

ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ ГОРОДА МОСКВЫ  
«МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*

Устинов Олег Александрович

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА  
(1917-1991 ГГ.): ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.**

Специальность 5.7.2. – история философии

Диссертация на соискание ученой степени

доктора философских наук

Научный консультант:

доктор педагогических наук, профессор

Гогиберидзе Георгий Меджидович

Москва 2022

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>ГЛАВА 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ И ФИЛОСОФИИ X – НАЧАЛА XX ВВ.</b>	
1.1. Основные решения проблемы человека в русской культуре X-XVIII вв.....	30
1.2. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX вв.: особенности становления, характерные черты и основные положения.....	50
1.3. Философско-научная антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX вв.: специфика формирования, основные положения, эволюция.....	68
<b>ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-НАУЧНОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА (1917-1991 ГГ.)</b>	
2.1. Становление философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1917-1929 гг.....	92
2.2. Кризис философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1930-1953 гг.....	115
2.3. Актуализация и гуманизация философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1950-1980-е гг.....	134
2.4. Модернизация философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1985-1991 гг.....	163

### **ГЛАВА 3. ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА (1917-1991 ГГ.)**

3.1. Маргинализация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1917-1956 гг.....186

3.2. Латентная актуализация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1956-1985 гг.....210

3.3. Инверсионная модернизация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1985-1991 гг.....238

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....257**

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....287**

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Принято считать, что проблема человека занимает центральное место в отечественной философии. Все российские мыслители так и или иначе обращались к антропологическим сюжетам, и поэтому сложившийся в результате их научной деятельности корпус знаний должен изучаться как самостоятельный и целостный феномен. Для решения этой задачи корректным и продуктивным является, на наш взгляд, парадигмальный подход, разработанный Т. Куном<sup>1</sup>.

Парадигма (от греч. «paradigma» - пример, образец) в определении Т. Куна представляет собой изучение и объяснение различных процессов и явлений через призму гносеологической (познавательной) и онтологической (бытийной) модели, признанной академическим сообществом в каждый конкретный исторический период в качестве эвристически действующей. Понятие «парадигмы», таким образом, включает в себя не только «дисциплинарную матрицу», общепринятый образец исследования, то есть систему основных понятий, категорий, формулировок, концепций, предположений, методологических стандартов, правил, ценностных установок, но и определенное «видение мира», общую картину устройства и функционирования мироздания. Гносеологическая и онтологическая составляющие парадигмы находятся в сложной взаимосвязи, обуславливают друг друга.

Выполнив теоретическую реконструкцию исторического развития науки, Т. Кун выделил сменяющие друг друга периоды «нормальной науки» и «научной революции», когда та или иная парадигма является единственной базовой схемой исследования ровно до тех пор, пока ее не вытеснит новая (хрестоматийный пример Т. Куна – приход коперниканской астрономии на смену астрономии Птолемея как «выражения истинного знания о природе»).

---

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. / Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 605 с.

Методологическая стратегия Т. Куна с самого начала вызвала на Западе серьезную дискуссию и до сих пор обсуждается всесторонне<sup>2</sup>. Ряд ученых указывают на то, что парадигмальный подход амбивалентен, имеет не только позитивные, но и негативные аспекты, с чем до некоторой степени соглашался и Т. Кун («за неимением лучшего»). Однако предложенная им методология завоевывает все большее количество сторонников в самых разных областях знания<sup>3</sup>. И если применение методологии Т. Куна еще требует в каждом конкретном случае обоснования, то терминология его уже принята практически повсеместно.

Значительный вклад в определение эвристической ценности парадигмального подхода внесли и отечественные ученые, которые не только исследовали и продолжают исследовать и популяризировать разработки Т. Куна<sup>4</sup>, но и активно апробируют ее в рамках гуманитарных<sup>5</sup>, и, в частности, в философских и историко-философских исследованиях<sup>6</sup>.

Однако в философии нет такой парадигмы, монополизм которой был бы связан с аннигиляцией остальных. В философии парадигмы соизмеримы. Они также могут доминировать, но не исчезают, а продолжают сосуществовать, что

---

<sup>2</sup> Котлярова В.В. Парадигмальный подход в зарубежной философии: pro et contra // Альманах современной науки и образования. 2014. № 10 (8). С. 90-94.

<sup>3</sup> См. напр.: Schwartz S.A. Kuhn, Consciousness, and Paradigms // *Explore*. 2018. Vol. 14 (4). P. 254-261; Anand G., Larson E.C., Mahoney J.T. Thomas Kuhn on Paradigms // *Production and Operations Management*. 2020. Vol. 29 (7). P. 1650-1657; Pirozelli P. The grounds of knowledge: a comparison between kuhn's paradigms and foucault's epistemes // *Kriterion (Brazil)*. 2021. Vol. 62 (148). P. 277-304; Sönning L., Werner V. The replication crisis, scientific revolutions, and linguistics // *Linguistics*. 2021. Vol. 59 (5). P. 1179-1206; Thomas R. Keynes, Kuhn and the sociology of knowledge: A comment on Pernecky and Wojick // *Cambridge Journal of Economics*. 2020. Vol. 44 (6).

<sup>4</sup> Ермолаева О.А. Основные принципы, методы и уровни современного парадигмального подхода // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки*. 2008. № 1(9). С. 163-168; Бессонов Б.Н. История и философия науки. М.: Юрайт, 2010. 395 с.; Сомкин А.А., Сомкина Н.А. Парадигмальный подход в современной философии // *Наука и культура России*. 2014. № 1. С. 115-117; Никифоров А.Л. Т. Кун об интерпретации и понимании // *Вопросы философии*. 2020. № 12. С. 161-164; Масланов Е.В. Революционная консервативность нормальной науки // *Вопросы философии*. 2020. № 12. С. 157-160.

<sup>5</sup> Суворов Г.В. Методологические проблемы формирования парадигм гуманитарного знания. Киров: Вятский государственный университет, 2021. 195 с.

<sup>6</sup> Просветов С.Ю. Структура историко-философской парадигмы // *Вестник Кемеровского государственного университета. Журнал теоретических и прикладных исследований*. 2013. № 2 (54). Т. 1. С. 234-238.

объясняется плюрализмом философского познания, его личностным характером, диалогизмом и преемственностью<sup>7</sup>. «Феномен полипарадигмальности» является одной из главных особенностей применения парадигмальной методологии в философии.

При изучении философских учений о человеке корректно говорить о философско-антропологических парадигмах. Следуя логике Т. Куна, понятие «философско-антропологическая парадигма» может быть раскрыто как совокупность теоретических, методологических и иных принципов и установок, принятых философами той или иной интеллектуальной ориентации в качестве общего стандарта постановки и решения проблем человека. Такими наиболее общими, базовыми моделями в русской философии являются религиозно-философская и философско-научная парадигмы, к которым в конечном итоге может быть сведено многообразие антропологических концептов. Попытка концептуализации данной проблемы была предпринята в лапидарной статье В.П. Бабинцева и О.А. Кривенко<sup>8</sup>.

При этом, как и отмечал Т. Кун, «исследовательская программа» здесь тесно связана с «видением мира». Религиозно-философский подход основывается на учении о человеке как творении Божиим и рассматривает проблемы свободы воли, духовности, творчества, назначения и смысла жизни сквозь призму христианской антропологии. Научно-философский подход сконцентрирован на понимании человека в соответствии с данными анатомии, физиологии и социологии как природного и социального существа, характеризующегося разумом и практически-деятельным отношением к миру.

Рассматривая вопрос об анализе структуры философско-антропологической парадигмы с точки зрения определяющих ее развитие основных элементов, можно

---

<sup>7</sup> Ермолаева О.А. Основные принципы, методы и уровни современного парадигмального подхода. С. 166.

<sup>8</sup> Бабинцев В.П., Кривенко О.А. Понятие религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в русской философии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2011. № 8 (103). Вып. 16. С. 30-43.

отнести к этим элементам такие проблемы, как проблема антропологического идеала как желанного образа наилучшей версии человека, сверхзадачи развития личности, проблема соотношения духа, души и тела или социального и биологического в сущности человека, проблема соотношения свободы и необходимости, свободы внешней и свободы внутренней, проблема смысла жизни и связанная с ней проблема этики, проблема соотношения личности и общества.

Под воздействием внешних и внутренних факторов (политических изменений, культурных и идейных влияний, введения в научный оборот новых источников, проблем и терминов, критика устоявшихся теорий и выдвижение новых гипотез, разработка и апробация новых концепций и методологических практик и т.д.) уровень и качество изучения и понимания этих вопросов существенно менялись. А изменение структурных элементов парадигмы закономерно вело к ее эволюции как в частностях, так и в целом.

Частное в парадигме утверждает общее, дополняя и расширяя базовые концепты авторскими трактовками. Парадигма не носит детерминирующего характера, представляя собой конвенциональную теоретическую модель. Методология Т. Куна не всегда дает возможность раскрыть все без исключения особенности отдельно взятой философско-антропологической концепции, но всегда позволяет идентифицировать ее исходный модус, понять ее тип и логику генезиса.

Кроме того, обе парадигмы в процессе своего развития обнаруживали элементы взаимопроникновения и взаимодополнения в отдельных структурах знания без отказа от только им свойственных основополагающих принципов. Периодически происходили «переходы» мыслителей от одного направления к другому, вследствие чего формировались группы исследователей «фронтирного типа», занимающих позицию, которую трудно идентифицировать однозначно.

