

ЗАПАДНЫЙ ГУМАНИЗМ КАК ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX В.

© 2014 А.Е. Маховиков*

Ключевые слова: гуманизм, мировоззрение, религиозно-философские традиции, христианские идеи.

Западный гуманизм, который сегодня определяет культурную традицию Запада, рассматривается в русской религиозной философии конца XIX - начала XX вв. как отрицательная ценность. В основании русской религиозно-философской традиции находятся совершенно иные духовные ценности, которые противоположны идеям западного гуманизма.

Гуманизм как сформировавшаяся система идей, определившая мировоззренческую традицию западной культуры, возникает в период Ренессанса. Основным содержанием этих идей на протяжении последующих столетий становится признание ценности человека как личности, обоснование его исключительного права на свободу, счастье, на развитие и проявление его творческих способностей. По справедливому замечанию С.Л. Франка, гуманистическая традиция “научила человека сознать в самом себе некое высшее, абсолютно ценное начало, в силу которого он противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию в жизни”¹. Методологическим основанием этих взглядов становятся идеи пантеизма и панентеизма, т.е. обожествление мира и человека, что позволило последнему поставить себя на место Бога в этом мире, стать Человекобогом.

Причину появления подобных взглядов русская религиозно-философская традиция видит в ограничении в предшествующий средневековый период свободной, творческой силы человека. Кроме того, появление гуманистической традиции было связано и с актуализацией интереса к античной культуре, где доминировало особое внимание к природному, материальному бытию человека, что, по мнению Н.А. Бердяева, было вполне закономерным результатом развития средневекового мировоззрения с его односторонним преобладанием духовного над материальным. Однако вместо гармонизации духовного и материального в человеке это привело к разрыву его природной составляющей с “ду-

ховным центром, оторвало природного человека от духовного человека”².

В русской религиозно-философской традиции конца XIX - начала XX в. констатируется тот факт, что в момент своего возникновения гуманистические идеи еще сохраняли возможность своего развития в рамках христианского религиозного сознания с их традиционными ценностями. Это, по мнению С.Л. Франка, содействовало бы более глубокому восприятию христианской идеи Богочеловечности, “оценке человека как образа и чада Божия, как соучастника и носителя Божественного начала в тварном мире”³. Но эта тенденция была все же утрачена, и произошло обожествление самого человека и противопоставление его в дальнейшем Богу. Это было связано и с тем, что вера в Бога стала рассматриваться человеком интеллектуально неоправданной и духовно губительной, как нечто поработщающее человека, препятствующее его самоопределению и свободному творчеству, а потеряв и отвергнув Бога, человек уверовал только в себя самого.

Подобная мировоззренческая трансформация приводит к новому пониманию роли человека в окружающем мире, его взаимосвязи с трансцендентным Абсолютом, что уже принципиально расходится с позицией русской религиозно-философской традиции. В рамках этой традиции противопоставление человеком себя Богу ведет к новой вере “во всеблагодать и во всемогущество себя самого, в свою способность и свое призвание и покорить себе, и усовершенствовать, и одухотворить мир, которого он сам есть производная часть”⁴. Именно

* Маховиков Александр Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент Самарского государственного экономического университета. E-mail: vestnik_sgeu@mail.

в этом, считает С.Н. Булгаков, находят основные идеи гуманитарного прогресса, который “верит в устранимость зла, в победимость страдания и в разрешимость трагедии в пределах истории силами одного человека”⁵.

Русская религиозно-философская традиция принципиально против такой идеи прогресса, которая говорит о возможности разрешения всех проблем человека и построения материального Царства Божия на земле. Здесь идеи гуманизма рассматриваются как отрицательная ценность, так как провозглашение величия и верховенства человеческой личности без Бога всегда заканчивается “порабощением и озвучением человека, превращением его в слепую механизированную стихию природы, в которой человек утрачивает свое существо - образ человека”⁶. Е.Н. Трубецкой подчеркивает, что у него не вызывает сомнения “...отрицательная ценность той явно антирелигиозной культуры, которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека”⁷. Для Н.О. Лосского гуманистическая традиция в данном контексте уже не просто отрицательная ценность, но и сатанинское зло, которое рассматривается как “гордыня деятеля, не терпящего превосходства Бога и других деятелей над собою, стремящегося поставить себя на место Бога и занять исключительное положение в мире, выше остальных тварей”⁸. С.Н. Булгаков убежден, что гуманность без Христа и помимо Христа “есть религиозный обман, соблазн безбожным добром и безбожной любовью, этическое идолопоклонство, а ее успехи получают значение жертв перед алтарем человекобожия”⁹. У В.С. Соловьева в “Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории” сущность западного гуманизма персонифицируется в образе Антихриста, который обозначает собой “последний акт исторической трагедии” и символизирует не только отрицание христианства, но и “самозванство, когда имя Христово присвоят такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его”¹⁰.

