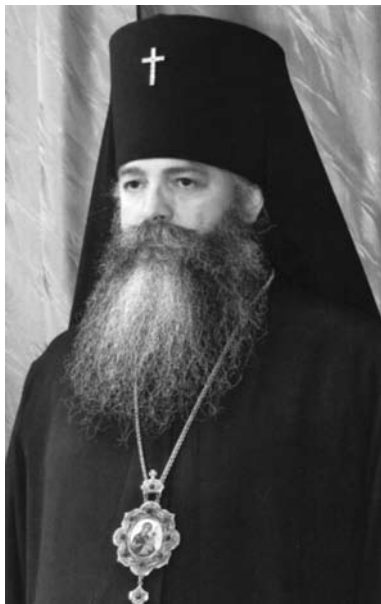


Пути ПОЗНАНИЯ



Архиепископ
Курганский
и Шадринский
КОНСТАНТИН
(ГОРЯНОВ)

**БОГ — МИР —
ЧЕЛОВЕК**

*Основоположники
и смыслы русской
религиозной философии
и антропологии*

1. Святоотеческая традиция и западная философия, как основные источники русской философской мысли XIX—XX веков

Размышления над проблемой соотношения Бога и мира во всех его проявлениях, христианской аскезы и творческого процесса в русской богословской и философской мысли расширили и углубили, по сути, трудный русский путь к истине. Русская философская мысль XIX—XX веков много способствовала в рамках русской культурной традиции религиозно-философскому осмыслению как самой «тайны человека», так и возможности и значения созидательного творчества в жизни человека, доказала, что и здесь основной мерой является Православие.

Архиепископ Курганский и Шадринский Константин (Горянов) — родился в ауле Кэнессы Джамбульской обл. Казахстана. В 1974 г. окончил лечебный факультет Винницкого мед. института и работал участковым врачом, затем ст. врачом бригады интенсивной терапии. В 1981 г. защитил кандидатскую диссертацию. В 1983 г. поступил в МДС, продолжал заниматься мед. практикой. В 1986 г. пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона, во иеромонаха. Окончив МДА, получил степень кандидата богословия. В 1990 г. возведен в сан игумена, зачислен в братию Жировицкого монастыря, затем назначен ректором МинДС и возведен в сан архимандрита. В 1991 г. хиротонисан во епископа Новогрудского, викария Минской епархии. В 1996 г. назначен ректором СПбДАиС с титулом «епископ Тихвинский, викарий Санкт-Петербургской епархии». С 1999 г. профессор, зав. кафедрой богословских дисциплин. В 2003 г. возведен в сан архиепископа. Член Синодальной богословской комиссии, редколлегии «Богословских трудов», член нескольких академий (РАЕН, АПОБ и др.). Ныне правящий архиерей Курганской епархии.



*Владимир Сергеевич Соловьёв.
Художник Ю. Селиверстов*

Не легким было это, кажется, очевидное доказательство, наверное, потому, что отечественная философия (как научная дисциплина со свойственными ей методологией, систематикой и пр.) с тех пор, как впервые возникли ее проблески в XVIII веке, в течение долгого времени влачила несамостоятельное существование. Однако и заимствованное учение определяющего влияния на русскую философию в результате не оказало. Русские чрезвычайно поверхностно усвоили чуждую им философию французского Просвещения; мы не знаем ни одного сколько-нибудь заметного мыслителя этого направления. Также и русское вольтерьянство XVIII века, и русский мистицизм XIX века представляли собой привозные, неорганические явления.

Обозревая состояние русской философии до Владимира Соловьева, Л. М. Лопатин,

редактор журнала «Вопросы философии и психологии», считает, что «ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности, самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам»¹. В начале русская философия, в европейском понятии этого слова, только повторяла известные положения западноевропейских философов. К тому же наши философы были последователями второстепенными, подчеркивает тот же автор. Между этими разнообразными, извне наваянными направлениями наибольшей самостоятельностью отличались славянофилы.

В начале XX века начинается великий процесс освобождения русского богословия от западного схоластического плена, возврат к святоотеческому наследию, а в монастырях к старчеству. Как пишет Н. О. Лосский: «Православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности. Эти достоинства нетрудно обнаружить в эстетической стороне культуры Русской Православной Церкви. Было бы странно, если бы такая высокая культура не породила ничего оригинального в сфере философии... Русская философия начала развиваться только в XIX веке, когда Русское государство уже имело тысячелетнюю историю».²

¹ Лопатин Л. М. Философское миросозерцание В. С. Соловьева // *Вопр. философии и психологии*. М., 1901, кн. 56 /I/. С. 45–46.