Репрезентативным с точки зрения анализа сущности, структуры и развития двух указанных подходов является советский период русской философии, на который приходится знаковые события: формирование и институционализация научно-философской парадигмы, маргинализация и реабилитация религиозно-

философской парадигмы, взаимодействие между парадигмами, происходящее на фоне взаимного неприятия, но сопровождающееся периодически возникающими инициативами о необходимости диалога между ними и даже относительной конвергенции идей.

Настоящая работа посвящена историко-философскому анализу развития религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в русской философии советского периода как когнитивно насыщенного и наиболее показательного периода их эволюции.

Актуальность работы определяется следующими обстоятельствами.

Во-первых, наследие прошлого, связанного с опытом мировых войн, авторитарных и тоталитарных режимов, различных политических и социально-экономических кризисов, обуславливает запрос современного глобального сообщества в гуманистической философии, основанной на принципе «благоговения перед жизнью», как философии III тысячелетия. Остро необходима эта новая философия и для России.

Во-вторых, изучение «антропологического кода» русской философии с эксплицированием его в двух базовых традициях национального философствования с выяснением их основных черт, особенностей развития, а также характера сосуществования позволяет лучше понять своеобразие русской философии, ее роль и значение в мировой философской культуре.

В-третьих, анализ философско-антропологической мысли в советский период позволяет по-новому оценить феномен советской философии, который вопреки стереотипам определяется не только развитием официального материалистического взгляда на человека, но также и продолжавшимся в «философском подполье» развитием идеалистической антропологии.

В-четвертых, именно в советский период указанные модели прошли эволюцию от конфликта к диалогу и приблизились к осмыслению проблемы целостного знания, наработки в области которого могут помочь современной науке в определении задач ее перспективного развития.



**Степень научной разработанности проблемы.** В настоящее время нет ни одной обстоятельной работы, посвященной проблеме реконструкции и анализа антропологических парадигм в советской философии, несмотря на встречающиеся в научных публикациях термины «антропологическая парадигма», «антропологическая матрица». Так, в 2007 г. было опубликован сборник статей под названием «Антропологические матрицы XX века: Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог»<sup>9</sup>, в котором дихотомия философско-научной и религиозно-философской парадигм рассматривалась на примере исследования творчества отдельно взятых мыслителей.

Данная работа является первым систематическим опытом историко-философской реконструкции и анализа философско-научной и религиозно-философской парадигм в русской философии советского периода, с выяснением их основных положений и особенностей эволюции, включая подробное исследование процессов формирования и генезиса этих моделей в русской философии XI - начала XX вв.

В изучении предформулировок антропологических парадигм большую роль сыграла монография Л.А. Черной<sup>10</sup>, в которой были рассмотрены представления о человеке в русской культуре и философии X-XVII вв. Отдельные проблемные блоки, связанные с процессами трансформации антропологических схем, были прояснены с помощью трудов В.М. Живова<sup>11</sup>, Д.С. Лихачева<sup>12</sup>, А.И. Клибанова<sup>13</sup>,

---

<sup>9</sup> Антропологические матрицы XX века: Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. М.: Прогресс; Традиция, 2007. 666 с.

<sup>10</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 464 с.

<sup>11</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73-115; Живов В.М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте. // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 116-169.

<sup>12</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого // Лихачев Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 87-163; Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. 3-е изд. СПб.: Наука, 1998. 206 с.

<sup>13</sup> Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1999. 368 с.; Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1977. 335 с.

А.А. Горского<sup>14</sup>, А.Л. Юрганова<sup>15</sup>, в которых анализ источников сочетался с анализом внешних событий, повлиявших на развитие российской цивилизации.

Реконструкция религиозно-философской парадигмы выполнялась с привлечением различных исследований, помогающих выявить и изучить ее идейные истоки, базовые положения, специфику развития. Среди них работы Г.В. Флоровского<sup>16</sup>, <sup>17</sup>Я.В. Бондаревой<sup>18</sup>, В.А. Гуры<sup>19</sup>, Н.К. Бонецкой<sup>20</sup>, К. Касьяновой<sup>21</sup>, Е.В. Шилова<sup>22</sup>, Ю.Л. Халтурина<sup>23</sup> и других.

Формирование и эволюция философско-научной антропологической парадигмы исследовалось с использованием работ, выполненных в советский и постсоветский периоды<sup>24</sup>. Следует отметить вклад в анализ идейных источников

<sup>14</sup> Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.

<sup>15</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. 2-е изд., исправл. и доп. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2009. 368 с.; Юрганов А.Л. У истоков деспотизма // История отечества. Люди, идеи, решения. Очерки истории России IX - начала XX века / Сост. С.В. Мироненко. М.: Политиздат, 1991. С. 34-75.

<sup>16</sup> Семенов Ю.И. О русской религиозной философии конца XIX - начала XX века // Новый безбожник. 2001. № 1. С. 21-32.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

<sup>17</sup> Мочалов Е.В. Анализ антропологической проблематики в русской философии всеединства XIX-XX веков: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. Саранск, 2003. 339 с.

<sup>18</sup> Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2017. № 1. С. 75-82.

<sup>19</sup> Гура В.А. Проблема отношения русской религиозной философии к православию // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2011. № 4. С. 232-236.

<sup>20</sup> Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 81-95; Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79-97; Бонецкая Н.К. Философские андрогини // История философии. 2016. Т.21. № 1. С.63-71.

<sup>21</sup> Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект, Деловая книга, 2003. 560 с.

<sup>22</sup> Шилов Е.В. Немецкая средневековая мистика и русские религиозные философы // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008 г. С. 200-205.

<sup>23</sup> Халтурин Ю.Л. Философия русских масонов конца XVIII - начала XIX веков: критическая реконструкция. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2010. 227 с.

<sup>24</sup> Зайцев Д.А. Киево-Могилянская школа в ее влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половины XVII в.: автореферат диссертации на соискание ученой

данной модели А.Г. Мысливченко<sup>25</sup>, К.Н. Любутина<sup>26</sup>, А.В. Бузгалина<sup>27</sup> и других. В последние десятилетия серьезные успехи в изучении антропологической проблематики марксизма были сделаны в отечественных<sup>28</sup> и зарубежных работах<sup>29</sup>.

Широко представлены в отечественной науке исследования различных философско-антропологических сюжетов советских философов, концептуальное обобщение которых позволяет перейти к их парадигмальной идентификации. Так значимыми с точки зрения изучения истории этапов философской антропологии в

---

степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2010. 24 с.; Емельянов Б.В. Г. В. Плеханов – философ-марксист // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 13-22; Кудрик С.К. Проблема понимания сознания в философии вульгарного материализма // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2018. № 1(2). С. 140-146; Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2002. Т. 5. № 3. С. 367-372.; Миронов Д.А. Этико-антропологические воззрения И.М. Сеченова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 49. С. 132-137; Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 133 с.; Попова А.В. Концепция «цельного» человека в философии А.А. Богданова // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7 (143). С. 55-59; Филимонова Т.И. Некоторые аспекты плехановской концепции исторического развития как идеи о становлении человека // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин). С. 72-98.

<sup>25</sup> Мысливченко А.Г. Человек как предмет философского познания. М.: Мысль, 1972. 190 с.; Мысливченко А.Г. Проблема человека в марксистско-ленинской философии. М.: Знание, 1973. 64 с.; Мысливченко А.Г. Философские парадигмы западного марксизма // Карл Маркс и современная философия: сб. матер. науч. конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса / редкол.: Н.И. Лапин (отв. ред.) и др. М.: ИФ РАН, 1999. С. 346-355.

<sup>26</sup> Любутин К.Н. Категории субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии: Учеб. пособие / Отв. ред. Л.М. Архангельский. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1969. 36 с.; Любутин К.Н. Формирование марксизма как идейной мировоззренческой науки // Мировоззренческая система марксизма-ленинизма: вопросы формирования и функционирования / Целищев Н.Н., Бурбулис Г.Э. и др. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. С. 5-19; Любутин К.Н., Коряковцев А.А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 742-773.

<sup>27</sup> Бузгалин А. В. В.И. Ульянов: Философия, опредмеченная в историческом процессе // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 256-290.

<sup>28</sup> Алексеев В.В., Вельм И.М. Восход и закат Красной Звезды: концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – сер. 1930-х годов. Ижевск: ГОУВПО «УдГУ», 2008. 132 с.; Гусаковский М.А. К проблеме человека в философии Г. В. Плеханова // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин). С. 49-71.

<sup>29</sup> Андерсон К. Открывая Ленина заново: к диалектике философии и мировой политики // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин). С. 415-431.

СССР являются работы А.В. Бондаря (проблемы человека в советской философии 1917-1930 гг.)<sup>30</sup>, С.Б. Калинин (проблема «нового человека» в СССР 1920-х гг.)<sup>31</sup>, С.Н. Корсакова (концепция комплексного исследования человека в 1970-1980-е гг.)<sup>32</sup>, Ю.В. Колесниченко (проблема бытия личности в советской философии 1920-1930-х гг.)<sup>33</sup>.