Подобные идеи западной гуманистической традиции стали возможными, по мнению С.Л. Франка, в результате отрицания антиномизма “Богочеловечности человека”. Идея Богочеловечности есть идея связи между Богом и человеком, между божественным и человеческим началом. И эту связь можно было бы мыс-

лить непротиворечиво, если бы составляющие ее элементы были понятиями двух независимых друг от друга, самодовлеющих реальностей. Но в само определение сущности человека входит в качестве конституирующего принципа его отношение к Богу, как и понимание идеи Бога неразрывно связано с идеей человека. Поэтому “мы должны, следовательно, различать между вторичным, производным отношением, уже предполагающим *готовые* понятия Бога и человека, и первичным, трансцендентальным отношением, *конституирующим* сами эти понятия”¹¹. Конечно, эти отношения находятся на разных онтологических уровнях, и их смешение и рациональное объяснение невозможно, так как это противоречило бы основному христологическому догмату о единстве абсолютного и относительного, Божественного и тварного, Бога и мира. И поэтому С.Н. Булгаков подчеркивает, что “полное единение и как бы отождествление абсолютного и относительного, трансцендентального и имманентного, совершенно не может быть достигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей, как истина веры”¹².

Рационализация же антиномизма привела западный гуманизм к тому, что в нем “ударение лежит не на моменте тварности человека и вытекающего отсюда его ничтожества, а на моменте подлинной самостоятельности его бытия как особой реальности вне и независимо от бытия Бога”¹³. Человек осознает истинное свое достоинство в гордом самоутверждении, и в этом случае гуманизм отражает процесс “отпущения на свободу творческих сил человека, духовной децентрализации, отрывания от духовного центра, дифференциации... когда все области человеческой культуры становятся автономными”¹⁴. Автономизация проникает в науку, искусство, государственную жизнь, социально-экономическую сферу, т.е. автономной становится вся культура. Но потеряв в себе Бога как трансцендентное начало, человек теряет и самого себя, считает Н.А. Бердяев, и делает вывод, что “гуманизм направляется против человека и против Бога”¹⁵.

Данная мысль подтверждается и еще одним, по мнению С.Л. Франка, важным обстоятельством, а именно: “Последовательное обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму: человек как неограниченный самодержец есть

хозяин и над своей моралью”¹⁶. Известное положение в рамках гуманистической традиции о том, что человек добр по природе и осуществление нравственных ценностей у него совпадает с удовлетворением субъективных желаний, не находило своего подтверждения в истории человечества. Ярким доказательством этого можно считать революции в Европе XVII-XIX вв., результатом которых было неизменное крушение поставленных перед ними нравственных идеалов. В целом, аморализм гуманистических идей предстает в исторической практике в двух формах человеческого обожествления: коллективного и индивидуального. В первой форме утверждаются абсолютная ценность и безграничное верховенство коллектива - народа или определенного класса, и в этом случае индивидуальная личность должна беспрекословно подчиняться воле этого большинства, которая стоит выше всякой морали, сама ее предписывает и есть некое человеческое воплощение воли Божией. В другой форме, которая основывается на положении о конкретной реальности человека как реальности индивидуальной личности, утверждается, что “верховная ценность и самодержавие принадлежат герою, человеку-полубогу, сильной, ярко выраженной личности, представителю человеческой высшей породы, которому масса должна беспрекословно подчиняться”¹⁷.

Русская религиозно-философская традиция противопоставляет подобному аморализму рациональной гуманистической идеи Человекобога идею Богочеловечности. В соответствии с ней Бог конституирует само существо человека и трансцендентность Бога человеку не только просто совмещается с Его имманентностью, но и образует с ней некое неразделимое сверхрациональное единство. Поэтому отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак человека, и только приобщение человека к абсолютной ценности сверхличного Божества делает его личностью. Например, Н.О. Лосский дает следующее определение личности: “Деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствующий осуществлять их в своем поведении, *есть личность*”¹⁸. Единственно достойное и духовно здоровое отношение между человеком и Богом - это отношение свободного служения, в котором осуществляется подлинное назначение человека. С.Л. Франк поясняет, что здесь нет противополож-

ности и противоборства между чужой и собственной волей, между подчинением высшей инстанции и самоопределением, автономией. По его мнению, если всякое религиозное сознание и предполагает обязательный иерархизм и ставит человека в зависимое и подчиненное положение к Абсолюту, то это значит только то, что “прибегая к Богу, отдаваясь и служа Ему, человек просто впервые полностью осуществляет самого себя; только в связи с Богом человек находит свое истинное существо”¹⁹.