² Лосский Н. О. *История Русской философии*. М.: Академический Проект, 2007. С. 4–5.

Славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта Восточной Церкви. Н. Бердяев следующим образом начинает изложение теории познания и метафизики А. С. Хомякова, наиболее известного и значительного представителя славянофильского направления в философии: «Они преодолели германский идеализм и западную отвлеченную философию верой в то, что духовная жизнь России рождает из своих недр высшее постижение сущего, высшую, органическую форму философствования. Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомяков же был самым сильным ее диалектиком»¹. Но в то же время и западную культуру славянофилы освоили в полном объеме, прежде всего учение Шеллинга (1775–1854). Так, по словам председателя «Общества любомудрия» князя



*Алексей Степанович Хомяков
Художник Ю. Селиверстов*

В. Ф. Одоевского: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV-м, — он открыл человеку неизвестную часть его мира, о котором существовали какие-то баснословные предания, — его душу»².

На примере немецкой классической философии отцы славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский убедились в односторонней недостаточности рационализма. Для Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с церковью. Для обозначения сущности духовного единства людей в Церкви Хомяков впервые в истории Русской философии использовал понятие «Соборность» взятое им из Православного Символа Веры. Соборный характер предполагает единство во множестве. И в то же время несение личной ответственности перед Богом.

В философии Шеллинга И. В. Киреевский выделяет сторону, которая показывает несостоятельность рационального мышления. «Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости Божественного Откровения, хранящегося в Предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихийности познавания, Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего человеческого самосознания...

¹ Бердяев Н. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 116.

² Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, ИМКА, 1983. С. 236.



Николай Александрович Бердяев
Художник Ю. Селиверстов

Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, а тысячелетиями¹, — с восторгом писал Киреевский.

Переход, который совершил Шеллинг от рационализма к «философии откровения», воскрешавшей предания немецкой мистики, лишил философа его прежнего влияния в Германии. Но именно благодаря этому переходу Шеллинг стал учителем религиозно-философской мысли в России. Это Шеллинг положил начало той традиционной оценке «кризиса западной философии», которую, вслед за Киреевским и Хомяковым, воспроизвел в своей юношеской диссертации Соловьев. Было еще одно обстоятельство, способствовавшее укреплению связей шеллингизма с русской культурой: ни один из классиков немецкой философии не относился к России с таким интересом и с такой любовью. Шеллинг предрекал нашей стране великое будущее. Князь В. Ф. Одоевский под свежим впечатлением разговора с Шеллингом записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в Православную Церковь»².

Шеллинг учил, что познание Бога в Его бытии, а через Него и реального бытия вообще возможно только через веру. Только в вере открывается нам действительность Бога, только через нее возможно положительное познание, положительная философия, тогда как в современной ему философии (Гегеля особенно) отрицательная мысль имеет дело не с действительностью, а с чистыми возможностями, — абстракциями. В этом, считал Шеллинг, роковой недостаток гегельянства, которое на место действительности Бога и мира подставляет бледную тень того и другого — отвлеченное понятие. Этому ложному рационализму своего времени Шеллинг противопоставляет свою *философию откровения*, которая должна быть синтезом веры и знания. Именно Шеллинг положил в основу своей философии откровения то самое требование «целостности жизни», в религиозном значении этого слова, которое впоследствии превратилось у славянофилов в особенность русского в отличие от западного.

Философия славянофилов не была систематической, а носила в значительной степени полемический характер, опровергая немецкий (в основном

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избр. статьи. С. 270.

² Цит. по: Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга / Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1987. С. 37.

кантовский) тип философствования. Это осуществлялось на основе русского восприятия христианства, опирающегося на сочинения Отцов Восточной Церкви и возникшего, как результат национальной самобытности духовной жизни.