Также серьезную ценность имеют публикации, посвященные проблеме человека в наследии различных мыслителей - А.В. Кривошеева, П.Е. Матвеева (философия личности М.М. Бахтина)<sup>34</sup>, С.Ф. Франц (философская антропология А.В. Луначарского)<sup>35</sup>, В.В. Алексеева (антропологические проекты А.А. Богданова и И.В. Сталина)<sup>36</sup>, А.Г. Маслеева и И.В. Казютинского (антропология в философии космизма)<sup>37</sup>, Е.Б. Рашковского (философско-антропологические идеи в творчестве Я.Э. Голосовкера)<sup>38</sup>, А.Н. Авдеенкова (теоцентрическая антропология Я.С.

---

<sup>30</sup> Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Хабаровск, 1983. 155 с.

<sup>31</sup> Калинин С.Б. Проблема «нового» человека в трудах политических деятелей 20-х гг.: А.А. Богданов, Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.02. Ставрополь, 1994. 206 с.

<sup>32</sup> Корсаков С.Н. Философская концепция комплексного исследования человека в творчестве И.Т. Фролова: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.13. М., 2011. 45 с.

<sup>33</sup> Колесниченко Ю.В. Проблемы бытия личности в русской философии 1920 - 1930-х годов. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 2018. 338 с.

<sup>34</sup> Кривошеев А.В. Философия поступка М.М. Бахтина как онтологический проект: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Томск, 2007. 27 с.; Матвеев П.Е. Философия поступка М.М. Бахтина (опыт этической интерпретации) // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 70-83.

<sup>35</sup> Франц С.В. Философские воззрения А. В. Луначарского: Истоки и эволюция. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Екатеринбург, 1998. 196 с.

<sup>36</sup> Алексеев В.В. Концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и её роль в становлении советской модели социализма в 1920-х – сер. 1930-х годов. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.02. Ижевск, 2007. 169 с.

<sup>37</sup> Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма: Монография. Екатеринбург: Изд-во УпГЮА, 2001. 208 с.; Казютинский В.В. Человек, мир, Бог в космической философии К.Э. Циолковского // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 7-24.

<sup>38</sup> Рашковский Е.Б. Яков Эммануилович Голосовкер: философия в поисках человека // Соловьевские исследования. 2013. Вып. № 2 (38). С. 146-174.

Друскина)<sup>39</sup>, Э.Ю. Соловьева (экзистенциальная проблематика в работах М.К. Мамардашвили)<sup>40</sup>, В.Ю. Даренского (проблема человека в наследии Г.С. Батищева)<sup>41</sup>, Д.О. Гармаева (философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона)<sup>42</sup>, П.Н. Воге (концепция человека Г.С. Померанца)<sup>43</sup>, И.И. Евлапиева (проблема личности в философии В.В. Биbihина)<sup>44</sup>, А.В. Овсянникова (антропологический проект С.С. Хоружего)<sup>45</sup>. Вопросы советской антропотехники 1920-1930-х гг. рассмотрены в публикациях С.Г. Новикова<sup>46</sup> и Н.В. Синявиной<sup>47</sup>.

Следует отметить работы историков психологической мысли, выполнивших анализ философско-антропологических концепций советских психологов 1940-1960-х гг. был выполнен К.А. Абульхановой-Славской, А.В. Брушлинским, Н.А. Логиновой<sup>48</sup>.

---

<sup>39</sup> Авдеенков А.Н. «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. № 3 (23). С. 65-74.

<sup>40</sup> Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009. С. 174-202.

<sup>41</sup> Даренский В.Ю. Философско-антропологическая концепция Г. С. Батищева: «человек восходящий» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2017. Т. 17. Вып. 2. С. 135-140.

<sup>42</sup> Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2005. 24 с.

<sup>43</sup> Воге П.Н. Богопознание как самопознание. (Штрихи философии Григория Померанца) // Общественные науки и современность. 2014. № 2. С. 98-112.

<sup>44</sup> Евлампиев И.И. Философия Владимира Биbihина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации // Вестник ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. № 1. С. 7-15.

<sup>45</sup> Овсянников А.В. Антропологический проект С.С. Хоружего в компаративистской перспективе // Наука. Искусство. Культура. 2004. Вып. 3. С. 68-75.

<sup>46</sup> Новиков С.Г. Проектирование «нового человека» в советской России 1920-х годов // Отечественная и зарубежная педагогика. 2019. Т. 1. № 1 (57). С. 161-174.

<sup>47</sup> Синявина Н.В. Особенности взглядов советской элиты 1920-1930-х годов на культурную политику России.

<sup>48</sup> Абульханова-Славская К.А. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Кн. 2. С. 328-351; Брушлинский А.В. Субъектно-деятельностная концепция С.Б. Рубинштейна (20-30-е годы) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Кн. I. С. 612-629; Логинова Н.А. Антропологический принцип в концепции С. Л. Рубинштейна и Б. Г. Ананьева // Психология человека в современном мире. / Ответственные редакторы: А. Л. Журавлев, В. А. Барабанщиков, М. И. Воловикова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009. Т. 1 С. 64-70.

Указанными персоналиями список использованных в исследовании работ не исчерпывается.

Заметный вклад в постижение специфики советской философии внесли В.А. Лекторский<sup>49</sup>, А.А. Гусейнов<sup>50</sup>, М. Эпштейн<sup>51</sup>, В.М. Межуев<sup>52</sup>, К.Г. Юсупов<sup>53</sup>, К.Н. Любутин, С.В. Мошкин<sup>54</sup>, С.Н. Мареев<sup>55</sup>, В.Г. Горбачев<sup>56</sup>, Н.Н. Кузнецова<sup>57</sup> и другие.

Отдельно следует отметить работы, в которых рассматриваются проблемы взаимодействия между адептами двух парадигм<sup>58</sup>.

Таким образом, в отечественной истории философии ранее был наработан материал, позволяющий обосновать парадигмальный подход к российским антропологическим учениям, и выполнить на его основе их целостный анализ.

**Объект исследования** – русская философия советского периода (1917-1991 гг.).

---

<sup>49</sup> Лекторский В.А. Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 23-41.

<sup>50</sup> Гусейнов А.А. Гуманистический контекст философии российских шестидесятников // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. С. 7-22.

<sup>51</sup> Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. С. 73-89.

<sup>52</sup> Межуев В.М. От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. С. 42-58.

<sup>53</sup> Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 149-162.

<sup>54</sup> Любутин К.Н., Мошкин С.В. Российские версии марксизма: Николай Бухарин. Екатеринбург: УрО РАН, 2000. 206 с.

<sup>55</sup> Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков. М.: Культурная революция, 2008. 447 с.

<sup>56</sup> Горбачев В.Г. Тема человека в советской философии (особенности подхода) // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2014. № 3 (19). С. 33-39; Горбачев В.Г. Антропологический поворот в советской философии (1960-70-е годы) // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 3 (24). С. 7-14.

<sup>57</sup> Кузнецова Н.Н. Философия в советском андеграунде: практики выживания // Высшее образование в России. 2016. № 5 (201). С. 80-91.

<sup>58</sup> Добронравов С.В. Дискуссия «реалистов» и «идеалистов» в русской философии начала XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2000. 175 с.

**Предмет исследования** – антропологические парадигмы в русской философии советского периода.

**Целью работы** является историко-философская реконструкция и анализ антропологических парадигм в русской философии советского периода.

**Гипотеза исследования.** Если возможно верифицированное выявление и обоснование базовых парадигм русской философской антропологии, то их анализ позволит найти теоретико-методологический ключ к более глубокому пониманию и изучению «антропологического кода» в русской интеллектуальной традиции.

Цель, объект, предмет и гипотеза исследования определили следующие **задачи:**

реконструировать, раскрыть и охарактеризовать процесс формирования и развития основных решений проблемы человека в русской культуре X-XVIII вв.;

реконструировать, выявить и охарактеризовать структуру, содержание и особенности процесса формирования и эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии XIX – начала XX вв.;

реконструировать, определить и охарактеризовать структуру, содержание и особенности процесса формирования и эволюции философско-научной антропологической парадигмы в русской философии XIX – начала XX вв.;

реконструировать, выявить и охарактеризовать структуру, основные этапы, содержания и специфику развития процесса эволюции философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода;

реконструировать, раскрыть и охарактеризовать структуру, основные этапы, содержания и специфику развития процесса формирования религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода;

выявить и определить характер и особенности взаимодействия двух указанных парадигм.

**Методологическую основу** диссертационной работы составляет общефилософские методы и специальные методы историко-философского исследования.

Принципиальное значение имела **конкретизация и адаптация основных принципов и методов парадигмального подхода Т. Куна** к реконструкции и анализу антропологических парадигм в русской философии советского периода (метод «дисциплинарной матрицы», парадигмально-генетический метод, парадигмально-исторический метод, парадигмально-перестроечный метод).

**Метод «дисциплинарной матрицы»** использовался для изучения структуры и компонентного состава каждой антропологической парадигмы как единой, взаимосвязанной теоретической системы.

**Парадигмально-исторический и парадигмально-генетический методы** позволили реконструировать процессы становления философско-антропологических моделей, выявить их основные закономерности и охарактеризовать их специфику.

**Парадигмально-перестроечный метод** дал возможность проследить этапы и сущностные черты эволюции основных моделей решения проблем человека в процессе их трансформации, а также обозначить точки их пересечения по линии допустимого взаимодополнения без отхода от присущих им базовых нормативно-теоретических и ценностных установок.