В основе такого стремления к Богу находится любовь, которая лишь одна “есть совершенное приятие чужого бытия”, поэтому только те, кто имеет такую совершенную любовь к Богу и миру, и образуют Царство Божие, в котором они достигают абсолютной полноты бытия и предельного совершенства. Важным обстоятельством здесь является то, что любовь возможна только как *свободное* проявление. Но свобода предполагает и возможность греха, хотя источником греха является не Божество, а *свобода* твари в ее самоопределении и отпадении от Бога. Человек не может быть лишен свободы своего самоопределения, так как существо, лишенное свободы, т.е. возможности самоопределения, не могло бы быть свободным “сотрудником Божиим, соучастником Его творческого акта”²⁰. И здесь очевидно, что объективирование греха хотя и ведет к существованию зла в мире, но оно лишается своего онтологического основания. Поэтому преодоление греха связано прежде всего с духовной сущностью человека, так как “грех, будучи как бы сущим небытием, преодолевается только через проращение в человеческой душе ее онтологической основы - святости”²¹.

Именно Бог как Абсолютное добро и Абсолютное совершенство обуславливает возможность совершенствования каждого индивидуума как личности и всего социума как всеединного целого организма. Это принципиальное отличие православной культуры от западной гуманистической традиции, которая, наоборот, стремится чисто мирскими средствами достигнуть совершенства и праведности жизни и на этом пути устранить раздельность между “мирской” и “священной” сферой жизни. В данной связи С.Л. Франк решительно заявляет, что это невозможно, так как “замысел несовершенного человека своими собственными силами, хотя и устремленными на благую цель, достиг-

нуть совершенства своей жизни столь же несостоятелен и внутренне противоречив, как попытка барона Мюнхаузена вытащить самого себя за волосы из болота”²². Совершенство в этом смысле понимается лишь как внешняя, эмпирическая или даже техническая задача, не затрагивающая внутренней духовной сущности человека.

Иными по сравнению с западным гуманизмом видит пути достижения этой цели русская религиозно-философская традиция. “Нужно отдать себе полный отчет, - пишет С.Н. Булгаков, - в глубоком различии между так называемой *гуманностью*... и *христианской любовью*, которая может показаться совсем не гуманною и даже суровой в своей требовательности”²³. Прежде всего, здесь рассматривается требование *смирения* для православного верующего, которое означает внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, со своеволием, с самообожением. Смирение вообще в православной традиции есть первая и основная христианская добродетель, свидетельствующая о высоком уровне духовного развития”. Подвиг смирения тесно связан с подвигом аскетизма, который понимается как непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего “я”.

Если для мировоззренческой традиции западного гуманизма злом является всякое страдание, то в православном сознании любовь отличает и очистительная сила страданий, а материальное довольство и удовлетворение наибольшего числа потребностей человека явилось бы “пленом у князя мира сего”. В этой связи Е.Н. Трубецкой пишет: “Страшно выговорить, что причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, *до чего* неблагополучие бывает нужно человеческой душе”, а “общность страдания и несчастья повышают в людях сострадание, сочувствие и готовность к деятельной помощи друг другу”²⁴. Наиболее полно подвиг аскетизма и смирения проявляется в деятельности монашества, которое особенно почитается в православной традиции и в среде которого было много святых и преподобных, поэтому православное сознание высоко ценит их отречение от мира и уход от него. По этому поводу известный религиозный философ Е.Н. Трубецкой замечает, что “уход святых и преподобных, который признается одним из высших человеческих подвигов, есть отказ от мирских

благ, отказ от эгоистического наслаждения и пользования миром”²⁵.