Учение о личности очень существенно для славянофильства. Будучи убежденными и стойкими защитниками свободы в жизни личности, славянофилы боролись с тем «отъединением» личности, с той ее изоляцией, которая расширяла и преувеличивала ее силы, закрепляла ее погруженность в себя и неизменно должна была заканчиваться самоуверенностью и гордостью. Смирение для славянофилов, глубоко и сознательно религиозных, было условием расцвета и роста личности, и отсюда раскрывалась перспектива для понимания одного из глубочайших духовных различий между христианским Востоком и Западом. Восстановление внутренней целостности для славянофилов неотделимо от включения себя в надиндивидуальное единство Церкви, тогда как расцвет личности на Западе неизбежно сопровождается отделением одной личности от всех.

В своих антропологических суждениях Киреевский вскрывает различие внешнего и внутреннего человека. Согласно со святоотеческим учением он видит истинный центр человеческого существа в его внутренней духовной сфере, тогда как душевная сторона представляет лишь внешнее эмпирическое проявление его внутренней глубинной основы. Причиной этого деления служит грех, который затемнил содержание ценностей духовного центра, поэтому только борьбой с греховными склонностями достигается господство духа, чем и восстанавливается целостность человеческого существа. Но достижение внутренней целостности требует внутренней борьбы с внешним греховным эмпирическим началом и лишь в результате длительных упорных усилий восстанавливается целостность первоначально единства человеческой личности.

Конечно, славянофильство очень сложно, особенно если излагать его как «систему», чем оно собственно не было¹. Религиозный интерес и вера как источник знания — вот что связывает всех славянофилов; в остальных вопросах у них нет согласия и расхождение весьма значительно. В славянофилах мы



*Иван Васильевич Киреевский.
Художник Ю. Селиверстов*

¹ Лосев А. Русская философия // Век XX и мир. 1988, № 2. С. 37.

видим живых носителей православной культуры — их жизнь, их личность отмечены тем же, что в просветленном и законченном виде они раскрывали в Православии. Сила славянофилов заключалась именно в этом. Они, как живое раскрытие творческих сил русской жизни, «может быть, более ценны, — полагает протоиерей Василий Зеньковский, — чем их идеологические построения, в которых много было случайного и неудачного»¹.

2. Христианская антропология на защите Православия.

Наиболее ярко эти «силы русской жизни» проявились в творчестве Владимира Соловьева и Виктора Несмелова. Они представляют собой противоположные подходы к решению антропологических задач, чем также интересны. По многим положениям не составило бы большого труда раскритиковать этих исследователей за использование неотточенного бого-



*Сергей Николаевич Булгаков.
Художник Ю. Селиверстов*

словского инструментария в их философских теориях. Ученые были неосторожными и давали для этого достаточно поводов, особенно увлекающийся В. Соловьев. Но, главное, что в результате длительной работы у автора представленной статьи сложилась уверенность в наличии глубокой веры у Владимира Соловьева и Виктора Несмелова, веры, проявляющей себя в делах; возникло личное убеждение в праведности их намерений. Они, каждый по-своему, пытались донести Христа к сознанию окаменевших сердцем современников, не желавших слушать голоса Церкви, пытались говорить с ними на их языке, учитывая в первую очередь настроение, психологию и владеющую умами очередную философскую моду.

В начале XX века профессор Московской Духовной академии С. Глаголев, обращая к студентам со вступительной лекцией, доказывал, что «глубокая и чистая вера простых русских людей покоится на таком зыбком фундаменте религиозного невежества, что нельзя быть совер-

¹ Зеньковский В., *прот.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 72.

шенно беззаботным относительно будущих судеб Православия в России»¹. Что же касается интеллигенции, то говорить о полном ее безбожии С. Глаголев считает преувеличенным, «но несомненно, что русское образованное общество есть наименее религиозное из всех образованных обществ в мире. Нигде религия и образование не разошлись так далеко между собою, как в России»². Свидетельство С. Глаголева не единичное. Религиозные журналы пестрят заголовками о безбожии интеллигенции. Профессор С. Н. Булгаков по возвращении из заграничной поездки был поражен контрастом между русской и западной религиозностью.