Изучение и анализ процессов разработки конкретных философско-антропологических сюжетов представителями обоих указанных направлений выполнялись при помощи **историко-генетического метода** с применением в необходимых случаях **герменевтического и логико-семантического методов** работы с текстами.

Парадигмальная идентификация и генезис рассматриваемых философско-антропологических теорий и идей, выявление сходств и отличий, а также заимствований тех или иных концептов между ними, исследовались на основе **метода источниковедения, метода моделирования, историко-типологического метода и компаративного метода.**

Специфика рассматриваемой темы также сделала необходимым использования в работе **историко-биографического и историко-культурного**



методов с целью определения степени влияния на советскую философскую мысль политического и социокультурного контекста.

Таким образом, динамическое моделирование и объективный анализ содержания положений, структуры и видовых характеристик антропологических парадигм в русской философии советского периода было основано на комплексной исследовательской программе, в центре которой находились методы аналитической, системно-целостной реконструкции историко-философских феноменов.

**Хронологические рамки исследования.** Работа охватывает весь советский период развития русской философии с 1917 по 1991 гг. Деление его на отдельные этапы дублирует этапы политического развития советского государства, от динамики которого зависели основные изменения в работе академического сообщества.

**Источниковой базой** исследования стали работы отечественных философов XX вв., рассматривавших проблемы человека в той или иной парадигме либо в специально посвященных этому трудах, либо в контексте трудов иного тематического содержания. В данной работе предпочтение было отдано текстам наиболее ярких последователей парадигм в связи с тем, что анализ их антропологических решений позволяет выполнить релевантную реконструкцию основных моделей решения человека, отсеяв те сочинения, которые не имеют самостоятельного значения.

Выявление и изучение предформулировок парадигм потребовало аналитического осмысления знаковых памятников древнерусской мысли,

опубликованных в серии «Библиотека литературы Древней Руси»<sup>59</sup>. Также использовались источники этого периода, опубликованные отдельно<sup>60</sup>.

С целью восстановления идейного фона формирования и институционализация антропологической парадигмы в русской философии XIX – начала XX вв. правомерным рассматривалось обращение как к специально отобранным источникам, так и источникам, цитируемым в научных исследованиях в тех случаях, когда прямое обращение к ним не было необходимо. Если труды того или иного мыслителя рассматривались как определившие парадигмальный подход, то они исследовались отдельно. Например, работы К. Маркса и Ф. Энгельса, являвшиеся базовыми для российских сторонников материализма<sup>61</sup>.

В качестве источников, дающих наиболее полное представление о развитии религиозно-философской антропологической парадигмы были использованы

---

<sup>59</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Плонько. В 20 тт. СПб: Наука, 2006. Т. 1. С. 26-61; Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 457- 475; Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси Т. 1. С. 457- 475; Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 268-283; Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С.328-351.

<sup>60</sup> Первое послание Курбскому // Послания Ивана Грозного / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Перевод и комментарии Я. С. Лурье. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 9-138; Послание Сигизмунду II Августу от имени И.Д. Бельского // Послания Ивана Грозного / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Перевод и комментарии Я. С. Лурье. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 417-422; Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественнаучные представления Древней Руси / Отв. ред. В.А. Симонов. М.: Наука, 1988. С. 220-228.

<sup>61</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. 908 с.; Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 (гл. I–XXVIII) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25, ч. 1. 546 с.; Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 9-32; Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 1-4; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 41-174; Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Т. 4. С. 419-459; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 7-544.

сочинения В.С. Соловьева<sup>62</sup> и его последователей С.Н. Булгакова<sup>63</sup>, Н.А. Бердяева<sup>64</sup>, П.А. Флоренского<sup>65</sup>, С.Л. Франка<sup>66</sup>, Е.Н. Трубецкого<sup>67</sup> и других.

Среди репрезентативных текстов философско-научной антропологической парадигмы следует выделить труды русских теоретиков и популяризаторов

---

<sup>62</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.; Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493-547; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Сост., подготовка текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: «Правда», 1989. Т. 2. С. 5-172.

<sup>63</sup> Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933. 468 с.; Булгаков С. Н. Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.

<sup>64</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.; Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.; Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: «Умка-Пресс», 1952. 247 с.

<sup>65</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодиции. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.; Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. Т. 3 (2). 623 с.

<sup>66</sup> Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.А. Алексеев, Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с.; Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147-216; Франк С.Л. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1990. 606 с.

<sup>67</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.

марксизма – Г.В. Плеханова<sup>68</sup>, В.И. Ленина<sup>69</sup>, А.В. Луначарского<sup>70</sup>, А.А. Богданова<sup>71</sup>, Л.Д. Троцкого<sup>72</sup> и других.

В качестве основных трудов, определявших развитие философско-антропологических исследований в СССР, были избраны работы Н.И. Бухарина<sup>73</sup>, А.В. Луначарского<sup>74</sup>, И.В. Сталина<sup>75</sup>, С.Л. Рубинштейна<sup>76</sup>, М.М. Рубинштейна<sup>77</sup>,

---

<sup>68</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 1. С. 507-772.; Плеханов Г.В. Материалистическое понимание истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 634-668.

Плеханов Г.В. О роли личности в истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 300-334; Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 3. С. 124-196.

<sup>69</sup> Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 33. 433 с.; Ленин В. И. Ещё раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 42. С. 264-304; Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. 526 с.; Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. 782 с.

<sup>70</sup> Луначарский А.В. Беседы по марксистскому миросозерцанию // Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога? Избранные атеистические произведения. М.: Наука. 1965. С. 40-60; Луначарский А.В. Идеализм и материализм. М.-Л.: Изд-во «Красная новь», 1924. 211 с.; Луначарский А.В. Мораль с марксистской точки зрения. Харьков: Издательство Пролетарий, 1925. 45 с.; Луначарский А.В. Религия и социализм. В 2 ч. СПб.: Шиповникъ, 1908. Ч. 1. 230 с.

<sup>71</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии / 2-е изд. С. Дороватовского и А. Чарушниковой. В 2 кн. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1905. Кн. 1. 189 с.

<sup>72</sup> Троцкий Л.Д. Задачи коммунистического воспитания // Троцкий Л.Д. Сочинения. В 12 т. М.-Л.: Государственное издательство, 1927. Т. 21. С. 327-340; Троцкий Л.Д. Идеалистическая гамма // Троцкий Л.Д. Сочинения. Т. 4. С. 61-63; Троцкий Л.Д. Светские богословы и Ванькина личность // Троцкий Л.Д. Сочинения. Т. 20. С. 383-389.

<sup>73</sup> Бухарин Н.И. Философские арабески // Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. Сборник документов. / Под ред. Г. Бордюгова. Изд. 2-е, дополн., измен. и расшир. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 296-673.

<sup>74</sup> Луначарский А.В. Воспитание нового человека // Луначарский А.В. О воспитании и образовании / Под ред. А.М. Арсеньева, Н.К. Гончарова, И.А. Каирова, М.А. Прокофьева, В.А. Разумного. М.: Педагогика, 1976. С. 269-299.

<sup>75</sup> Сталин И.В. Речь в Кремлевском дворце на выпуске академиков Красной Армии 4 мая 1935 года // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Писатель, 1997. Т. 14. С. 58-63.

<sup>76</sup> Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 282-426.

<sup>77</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни // Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Под ред. Н.С. Плотникова и К. В. Фараджева. В 2 т. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. Т. 1. 408 с.

К.Р. Мегрелидзе<sup>78</sup>, К.Э. Циолковского<sup>79</sup>, А.Ф. Лосева<sup>80</sup>, А.А. Мейера<sup>81</sup>, Я.Э. Голосовкера<sup>82</sup>, М.М. Бахтина<sup>83</sup>, Г.С. Батищева<sup>84</sup>, Г.П. Щедровицкого<sup>85</sup>, Б.Г. Ананьева<sup>86</sup>, А.Н. Леонтьева<sup>87</sup>, Э.В. Ильенкова<sup>88</sup>, Я.С. Друскина<sup>89</sup>, М.К. Мамардашвили<sup>90</sup>, Е.Л. Шифферса<sup>91</sup>, А.В. Меня<sup>92</sup>, Б.Д. Дандарона<sup>93</sup>, И.Т. Фролова<sup>94</sup>, Г.С. Померанца<sup>95</sup>, С.С. Хоружего<sup>96</sup> и других.

---

<sup>78</sup> Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления / Под ред. и с предисл. А. Т. Бочоришвили. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2007. 488 с.

<sup>79</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 27-128.

<sup>80</sup> Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23-25.

<sup>81</sup> Мейер А.А. Мысли про себя // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 389-450.

<sup>82</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7-222.

<sup>83</sup> Бахтин М.М. [К философии поступка] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. Т. 1. С. 7-68.

<sup>84</sup> Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 464 с.

<sup>85</sup> Щедровицкий Г.П. СМД-подход и основные проблемы науки и человека в XX веке // Щедровицкий Г.П. Московский методологический кружок: развитие идей и подходов / Из архива Г.П. Щедровицкого. В 11 т. М.: Путь, 2004. Т. 8. Вып. 1. С. 11-239.

<sup>86</sup> Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания // Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды. В 2 т. М.: Педагогика, 1980. Т.1. 230 с.

<sup>87</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Академия, 2004. 352 с.

<sup>88</sup> Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 387-414.

