котором религиозно соединилась судьба личности с судьбой Вселенной, Н.А. Бердяев раскрывал в обожении телесного одну из главных задач исторического процесса: плоть мира и плоть каждой личности должна быть спасена, для чего необходимо соединить мир с Богом, увидеть в спасении мира смысл истории. Христос предстал у Н.А. Бердяева в образе Космоса, проявленного в личности, и получившего через эту личность возможность спасения. Проблема телесности, таким образом, рассматривалась философом в аспекте всемирно-исторической деятельности по «подготовке воскресения», что и роднит его с мыслью Н.Ф. Фёдорова о воскресении как «общем деле» для всех поколений.

Переход идеи о спасении из области локально-личностной в область соборно-творческую, охватывающую одновременно весь космос, побуждают Бердяева говорить о преображении мира как совместной деятельности всего человечества. Подобный взгляд на спасение как коллективный процесс, характерный не только для Н.А. Бердяева, но и для многих русских философов, не совсем коррелируется с традиционными богословскими представлениями о характере спасе-

ния и греха, где грех носит характер коллективности, так как через грехопадение прародителей пострадало всё человечество; спасение же представляется индивидуальным, так как каждый содержит в себе образ Божий по-своему, и в каждой личности, связанной принципом причинности с мирозданием как целым, осуществляется встреча Бога с его творением.

Вместе с тем Н.А. Бердяев своеобразно трактует телесность, обогащая идею целостности изысканиями из области андрогинизма, почерпнутыми из философии В.С. Соловьёва и обусловленными диалогизмом отечественной религиозной философии. В представлении Бердяева личность может стать духовным началом только при наличии общения с другой личностью: Бог-Отец предполагает личности как Сына, так и Святого Духа; в природном мире личность также не замыкается в себе, но, по существу, предполагает наличие других личностей и невозможна без любви и самопожертвования.

Трактовка идеи целостности как интимной онтологической связи «я» с «ты» и «мы» характерна и для С.Л. Франка, и для П.А. Флоренского, и для Н.О. Лосского. Однако у Н.А. Бердяева на этой же диалогической почве развивается своеобразное учение о том, что личность, по замыслу Всевышнего, есть существо целостное, если оно сопрягает в себе добрые свойства мужской (творящей) и женской (охраняющей) природы. Личность, гармонично сопрягающая в себе эти две природы, является андрогинном, а разрыв личности на два пола, приводящий к утрате изначальной целостности – и есть грехопадение. Впрочем, каждый человек обла-

дает возможностью выйти из этого раздвоения посредством воспитания в себе обеих сторон природы путём сублимирования половой энергии, что неизбежно влечёт расцвет творчества и восстановление целостности, т. е. целомудрие андрогина [1, с. 67–73].

Н.О. Лосский тактично называл подобные модернистские изыскания Бердяева выражением существенных истин христианства новым языком и в своеобразных понятиях, а также желанием устранить недоработки традиционных богословских учений без утраты основ христианской церковности. Очевидно, для Бердяева, как «свободного религиозного философа», желание осмыслить христианские принципы в новых, современных реалиях было обосновано борьбой с примитивными представлениями о Боге, но эта борьба часто вынуждала его модернизировать известные библейские истины. «Это – прорыв за грань здешнего уродливого, принудительно-данного бытия в мир иной, бунт, борьба, сопротивление и освобождение от тяжести необходимости, природного и социального детерминизма» [3, с. 53].

Итак, несмотря на существенные расхождения отечественных философов в понимании идеи душевно-телесной целостности, на различия в степени соотношений традиционного и новаторского, всё же можно говорить об определённом их единстве в трактовке телесности как динамическом процессе, как актуальном моменте в деле обожения не только отдельной личности, но и всего человечества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во

- Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 360 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». № 3. 2011. С. 16–21.
 3. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. № 1. 2014. С. 47–53.
 4. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. № 2. 2013. С. 5–10.
 5. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
 6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2-х тт. Т. 1. М.: Правда, 1990. 492 с.
 7. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
 8. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 480 с.