Необычная ситуация сложилась и в русских духовных школах с конца XIX века. С. Глаголев отмечал: «Я считаю несомненным два факта: 1) что ни в одно высшее заведение земного шара не поступают студенты с лучшей подготовкою и, в общем, лучшего состава, чем в русские духовные академии, и 2) что ни в одну высшую школу не поступают с такою неохотою, как в наши академии»³. В церковной печати обсуждались даже проекты, как сделать для семинаристов физически невозможным поступление в университеты, и как насильно вербовать в пастыри людей, вовсе не желающих ими быть⁴. Многие семинаристы становились атеистами и даже вступали на путь вооруженной борьбы, начиная с револьверных выстрелов в своих учителей и ректоров, особенно во время революции 1905 года.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I в своей речи на открытие Ленинградской Духовной академии в 1946 году по этому поводу говорил: «Духовная школа постепенно беднела религиозным духом, и только отдельные личности сохраняли в душе истинно церковное, религиозное настроение; большинство же учащихся было проникнуто мирским светским духом... И потому же и в среде учащихся духовных школ и высших, и особенно средних, попадались люди даже не верующие... Мы, однако, должны позаботиться избежать тех ошибок и уклонений, которые, в сущности, и привели к тому, что, не без особого действия Промысла Божия, на некоторое время закрылись двери духовной школы как бы для того, чтобы дать нам время думать, что именно требуется от духовной школы и ее деятелей, и чего она должна избежать, дабы ей быть подлинно школой духовной»⁵.

Итак, в изучаемый период ситуация в России сложилась следующая: русские богословские школы и наука находились на мировом уровне, но духовенство не имело влияния на интеллигенцию. Настроение русского «образованного класса» было таково, что он в подавляющей своей массе не желал слушать голоса пастырей Церкви. Церкви было что дать, народ не желал брать. Это явление сложное и имеет свою предысторию и причины. Вкратце их проясняют слова Преосвященного Алексия, епископа Чистопольского, Ректора Казанской Духовной академии. «Человек до того возгордился сво-

¹ Глаголев С. Задачи русской богословской школы // Богословский вестник, 1905. Т. 3. С. 422.

² Там же. С. 422–423.

³ Глаголев С. Задачи русской богословской школы // Богословский вестник, 1905. Т. 3. С. 412.

⁴ Церковный вестник. 1905. № 5.

⁵ Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Речь на акте Ленинградской Духовной академии 14 октября 1946 г. // Журнал Московской Патриархии, 1946. № 10. С. 26–28.

ими научными победами и открытиями, до того забылся и обезумел, что забыл Бога, перестал носить и иметь Его в своем разуме. Вместо Бога гордый и надменный человек захотел поставить себя, свой разум: славу нетленного Бога изменил в образ, подобный гленному человеку, и стал человек кланяться твари, то есть себе же, вместо Творца...»¹

Это началось с середины XIX века с проникновением в Россию западного материализма. О роли, которую играла в 60-х годах XIX века русская журналистика, красноречиво свидетельствует следующее высказывание архиепископа Никанора: «Первым и главным проводником вольных мыслей была тогдашняя светская литература, которая вся повально поражена была болезнью, по меньшей мере, открытой безрелигиозности»². В России самым ярким пропагандистом безрелигиозности, наследником идей Фейербаха, был Н. Г. Чернышевский (1828—1889), сын протоиерея. Социализируя антропологию, он проводил мысль, что человек не сотворен по образу Божию, а возник вместе с животными и развивается по общим с ними законам природы. Бывший семинарист потерял всякое чувство меры, утверждая, что между человеком и животными имеются только количественные различия. Очень забавными и «нелепо-возвышенными» кажутся Чернышевскому идеалистические речи об отсутствии у животных самосознания, которое, якобы, присуще только человеку³.

Первым в полемику с писателем, длившуюся не один год, вступил профессор Киевской Духовной академии П. Д. Юркевич (1827—1874), который опубликовал статью «Из науки о человеческом духе», представлявшую собой подробное, по пунктам, опровержение взглядов Чернышевского. При этом Юркевич подчеркнул, «что науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни»⁴. Началась длительная и массовая травля Юркевича на страницах русских газет и журналов и в итоге, следует признать, что в глазах общественного мнения «полемика» закончилась поражением академического богословия⁵. «Оборачиваясь назад, к фактам минувшего, — писал критик А. Волынский, — нельзя не видеть, что, несмотря на всю свою правоту, на громадное превосходство знаний, философское дарование, несмотря на несомненную важность всех его строго научных аргументов, Юркевич не мог выйти из спора с Чернышевским победителем во мнении прогрессивного русского общества. В воздухе носились тогда иные идеи, более понятные ординарной толпе. Волна материализма, лившаяся из Европы, хлестала через голову...»⁶. В беспощадном оглушающем вале накатывающегося атеизма гибли многие русские души.