<sup>89</sup> Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». Л. Липавский, А. Введенский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях / Отв. ред. В. Н. Сажин. В 2т. М.: Ладомир, 2000. Т. 1. С. 637-685.

<sup>90</sup> Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Ad Marginem, 1995. 548 с.

<sup>91</sup> Шифферс Е.Л. Памятник // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 25-122.

<sup>92</sup> Меня А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М.: СП «Слово», 1991. Т. 1. 287 с.

<sup>93</sup> Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. 351 с.

<sup>94</sup> Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Политиздат, 1983. 350 с.

<sup>95</sup> Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 464 с.

<sup>96</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 276-411.

В круг источников были также включены письма, статьи, доклады, выступления данных мыслителей обоих направлений, позволяющие восстановить обоснование ими тех или иных философско-антропологических решений.

Устойчивость употребления ряда концептов материалистического учения о человеке проверялась по текстам статей в журналах «Под знаменем марксизма» (с 1922 по 1944 гг.), «Вопросы философии» (с 1947 по 1991 г.) и других, учебных изданий для вузов<sup>97</sup>.

Для сравнительного анализа концептов советских философов привлекались работы ученых, находившихся за пределами СССР (западных марксистов Д. Лукача<sup>98</sup>, А. Грамши<sup>99</sup>, русских философов-эмигрантов Н.О. Лосского<sup>100</sup>, И.А. Ильина<sup>101</sup>, А.З. Штейнберга<sup>102</sup>, Н.А. Бердяева<sup>103</sup>).

С учетом зависимости развития советской философии от партийной идеологии привлекались материалы пленумов и съездов ВКП (б) – КПСС 1920-1980-х гг.

**Научная новизна** настоящего исследования выражается в:

---

<sup>97</sup> Исторический материализм / Под общ. ред. Ф.В. Константинова. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. 748 с.; Исторический материализм. Учебник для совпартшкол и средних звеньев сети партпросвещения / Под ред. В.Н. Ральцевича. М.: ОГИЗ, Московский рабочий, 1931. 384 с.; Келле В., Ковальзон М. Курс исторического материализма. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1969. 431 с.; Введение в философию: Учебник для вузов / Под общ. ред. И. Т. Фролова. В 2 ч. М.: Политиздат, 1989. Ч. 1. 367 с.; Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. 639 с.

<sup>98</sup> Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей / Авт. вступ. статей С.Н. Земляной. М.: Междунар. отношения, 1990. 141 с.

<sup>99</sup> Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. / Пер. с итал. Г.П. Смирнова и др. М.: Политиздат, 1991. Ч. 1. 560 с.

<sup>100</sup> Лосский Н.О. Коммунизм и философское мировоззрение / Под ред. Н. А. Бердяева // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 82-92.

<sup>101</sup> Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 31-220.

<sup>102</sup> Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского. Берлин: Скифы, 1923. 145 с.

<sup>103</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии) / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19-303.

в **обосновании и применении** парадигмального подхода к системному историко-философскому анализу структуры, сущности, специфики и внутренней логики развития философско-антропологического знания в советский период.

в **разработке и апробации** конкретной и целостной программы исследования, позволяющей анализировать и интерпретировать основные решения проблем человека в русской философии советского периода на новом теоретико-методологическом уровне.

в **разработке и обосновании** гипотезы о более глубоком понимании и изучении «антропологического кода» в русской философии в целом с помощью парадигмального подхода.

в **выявлении и анализе** основных решений проблемы человека в истории русской культуры X-начала XVIII вв., заложивших идейную основу формирования антропологических парадигм в русской философии.

в **аналитической историко-философской реконструкции, изучении и характеристике** структуры, содержания и особенностей формирования религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в русской философии XIX – начала XX вв.

в **аналитической историко-философской реконструкции, изучении и характеристике** структуры, основных этапов, содержания и специфики развития философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода на широком источниковом материале с привлечением политического и социокультурного контекста.

в **аналитической историко-философской реконструкции, изучении и характеристике** структуры, основных этапов, содержания и специфики развития религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода на широком источниковом материале с привлечением политического и социокультурного контекста.

в **выявлении и анализе** характера и порядка изменения основных концептов, обуславливавшего эволюцию философско-антропологических парадигм в советский период как целостных историко-философских феноменов.

в выявлении и анализе основных форм и особенностей взаимодействия адептов двух указанных парадигм от взаимного отрицания до появления предложений о необходимости диалога между ними с положительным удержанием в обоих случаях концептов, имеющих значение для всестороннего познания феномена человека.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Применение парадигмальной методологии Т. Куна к изучению философско-антропологических учений позволяет выделить в русской философии советского периода две базовые антропологические парадигмы – религиозно-философскую и философско-научную. Анализ структуры парадигмы может быть построен на выявлении и изучении составляющих основных элементов: проблемы антропологического идеала, проблемы соотношения духа, души и тела или социального и биологического в сущности человека, проблемы соотношения свободы и необходимости, а также соотношения свободы внешней и свободы внутренней, проблемы смысла жизни, проблемы соотношения личности и общества. На всех этапах развития парадигма как рамочная конструкция сохраняла достаточную широту. Частное выражалось в парадигме через общее, не вступая с ним в кардинальное противоречие. Но изменение элементов парадигмы под воздействием внешних и внутренних факторов вело к ее эволюции как в частностях, так и в целом.

2. В русской культуре X–XVIII вв. доминантной являлась православная антропология, заимствованная из Византии в спиритуалистической версии. Человек рассматривался как созданная Богом духовная сущность, имеющая телесную оболочку и нацеленная на метафизическое преображение. В XVIII вв. в процессе модернизации России произошло усвоение рационального взгляда на человека как естественное существо. Религиозная трактовка была дополнена научной, возник концепт, альтернативный доминантному. В XIX – начала XX вв. два этих направления оформились в качестве парадигм. Первая парадигма основывалась на произошедшей в условиях кризиса официального православия неканонической реинтерпретации православной антропологии и выведения в ряде



случаев человека на уровень «второго Абсолюта». Вторая закрепляла материалистический взгляд на человека как биосоциальное существо с опорой на открытия в сфере естествознания и их концептуальные обобщения в философии марксизма.

3. После революция 1917 г. и создания СССР философско-научная парадигма была официально институционализована и утверждена в качестве монополярной. В 1920-е гг. в центр марксистской антропологии, изложенной в виде взаимоисключающих экономико-детерминистской и субъективно-идеалистической теорий, было вынесено понимание человека как «живой машины», чье формирование и развитие определяется социальными факторами, которые могут и должны быть организованы с целью создания «нового человека». Также были закреплены идеи рассмотрения личности как социального объекта, отрицания безусловной ценности личности и самостоятельности ее роли в истории, унифицированной жизненной стратегии, примата над личностью общества, партии, вождя. В конце 1920-середине 1930-х гг. благодаря усилиям ряда философов и психологов, оформилась тенденция к гуманизации марксизма, провозглашавшая человека главной целью общественного развития на основе аутентичной реконструкции антропологического идеала К. Маркса («бухаринская альтернатива»). Однако она не смогла реализоваться в связи с началом в СССР политических репрессий. В 1930-1940-е гг. востребованными оказались еще более вульгаризированные антропологические трактовки советского марксизма, обусловившие структурный кризис парадигмы.

4. В 1950-1960-е гг. была осуществлена актуализация философско-научной парадигмы. В условиях частичной демократизации советской системы новое поколение философов продолжило разработку гуманистической линии в советском марксизме, снова выполнив и более глубоко проработав философско-антропологические решения К. Маркса. Однако обновление парадигмы не приобрело радикального характера в силу продолжающих действовать идеологических установок, в официальном дискурсе новаторские концепты по-прежнему соседствовали с рядом вульгарных трактовок прошлого. Модернизация

парадигмы с глубокими структурными изменениями в ее базовых концептах произошла только в 1980-е гг. в условиях «перестройки», когда философия марксизма была официально интерпретирована как философия человека и состоялся переход к корректному научному решению всего комплекса философско-антропологических вопросов, включая инициативу создания «единой науки о человеке», синтезирующей результаты социальных и естественных наук при комплементарной оценке и принятии к рассмотрению некоторых религиозно-философских идей. Однако распад СССР в 1991 г. обернулся крахом этого идейного движения, и многие его достижения были утрачены.

5. В 1920-1940-е гг. религиозно-философская парадигма оказалась в стадии политически обусловленной маргинализации. В условиях «запрета на идеализм» часть исследователей отошла в сторону богословия, считая догматические положения христианства первичными по отношению к свободному исканию истины, и отказавшись от понимания человека как «второго Абсолюта». Другая часть признала относительную ценность философии марксизма и кооптировала ряд материалистических идей в решения философско-антропологических вопросов, прежде всего, в вопросе сотворения и природы человека, при имплицитным удержании в них метафизических смыслов. Начавшаяся в этот период разработка двух этих направлений будет определять динамику религиозно-философской парадигмы на протяжении всего советского периода, обозначив фактически новую фазу эволюции данной модели, принципиально отличающуюся по характеру и результатам решения антропологических проблем от ее состояния до 1917 г.