Отрицательной ценностью западного гуманизма русская религиозно-философская традиция называет и то, что в нем “совсем не существует греха, а зло она знает только как следствие плохой общественности”²⁶, т.е. зло не имеет абсолютного характера и устранимо в процессе исторического развития. Для православного христианского сознания зло - это явление прежде всего духовное, поэтому в социальной жизни оно не выделяет ни безусловного зла, ни безусловного добра, и «ни одна из мер гуманности, осуществляемых усилиями прогресса, не имеет для православного сознания безусловной ценности сама по себе - ни отмена рабства, ни падение крепостного права, ни всякая конституция и “свободы”»²⁷. Особенно наглядно эта мировоззренческая позиция нашла свое воплощение в период сосуществования Церкви и Советской власти²⁸. Гуманистическая же традиция предлагает человеку верить “в устранимость зла, в победимость страдания и в разрешимость трагедии в пределах истории силами одного человека”²⁹. В русской религиозно-философской традиции преодоление зла и абсолютное совершенство индивидуальной личности не осуществлено на земле, оно может быть осуществлено только в Царстве Божиим. Так, например, С.Л. Франк убежден, что индивидуальная человеческая жизнь “в эмпирическом осуществлении имеет только один смысл - научить нас той жизненной мудрости, что счастье неосуществимо, что все наши мечты были иллюзорны и что процесс жизни, как таковой, бессмыслен”³⁰.

Подобные взгляды характерны и для понимания в русской религиозно-философской традиции жизни социума, всего человечества. Например, Н.А. Бердяев утверждал, что “всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения”, поэтому “судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени”³¹. Только окончание истории будет нача-

лом достижения человечеством Царствия Божия, поэтому сама идея прогресса не имеет никакого абсолютного смысла³².

Вместе с тем в русской религиозной философии подчеркивается, что реальная человеческая жизнь сохраняет, хотя и относительную, но все же положительную ценность для человека православной культурной традиции как “посредствующая, историческая стадия развития, необходимая, пока еще не совершился, но совершается исторический переход от зверочеловечества к Богочеловечеству”³³. Поэтому от христианского религиозного сознания требуется признание относительных ценностей и положительного к ним отношения, т.е. “человек призван быть на земле сотрудником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность”³⁴. Отрицательную же ценность культурная традиция приобретает только в случае ее открыто антирелигиозной направленности, когда ее сущностью становится стремление “утвердить на земле царство безбожного человека”³⁵. Н.О. Лосский дает ей следующее определение: “Отрицательную ценность, т.е. характер зла (в широком, а не этическом лишь значении), имеет все то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия”³⁶. С точки зрения русской религиозно-философской традиции конца XIX – начала XX в. идеи гуманизма как раз и отражают в себе именно эту отрицательную ценность. Человек в рамках гуманистической традиции ассоциируется с Сатаной, который как “абсолютно гордое существо приписывает себе Божественные свойства и хочет стать на место Бога”. Следовательно, развитие гуманистической традиции есть сатанинская деятельность, где “Сатана ставит себя на место Бога и хочет исправить творение Божие: он отвергает Божественное добро, считая его не состоятельным, и задается целью облагодетельствовать мир, соблазнив его следовать добру, измышленному им самим, и подчинив его своему руководству”³⁷.

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2003. С. 303.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 103.

³ Франк С.Л. Указ. соч. С. 304.

⁴ Там же. С. 305-306.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 348.

⁶ Франк С.Л. Указ. соч. С. 313.

⁷ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 212.

⁸ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 298.

⁹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 349.

¹⁰ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 708.

¹¹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 313-314.

¹² Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 291-292.

¹³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 69.

¹⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 102.

¹⁵ Там же. С. 120.

¹⁶ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2003. С. 307.

¹⁷ Там же. С. 308.

¹⁸ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 284.

¹⁹ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. М., 2003. С. 594.

²⁰ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 80.

²¹ Там же. С. 81.

²² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2003. С. 383.

²³ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 347.

²⁴ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 204.

²⁵ Там же. С. 203.

²⁶ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 347-348.

²⁷ Там же.

²⁸ Фогель А.С. Взаимоотношения Советской власти и Русской православной церкви в Самарской губернии в 1917-1939 гг. // Вестник Самарского государственного экономического университета. 2013. № 10. С. 156161.

²⁹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 349.

³⁰ Франк С.Л. Смысл жизни. М., 2003. С. 64.

³¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 160.

³² Маховиков А.Е. Прогресс как идея без абсолютного смысла в традициях русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. // Вестник Самарского государственного экономического университета. 2008. № 8. С. 148-153.

³³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 214.

³⁴ Там же. С. 212.

³⁵ Там же.

³⁶ Лосский Н.О. Ценность и бытие. С. 298.

³⁷ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 138 - 139.

Поступила в редакцию 24.12.2013 г.