¹ *Алексий, епископ*. Мысли и думы при прощании с девятнадцатым веком // Православный собеседник, 1901. Ч. 1, январь. С. 1—2.

² *Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский*. О значении семинарского образования // Странник, 1890. Т. 2. С. 42.

³ *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 3. С. 239—240.

⁴ *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе // Труды Киевской Духовной академии, 1860. Кн. 4. С. 376.

⁵ *Лучшева З. А.* Передовая русская общественная мысль в борьбе против идеализма и религии в 60-х годах XIX в. / Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Изд. ГМИРиА, 1983. С. 124.

⁶ *Волынский А. Л.* Русские критики. СПб., 1896. С. 291.

Итак, исходным пунктом, с которого разворачивалась атеистическая критика идеи Бога, было материалистическое учение о человеке. Достигалось это популяризацией последних научных достижений через школы, массовую литературу, публичные чтения, журналы, энциклопедические издания, а после и «народные университеты». Это был общеевропейский процесс, но в России он приобрел самые дикие формы. Наука превращалась в религию, в «церковь». Происхождение религии объяснялось чисто натуралистически.

Предвзятыми, поверхностными, но в литературном отношении безупречными и убедительными научными статьями общество было загипнотизировано. Этим «популярным книгам и блестящим статьям Академии ответили толстыми фолиантами книг и журналов с расплывчатыми или размеренными периодами. Но кто их читал, кроме церковных людей? Кому они достались в пищу?!»¹ «Духовные академии — эти первые очаги и достойные светочи церковно-религиозной мысли, гг. профессора — эти незабвенные учителя кротости и христианского подвижничества, сокрыты были и скрываются для широкого освещения русского общества»².

Выдающийся церковный иерарх митрополит Антоний (Храповицкий) тогда же писал: «Мы далеки от обольщения в том, будто общество жаждет света, ищет Бога, ищет нравственного обновления, будто его отделяют от Церкви только недоразумения и взаимное непонимание... Напротив, стремление слиться с обществом охватило много духовных лиц, особенно в столицах, даже свыше желаемой меры, и что же? Попытка оказалась самой неудачной. Отцы либеральничали, а их осмеивали либеральные журналисты и называли институтками; отцы сентиментальничают, а их аудитории пустыют; отцы вдаются в смелый рационализм, а их слушатели в религиозно-философском обществе не могут взять в толк, о чем они собственно говорят. В 1890 году построили в Петербурге, а впоследствии в Москве и Киеве огромные прекрасные залы для богословско-философских лекций интеллигентному обществу. И что же? Так и не могли устроить этих лекций при наличности академических корпораций, сотен законоучителей и пр. пришлось усаживать на стулья зала старушек в платках и чуйке и читать



Митрополит Антоний (Храповицкий)

¹ Антонов Н. Р., свящ. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание. СПб., 1912. Т. I. С. XXXV.

² Там же. С. XXIV.

им житие свт. Николая либо описание Соловецкого монастыря... И, что особенно важно, чем более академии удаляются от своей старой церковной жизни, чем более стараются принять обличие жизни университетской, тем далее становятся они от общества, тем не способнее понять его и быть понятыми с его стороны. Отрицатели и скептики от них брезгливо сторонятся»¹.

Только гениальный Владимир Соловьев, обладая высочайшими литературными дарованиями, феноменальной эрудицией и бесстрашным характером, сумел организовать отпор этому антирелигиозному валу, начиная с громких публичных лекций именно о Богочеловечестве. Он оказал большое влияние в организации знаменитого журнала «Вопросы философии и психологии» (1889—1918) и школы русской философии. Этот журнал и функционировавшее при нем «Московское психологическое общество» в значительной степени переменили настроение русской интеллигенции.

Ярким проявлением общественного служения московских профессор-идеалистов было издание сборника «Проблемы идеализма». Богословские журналы, несмотря на их высокий уровень, в частности «Вера и Разум», «Богословский Вестник», к сожалению, не проникали в широкие светские круги.

Н. Бердяев писал, что особо печальным явлением интеллигенции является упорное нежелание знакомиться с зачатками русской философии. «В стороне стоит довольно крупная фигура Чичерина, у которого многому можно было бы поучиться. Потом Козлов, кн. С. Трубецкой, Лопатин, Н. Лосский, наконец, мало известный В. Несмелов — самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентскому сердцу почвой духовных академий»².