6. В 1970-1970-е гг. в связи с ослаблением идеологических ограничений религиозно-философская парадигма вошла в стадию латентной актуализации, характеризировавшуюся все более активной презентацией конкурентоспособности данной модели в решении проблем человека. Линия на сближение религиозной философии с православным или индо-буддийским богословием начала уступать линии на сближение религиозной философии с данными современных естественных и социальных наук. Предложенные сторонниками этого направления решения основывались на объединении сфер

религии и науки в понимании человека как двух типов изучения одного и того же предмета с признанием за практически-деятельностной сферой бытия личности самостоятельного значения. Однако эта идейная линия фактически оказалась отодвинутой на периферию исследовательского поиска в 1980-е гг., когда после снятия идеологических запретов большинство адептов парадигмы выступили за возвращение в сферу богословия, где актуальной вновь стала критика материалистических трактовок человека. Религиозно-философская парадигма вступила в стадию инверсионной модернизации, характеризующуюся идеей фактического отказа от внесенных в структуру данной модели в советский период новационных и собственно философских элементов.

7. Изначально обе парадигмы разрабатывались как противоположные друг другу и характеризовались односторонностью. В XX в. их сосуществование и взаимодействие шло по трем основным направлениям: отказ от диалога с представителями противоположного «лагеря», мотивированный принципиально несовместимыми онтологическими подходами; интересом к альтернативным концепциям, сопровождавшимся признанием их научной релевантности и в некоторых случаях появлением «мыслителей фронтального типа» с обеих сторон; единичными предложениями о создании некой синтезированной антропологической парадигмы. Доминирующим на финальном этапе советской истории стала идея о необходимости диалога между адептами парадигм при взаимном отказе от их слияния как невозможности уравнивания религии и науки в познании феномена человека.

**Научно-теоретическая и практическая значимость** диссертации состоит в разработке и апробации интегративной исследовательской программы, основанной на адаптации парадигмального подхода Т. Куна к истории русской философии советского периода. Данная программа позволила провести комплексный анализ религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в советской философии с подробной историко-философской реконструкцией и изучением процессов их формирования, эволюции, характера и форм взаимодействия. Представленная работа вносит вклад в более глубокое и

верифицированное изучение и осмысление «антропологического кода» в русской интеллектуальной традиции, позволяет перейти к анализу целого ряда общих и частных проблем развития отечественной философии не только в досоветский и советский, но и в постсоветский периоды. Основные выводы диссертации могут быть использованы для историко-философских исследований и разработки лекционных курсов, посвященных актуальным проблемам истории русской философии, философской антропологии, психологии и социально-политической мысли.

**Апробация исследования.** Диссертация обсуждена на заседании кафедры общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета и рекомендована к защите по специальности 5.7.2. – история философии.

Основные положения и выводы данного исследования были изложены в научных публикациях общим объемом около 50 п.л. Наиболее важные положения опубликованы в трех монографиях, 18 статьях в журналах из утвержденного ВАК списка рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Результаты работы выносились на обсуждения научного сообщества в ходе международных и всероссийских конференций в Культурно-просветительском центре «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня (научно-практическая конференция «Меневские чтения», 2015, 2016, 2019), в Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (XX Международная научно-практическая конференция аспирантов и молодых исследователей, 2017; VI Международная научно-практическая конференция, 2017), в Московском государственном областном университете (V Международный фестиваль науки, 2020), в Дрогобычском государственном педагогическом университете имени Ивана Франко, Украина (XXX Международные человековедческие философские чтения (постоянно действующий философский семинар, 2020, 2021), в Самарском национальном

исследовательском университете имени академика С.П. Королева (Третья международная научная конференция «История. Семиотика. Культура», посвящённая 200-летию Федора Михайловича Достоевского и 150-летию Сергея Николаевича Булгакова, 2021), в Липецком государственном педагогическом университете имени П.П. Семенова-Тян-Шанского (X Всероссийская научно-практическая конференция «Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации», 2021), в Омском государственном педагогическом университете (Юбилейная XX всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура», XIII Ореховские чтения, 2021), в Тамбовском государственном университете имени Г.Р. Державина (Третья международная научно-практическая конференция «Этика и история философии», 2021), в Дагестанском государственном университете народного хозяйства (IV Всероссийская дистанционная научно-практическая конференция с международным участием «Проблемы гуманитарного образования в аспекте новых научных парадигм», 2021), в Красноярском государственном педагогическом университете им. В.П. Астафьева (V Научно-практическая конференция с международным участием «Личность в изменяющихся социальных условиях», 2022), в Липецком государственном педагогическом университете имени П.П. Семенова-Тян-Шанского (IV Всероссийская научно-практическая конференция «Традиции и инновации в пространстве современной культуры», 2022), на VIII Российском философском конгрессе «Философия в полицентричном мире» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2022).

**Объем и структура работы.** Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, состоящих из десяти параграфов, заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 343 страницы текста, из них 56 страниц содержат список используемой литературы, включающей 613 наименований.

**ГЛАВА 1.**  
**ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ**  
**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ И**  
**ФИЛОСОФИИ X – НАЧАЛА XX ВВ.**

**1.1. Основные решения проблемы человека в русской культуре**  
**X-XVIII вв.**

Интерес к человеку и понимание его как «малого космоса» были свойственны русской духовной культуре изначально. Уже в период славянского язычества, по крайней мере на позднем этапе его развития можно проследить тенденцию к антропоморфизму и антропоцентризму – соединению человека и мира с последующим их растворением друг в друге, о чем можно судить по комплексу археологических и иных источников<sup>104</sup>. Языческая интерпретация человека осуществлялась через призму представлений о его физической органике (человек есть «Тело»), изображавшей даже душу как материальную сущность<sup>105</sup>. Естественно, что «телесный» антропологический дискурс «заземлял» славянские верования, замедляя духовное самопознание. Установки на нерасторжимую связь человека с природой и ее эмоциональное восприятие дополнялись приоритетами самопожертвования, коллективизма и гуманности в общественной жизни, создавая в совокупности феномен славянской культуры с имманентно присущей ей своеобразной экзистенциальностью. Эволюция религии славян была прервана христианизацией, и оценивать в целом данный феномен крайне сложно, но достаточно гармоничный синтез двух мировоззренческих систем обнаружил между ними определенное сходство в отношении к человеку как доминанте в системе ценностных координат.

---

<sup>104</sup> Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. 264 с.

<sup>105</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 90-106.

Принятие Древней Русью православия от Византии в X в. явилось главной точкой отсчета для российской культуры, зарождения ее «антропологического кода». Под «антропологическим кодом» в данном случае понимается центральное положение, развитие и воспроизведение тех или иных антропологических решений на протяжении всей отечественной истории мысли. С этого момента и до начала XX в. доминирующей концептуальной схемой, задающей смысловое пространство решения проблемы человека, была христианская антропологическая парадигма. Она выступает по отношению ко всей последующей российской философии как «материнская» модель: основные положения Священного Писания о человеке были приняты в качестве констант интеллектуального поиска.

Смена типа мировоззрения с языческого на христианский совершалась как ментальная революция, предполагавшая кардинальный пересмотр устоявшихся представлений о природе человека. Л.А. Черная охарактеризовала этот процесс как переход от культуры «Тела» к культуре «Души». В соответствии с библейским повествованием человек рассматривался теперь как сотворенная Богом по Его образу и подобию душа, помещенная в также сотворенную Богом, но тленную материальную оболочку. «Он (человек. – Авт.) был вырван из ... родной ему природы... и соотнесен с Абсолютом Богом», «Если язычник мог сказать о себе “Аз есмь тело”, то христианин утверждал – “Аз есмь душа”»<sup>106</sup>. Подлинным земным назначением людей становилось духовное совершенствование с целью «стать Богом по благодати», т. е. максимально возможного приближения к Первообразу посредством добровольного служения любви и добру. Характерно, что древнерусское языковое сознание отождествляло понятия «человек» и «душа», сделав душу центральным объектом всех притязаний и надежд новокрещеного народа.

Принятая в Древней Руси антропологическая концепция отличалась ярко выраженным спиритуализмом, который высветил и придал более глубокое основание славянской экзистенциальности. Эта особенность была связана со

---

<sup>106</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 130, 144.

специфическим механизмом кооптации и реинтерпретации византийской культуры. Д.С. Лихачев высказал мнение о трансплантации византийской культуры в Древней Руси<sup>107</sup>. Это заключение было убедительно опровергнуто В.М. Живовым, доказавшим отсутствие связи между византийской и древнерусской культурами как культурой-донатором и культурой-реципиентом и установившим, что усвоенной была только часть византийского наследия<sup>108</sup>.

Согласно В.М. Живову, характер развития византийской культуры был обусловлен противостоянием двух философско-богословских традиций - «гуманистической» и «аскетической», водораздел между которыми проходил по линии отношения к античному наследию. Сторонники «гуманистического» подхода (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин и др.), не подвергая сомнению истины откровения, выступали за синтез христианских воззрений с философскими знаниями Платона и Аристотеля. Последователи «аскетического» подхода (Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, Григорий Синаит и др.) полагали подобный синтез невозможным в силу неустранимой противопоставленности «боговдохновенных истин» и «самоизмышленных» суждений ученых-язычников. Имманентно две указанные традиции предполагали также и разные интерпретации антропологических проблем. «Гуманисты» видели человека как единство духа и плоти, одинаково составляющих творение Божие, а также использовали античные наработки в области антропологии, не исключая идею создания тела из четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня. Опора на материалистические идеи была шагом вперед от религиозно-мистической антропологии к антропологии философско-научной. «Аскеты» же культивировали идею человека как концентрации духа, настаивая на его призвании к духовному преображению уже при жизни (целям достижения Бога «в себе и выше себя» с помощью приобщения к божественным энергиям служила исихатская молитвенная практика), и консервируя тем самым вненаучное, спиритуалистическое понимание человека.

---

<sup>107</sup> Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков.

<sup>108</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси. С. 73-115.



Национальную русскую церковь создавали греческие миссионеры, приезжавшие, как правило, из отдаленной и не искушенной в античных науках провинции Византии – Болгарии, и бывшие адептами популярной там «аскетической» традиции (митрополиты Леонтий, Георгий, Никифор, игумен Феодосий Грек и др.). Их интересовали преимущественно проблемы сотериологии и связанные с ними вопросы обрядово-бытовой регламентации, а не богословские и канонические дилеммы.

Естественно, что переводная церковно-дидактическая литература, подготовленная ими для только что обратившегося народа, полностью отвечала целям и приоритетам защищаемого ими направления и во многом предопределила тематическую заданность сочинений их древнерусских последователей (митрополитов Илариона, Климента Смолятича, епископа Луки Жидяты, игумена Феодосия Печерского и др.), хотя именно эта «тематическая заданность» наиболее соответствовала интеллектуальному уровню древнерусской культуры того периода. Не случайно, согласно преданию, одним из аргументов выбора «византийской» веры было эмоциональное восприятие ее обрядовой стороны при объективной неспособности понять и оценить ее богословскую и философскую высоту<sup>109</sup>. Наиболее наглядно зависимость оценок древнерусской мысли от ментальных схем миссии «аскетов» просматривалась в отношении к античной философии, цитирование которой приравнивалось едва ли не к нарушению канонов<sup>110</sup>.

Неудивительно, что древнерусские книжники не могли, в частности, воспринять византийское понимание Иисуса Христа как Воплотившегося Слова, Софии Премудрости Божией. Довольно быстро Премудрость Божия была отождествлена с Богородицей и с языческой Рожаницей, в результате чего возник первый росток неканонического софиологического учения XIX – XX вв.<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 155.

<sup>110</sup> Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 119.

<sup>111</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 168, Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 469-470.

Изучение произведений древнерусской литературы не позволяет констатировать наличие в них сколько-нибудь оригинальных философско-антропологических идей: «Везде... рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все же это – только зерна»<sup>112</sup>. Однако дефицит «умственных вдохновений» был в известной мере компенсирован «духовными озарениями». Постигание «тайн божеских и человеческих» проходило в Древней Руси символично-интуитивно-художественным путем, который получил наивысшее выражение в иконописи – «философствовании образами». Неслучайно книгописание и иконописание оценивались как равно допустимые способы сопричастности Богу. Отметим, впрочем, что изографы, точно так же, как и книжники, шли в фарватере, проложенном для них греческими миссионерами.

Рассмотрим основные положения интерпретации человека в древнерусской культуре.

Первое положение. Принятие Древней Русью православия сообщило национальной духовной культуре антропоцентрический характер, усилив уже имевшиеся в славянском язычестве антропологические ориентации. Человек, провозглашенный творением Божиим, ради спасения которого Бог пожертвовал своим Сыном, был понят как бесценный и автономный субъект бытия. Эта максима безусловно определяла развитие отечественной философско-богословской мысли и не утратила значения даже под воздействием негативных политических факторов (монголо-татарское иго, установление режима личной власти царя, формирование крепостного права).

Библейская история о творении Адама заложила основу христианского гуманизма. Провозглашенный метафизическим созданием – образом и подобием Бога, человек приобретал в отличие от прочих сотворенных и подчиненных ему существ статус субъекта и значение высшей ценности бытия с вытекающими отсюда выводами о его определяющей роли в истории природы и общества. Вслед за византийскими учителями древнерусские книжники также откликнулись на это

---

<sup>112</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 10.

библейское повествование апологией человека как творения («...чуду подивимся... как разнообразны человеческие лица; ...каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости»<sup>113</sup>) и апологией Бога как Творца («...человеколюбец Бог... Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим...поскорее пролить его кровь; а Господь наш, владея и жизнью и смертью, согрешения наши... терпит ...»<sup>114</sup>).

Чрезвычайно важна была для древнерусских книжников тема Иисуса Христа, Сына Божьего, которого Бог-Отец посылает в мир, чтобы Он принес себя в жертву во искупление грехов рода человеческого, прародитель которого был изгнан из Эдема за нарушение Божьих заповедей и обречен на страдание вместе с потомством. Через жертву Спасителя людям дается возможность вернуться на метафизическую ступень, занимаемую Адамом в начале времен. Христос как Богочеловек, сочетающий в себе божественную и человеческую природу, являл собой для них пример абсолютного нравственного совершенства, ориентируясь на который, христианин должен стремиться из «ветхого человека облечься в нового, созданного по Богу» (Еф. 4:22–24), переродится духовно.

Несомненно, что именно это положение христианской антропологии повлияло на развитие древнерусской культуры в X–XV вв. как «культуры личностного типа»<sup>115</sup>. При этом термин «личность» как определение субъекта деятельности отсутствовал. Его отдаленными аналогами были понятия «собство» (однокоренное с «свобством» – «свободой») и «ипостась» как слова, выделявшие частное из общего с указанием на индивидуальность. Слова «человек» («взрослый муж»), «человецы», «люди» («граждане») такой персоналистской семантики в себе еще не несли<sup>116</sup>.

Процесс зарождения психологических «Я-концепций» отразился ярко и даже с нотой вызова в «Слове Даниила Заточника» (XIII в.). Будучи изгоем, Даниил

<sup>113</sup> Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 461.

<sup>114</sup> Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 461.

<sup>115</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 186-203

<sup>116</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1986. С. 105-112,139-150.

Заточник отстаивал право личности на уважение вне социальных рамок на фоне превознесения разума перед невежеством<sup>117</sup>. О достаточно развитом личностном сознании свидетельствует и свобода самовыражения, проявлявшаяся в свободе выбора древнерусскими книжниками и изографами тем, жанров, стилей и способов письма. Поиск творческих решений не преследовался за несоответствие неким обязательным правилам. Древнерусская культура также поощряла индивидуальный диалог верующего с Богом в форме придуманных им молитв и церковных песнопений.

Второе положение. Древнерусские книжники заимствовали в Византии христианскую концепцию человека в ее мистико-аскетической версии. Человек рассматривался ими как образ и подобие Божье, созданное из праха земного, в который Бог вдохнул душу – нематериальную бессмертную субстанцию. Отождествляя с ней человеческое начало как таковое с душой, они умаляли роль тела в жизни человека. Лишь в XVII в. после знакомства с рационализированной философско-антропологической концепцией, разработанной в Европе, примат духовного был поколеблен и дополнен признанием самостоятельного значения телесного.

Воспринятое от «аскетов» понимание человека как духовного существа определило решение проблемы соотношения духа и плоти в человеческой природе. Древнерусские книжники были склонны преувеличивать превосходство души над телом («...тело без души хромо и не зовется человеком...»<sup>118</sup>), наделяя ее функциями разума и речи («...сидит в голове, имея в себе ум, как светлое око, и наполняя все тело силою своею»<sup>119</sup>). Неслучайно слово «жизнь» использовалось как синоним слов «вечная жизнь», «духовная жизнь». «Изборник 1073 года» перечисляет основные возрастные периоды жизни, завершая ее самым главным и последним – воскресением из мертвых и вечным блаженством. Жизнь тела

<sup>117</sup> Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 268-283.

<sup>118</sup> Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 147.

<sup>119</sup> Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Послания Митрополита Никифора. М.: ИФ РАН, 2000. С. 78.

языковое сознание изолировало в слове, обозначавшим орган, непосредственно отвечающий за физическое существование человека – «живот»<sup>120</sup>. Плоть как неверную «служанку» души надлежало всемерно подавлять, отказываясь от связанных с нею греховных соблазнов, с помощью аскезы, поста, молитвы, регулярного посещения службы.

Периодически появлялись и вариативные трактовки соотношения духа и плоти («...плоть – жилище Божие суще», «Душа без тела не зовется человеком»<sup>121</sup>), в том числе с богословской и логической аргументацией. Тело рассматривалось в них как храм души, посредством которого душа проявляется, действует в физическом мире. Несмотря на восприятие души как начала, довлеющего над телом и несравнимо более значимого, два начала человеческого естества связывались воедино как несуществующие друг без друга. В воображаемых диалогах «Души» и «Плоти» доводы «Плоти» выглядели не менее убедительно<sup>122</sup>, но попытки отказаться от однозначных решений не оказывали серьезного воздействия на одобренную большинством теологическую «конвенцию» и часто сводились на «нет» самими авторами. Ортодоксально настроенное большинство упрямо отказывалось признать за душой равную ответственность в провокации греха. Вплоть до начала Нового времени доминантный статус «Души» в культуре не изменится.

Третье положение. Проблема свобода воли («самовластия»), анализируемая сквозь призму христианской антропологии, интерпретировалась как дарованное Богом человеку право самостоятельно выбирать между злом и добром, а затем в процессе эволюции и как обоснование социальных и гражданских прав личности. Влияние восточных традиций государственности, кооптированных в сознание русского общества в XV-XVI вв., спровоцировало пересмотр традиционного понимания свободы воли. Последняя была признана источником греха, в связи с чем ее следовало делегировать царю как наместнику Бога на земле. В итоге

<sup>120</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С. 73-81.