Поскольку атеизм наступал с позиций антропологии (дарвинизм, материалистически истолкованный позитивизм), то и новая богословская аргументация в защиту идеи Бога начинается с религиозной антропологии.

Религиозно-философская антропология видит в человеке прежде всего существо нравственное, в рамках традиции, четко выраженной еще Кантом. Антропологическая проблематика в конце XIX — начале XX века приобрела значение необходимого и важного элемента теоретических построений русских православных богословов. Виктору Несмелову в своем двухтомном фундаментальном труде удалось систематизировать проблемы христианской антропологии в рамках православного богословия. Это отражено в заголовках двух томов: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» и «Метафизика жизни и христианское откровение», вышедшие в Казани в нач. XX века. В «Науке о человеке» В. Несмелов исследовал историческое изменение предмета философии и пришел к выводу о том, что человека интересует не мир в его данности, но собственное положение человека в этом мире, знание о самом себе. Поэтому философия должна стать «специальной наукой о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни»³.

В. Несмелов, соглашаясь с Кантом, среди главных философских вопросов называет три вопроса: «Что есть человек? Как он должен жить? На что

¹ *Антоний (Храповицкий), митрополит.* В каком направлении должен быть разработан Устав Духовных академий? // Собрание сочинений. Т. 1. М.: ДАРЪ, 2007. С. 946–947.

² *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. 5-е изд. М., 1910. С. 18.

³ *Несмелов В.* Наука о человеке. Казань, 1905, Т. 1. С. 305.

человек смеет надеяться?» На пути решения этих вопросов, считает В. Несмелов, мы приходим к познанию своих отношений к безусловному бытию Бога, а философия становится христианско-антропологической. Для этого Несмелов разработал новую теодицею, антропологическое доказательство бытия Бога. Все предшествующие варианты доказательства, по его мнению, были недостаточными, поскольку связаны с поисками Бога в объективном мире, а не в мире духовно-человеческом. «Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его. Но в чувственных пределах материального мира существует еще и другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она, несомненно, имеет реальную силу, потому что вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека»¹.

В. Несмелов не оставляет без внимания ни одного вопроса, имеющего отношение к христианскому решению проблемы человека. Он считает, что наиглавнейшей идеей антропологии является идея спасения, синтезирующая, по его мнению, онтологические (космические) и социальные аспекты проблемы человека.

Противоречие между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в нем является главным, основополагающим в учении Несмелова. Согласно этому, все остальные противоречия в жизни людей возникают от стремления осуществить идеальный образ безусловного бытия в границах условного мира. Для самого человека на любом этапе истории неосуществим выход из этих противоречий. Только свободно отдавшись Богу, подчинив свою жизнь требованиям религиозной морали, человек обретает надежду достигнуть потерянной в результате грехопадения целостности.

3. Историческая роль и мировое значение русского религиозно-философского наследия

На рубеже XIX—XX веков русская религиозно-философская антропология благодаря Несмелову стояла выше современной ей западноевропейской науки. Русские философы и богословы, благодаря свободному доступу литературы и личным контактам быстро усваивали наиболее ценные достижения различных школ и направлений. «Русские персоналисты конца XIX — начала XX века предвосхитили ряд идей современного персонализма»². Идеи русских персоналистов, обострив проблему личности, оказали общее влияние на развитие всей русской религиозно-философской мысли в XX веке.

В это же время и на Западе особенно возрастает интерес христианских мыслителей к антропологии. Философия жизни Дильтея и феноменология Гуссерля явились фундаментом для создания того течения в немецкой философии начала XX века, которое стало называться «философской антропологией»

¹ Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1905, Т. 1. С. 349.

² Фирсова Л. В. Персонализм в системе русского идеализма конца XIX — начала XX в. // Вестник Моск. ун-та, сер. 7, Философия. 1988. № 5. С. 32.

(в узком смысле этого слова). Она возникла в русле происходившего тогда общего для европейской философской мысли «антропологического поворота».

Основатели «философской антропологии» выдвинули в философии на первый план проблему человека и пытались воссоздать целостное учение о человеке путем переработки и синтеза данных конкретных наук о человеке. Предпосылкой возникновения философской антропологии и выделения ее в особую дисциплину был кризис и разобщенность традиционных представлений о человеке. Основателем этого направления признан Макс Шелер (1874–1928), которому принадлежит знаменитый труд «Die Stellung des Menschen im Kosmos. München, 1927». Он видел главную цель в выяснении структуры человека и раскрытии его сущности, то есть в прямом ответе на вопрос: «Что есть человек?» Эта задача и ныне остается фундаментальной проблемой философской антропологии. Трудности ответа на главный антропологический вопрос Шелер усматривал также в том методологическом хаосе, который образовался вокруг проблемы человека. В этой связи он писал: «Существуют естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»¹.

К сожалению, приходится отметить, что Шелер не был знаком с антропологической системой В. Несмелова. Впрочем, игнорирование русских философов, богословов, ученых — это характерная черта западных исследователей. В лучшем случае о русском богословии и философии они судят по Соловьеву и Бердяеву. У Шелера человек как существо противостоит миру, окружающей среде. Только человек может относиться принципиально аскетически к своей жизни. «По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это “тот, кто может сказать нет”, “аскет жизни”, вечный протестант против всякой только действительности»². Человек никогда не успокаивается на окружающей действительности, всегда стремится прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия, в том числе и наличную действительность собственного Я.

В этом принципиальном положении, на наш взгляд, существует аналогия между утверждением Шелера и положениями философской антропологии «загадки о человеке» В. Несмелова. Однако Несмелов об этом писал на четверть века раньше.

В последнее время в протестантизме, в основном благодаря трудам выдающегося теолога Карла Барта (1886–1968), а также в Православии получил распространение христоцентрический подход к проблемам религиозной антропологии. Идея Карла Барта состоит в том, что богословское обоснование смысла человеческого существования можно искать только в Завете, отличается единым христоцентрическим подходом и потому позволяет по-

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–32.

² Там же. С. 65.

строить системную богословскую антропологию. В силу этого само творение понимается в первую очередь в его антропологическом измерении и значении. «Такая христианская откровенная антропология, как называет ее иеромонах Анастасий Евтич, — значительно выше и шире, чем антропоцентрическая и теоцентрическая антропологии; первая рассматривает человека из самого человека, а вторая — рассматривает человека из Бога»¹. В такой «откровенной антропологии» человек, как хриstopодобное существо, принимается за существо не замкнутое в себя самого и в свою природу, ни в одного только Бога; мерилом человека и его духовной жизни является Христос Богочеловек.

Со второй половины XX века, главным образом на Западе, религиозно-философская антропология, а затем и богословская антропология (конец XX — начало XXI века) переживает расцвет, хотя, разумеется, не все там беспорно. Богословская антропология рассматривается как раздел апологетики.

В России после революции этот раздел богословия и философии практически остался на прежнем уровне. Однако в начале XX века русская религиозно-философская мысль в этом направлении на несколько десятилетий опережала западную. Таким образом, мы обладаем ценным наследием, которое до настоящего времени не потеряло своей актуальности.

Среди русских исследователей середины XX века святоотеческой, то есть в подлинном смысле христианской антропологии, исключительное место занимает фундаментальный труд профессора Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) «Антропология святого Григория Паламы» первого по четырнадцатый век, является систематическим Православным учением о человеке.

Противоречия в человеке глубоки и серьезны. С одной стороны, он способен на невероятные научные достижения, включая такие вещи, как космические полеты и гигантский скачок в информатике и медицине. Но совершая такие огромные прорывы в сфере управления физическим миром, человек в то же время демонстрирует неспособность управлять самим собой. Слова, сказанные апостолом Павлом две тысячи лет назад: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7: 15), — эти слова актуальны по сей и грядущие дни. С одной стороны, человек кажется почти богом, способным достичь звезд, но с другой стороны, он кажется дьяволом, способным на такую жестокость, какой не встретишь в животном мире. Приходят на ум слова, что человек может быть либо лучше животного, либо хуже животного. Понимание человеком самого себя достигло критической точки и требует самого серьезного изучения и самой внимательной работы мысли.



Архимандрит Киприан (Керн)

¹ *Атанасије (Јевтић), иером.* Духовни живот: Витен из православие антропологије. — Београд, 1985. С. 53. От. из: Богословле. 1985, св. 1–2.