<sup>121</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 147.

<sup>122</sup> Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти // Библиотека литературы Древней Руси. С. 429.

образовались две взаимоисключающие трактовки, вступившие в конфликтное развитие.

Ключевым в христианской интерпретации роли человека в истории природы и общества было учение о «самовластии» (свободе воли) – способности человека делать выбор в пользу Бога или дьявола с неизбежным метафизическим воздаянием. При этом самовластие преподносилось не просто как условие для духовного развития, но и как воплощение в человеке части божественной природы: свободен Бог – свободен человек как его образ. Поэтому древнерусская мысль категорически отрицала, например, астрологию как учение о предопределенности человеческих поступков расположением звезд и планет.

Тем не менее книжники, следуя «аскетической» традиции, были склонны считать самовластие причиной возможного отхода от истинного пути и рекомендовали подавлять волю, подчиняя ее божественным законам: «...не проси о воле своей – у ... человека мысль о ненужном, ... обращайся к Богу: “Да будет воля твоя!”»<sup>123</sup>. Согласно представлениям книжников, добрые дела превращаются в ангелов, которые возносят душу в рай, а злые – в бесов, мучающих ее в аду. Неслучайно на иконах душа изображалась в образе маленького человечка с руками и ногами<sup>124</sup>. Добровольное подчинение Божьей воле рассматривалось как обретение высшей степени свободы – свободы метафизической, т. е. освобождение души от давления плоти и, следовательно, возвращение человека к его первоначальной природе уже на земле. Бытийственное значение самовластия подчеркивала идея несубстанциальности зла. Исходящее от дьявола зло не обладало самостоятельной силой и могло действовать в мире только через духовное падение «потомков Адама». Духовное же совершенствование человека с опорой на Божью благодать лишало зло возможности проявления, и вело тем самым к торжеству «небесного царства» над «царством тьмы».

Соответственно с этим решался и вопрос о приемлемом поведении в обществе: «...облечен /.../ правдою, препоясан крепостью, обут истиной, ...

<sup>123</sup> Из «Изборника 1076 года» // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. С. 429.

<sup>124</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 230.

украшен милосердием»<sup>125</sup>. Таким рисовался портрет «нового человека», для которого «душа своя /.../ дороже всего света сего»<sup>126</sup>. Материальные и политические предпочтения рассматривались в качестве фальшивых ценностей, уводящих от сверхцели. В социальной иерархии святые и мученики – «богатыри духа» стояли выше князей и бояр<sup>127</sup>.

Исчерпывающе иллюстрировало древнерусскую трактовку самовластия житие святых князей-мучеников Бориса и Глеба. Праведные братья, отклоняя предложение дружины от борьбы за престол, вынуждавшей их на насилие, погибают от рук убийц, подосланных сводным братом Святополком. Уподобляясь Христу, Борис и Глеб стремятся получить в награду за свое самозаклание «небесные венцы», одержимый же властолюбием узурпатор, прозванный Окаянным (отсылка к библейской истории об Авеле и Каине), несет наказание за преступление в виде изгнания, а потом, хотя и отсроченной, но гибели. Причем не только тела, но и души<sup>128</sup>. Таким же прямолинейным провиденциализмом были пронизаны и древнерусские летописи. Повествования о различных деятелях истории фактически были в каждом случае рассказом об отдельно взятой душе с выведенной с «красной строки» причинно-следственной связью между ее действиями и судьбой. Грешников летописцы именовали «треклятыми» и обязательно «доводили» до печального финала.<sup>129</sup> «Ни хитрому, ни удачливому... суда Божьего не избежать»<sup>130</sup>. Причиной многих несчастий, в том числе социальных потрясений, природных катаклизмов и иноземных вторжений, считается образ жизни жителей древнерусского княжества, недостойный истинных христиан.

Четвертое положение. Смысл жизни человека рассматривался, согласно христианскому вероучению, как процесс нравственного совершенствования с

<sup>125</sup> Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 53.

<sup>126</sup> Поучение Владимира Мономаха. С. 475.

<sup>127</sup> Наставление отца сыну // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. С. 491.

<sup>128</sup> Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 С. 328–351.

<sup>129</sup> Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского Средневековья: очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 97.

<sup>130</sup> Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 265.

целью достижения богоподобия. Стремление к внешней самореализации оценивалось как препятствия для спасения души. Трудности и испытания напротив воспринимались как необходимые для очищения от грехов, а смирение перед Божьей волей делало проблему социальных преобразований неактуальной. Однако знакомство в XVIII в. с политической культурой Европы повлекло за собой распространение идей общественного переустройства, сдвигавших поиск смысла жизни от «небесных» приоритетов к «земным».

Самым тесным и непосредственным образом христианская антропология повлияла на понимание средневековым человеком смысла жизни. Все существование человека подчинялось одной цели – спасению души и вхождению в сонм праведников в небесном царстве, что являлось также и выражением предельного личного счастья. Узревший «сердечными очами» свои грехи и несовершенство, христианин должен был регулярно посещать храм, молиться, каяться и причащаться, быть добродетельным и благочестивым, подавать милостыню, совершать паломничества и читать церковные книги, выдерживая бесовские искушения с памятью о «часе исхода души из тела».

Смерть рассматривалась как форма освобождения от страданий и испытаний и воспринималась как желанный переход в лучший мир, не являясь поводом для экзистенциального кризиса. Идеалом подлинно счастливых людей и одновременно примером для подражания были монахи, посвятившие себя жизни в духе. В литературе до сих пор остается дискуссионным вопрос о степени распространения в древнерусских монастырях исихастской молитвенной практики. Однако независимо от отсутствия доказательств этого отметим, что характер развития культуры «Души» неуклонно вел к поиску Бога внутри себя самого, в котором наиболее полно реализовывалась религиозно-мистическая трактовка человека.

Крайне значимым для праведной жизни было смирение перед различными страданиями, посылаемыми, согласно христианскому вероучению, для очищения, укрепления и просветления души. Именно с этим было связано наследующее ментальным установкам славянского язычества и ставшее фундаментальным отличием русской духовности «слезное видение мира» (М.М. Бахтин) – культ



страданий как формы сопричастности распятому Христу. Как отмечает В.Ф. Чеснокова, «терпение, последовательное воздержание, самоограничение, постоянное жертвование собой в пользу другого, других, мира вообще – это принципиальная ценность, без этого нет личности, нет статуса у человека, нет уважения к нему со стороны окружающих и самоуважения...»<sup>131</sup>. Характерно, что почитание святых князей Бориса и Глеба возникло очень быстро, став, по сути, манифестацией древнерусской аксиологической системы. А монголо-татарское нашествие XIII в. явилось мощным импульсом для развития культуры «Души», сделавшего особенно востребованным идеал страдания во имя высшей награды<sup>132</sup>. Неслучайно народными героями в продолжение «линии Бориса и Глеба» провозглашаются мученики, удостоенные «нетленных венцов» за верность христианским убеждениям (князь Роман Рязанский, князь Михаил Черниговский и др.). Также, исходя из предпочтения небесного перед земным, формулируется и отношение к деспотическому режиму Золотой Орды как устроенному русским княжествам Божественным промыслом для обретения внутренней благодати.

Пятое положение. Проблема соотношения личности и общества решалась на основе поиска баланса между ними по принципу «развитие целого предполагает развитие частного» в духе славянских коллективистских традиций, соединившихся с соборной традицией христианства. Осуществлять этот паритет должен был правитель (князь), рассматриваемый как представитель интересов всего общества, ограниченный в своих действиях юридическими и религиозными требованиями. С укреплением института монархической власти в XV-XVI вв. идеал общественной гармонии стала подменяться на практике фиктивным коллективизмом, подчинением личности обществу, от имени которого правитель (царь) реализовывал уже монопольную власть.

Особое внимание древнерусские книжники уделяли проблеме соотношения личности и общества. Культура «Души» возвеличивала и поощряла «собство», понятое как естественное и законное проявление человеком своих взглядов и

---

<sup>131</sup> Касьянова К. О русском национальном характере. С. 127.

<sup>132</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 204.

устремлений. Но понятие «Я» изначально было тесно связано с понятием «Мы»: права одного не могли противоречить правам других и всегда предполагали обязанности.

Древнерусское сознание держалось за представление об общественном устройстве, при котором примат общества над личностью безусловен, поскольку именно в православном обществе по аналогии с евхаристической общиной человек получает необходимое ему развитие. Но этот примат не тождественен отрицанию значения личности и низведению ее до безликой социальной функции. В дальнейшем это позволит говорить о традиции универсализма (интерперсонализма) в русской культуре, принципиально противоположной традиции западного индивидуализма. Богословской основой универсализма как идеала социальной коммуникации являлся тринитарный концепт, аккумулировавший идею единства в любви: «...тайна Троицы есть тайна общественной, совместной жизни – тайна Я и Ты»<sup>133</sup>.

Интересно, что данная проблема рассматривалась книжниками в контексте способа организации государственного устройства: правитель должен был обеспечивать общественный баланс интересов. Следовательно, проблема власти изначально носила, по сути, антропологический характер. Определяющим для князя было его соответствие христианским заповедям. Этический кодекс «богоугодного властелина» был изложен в похвале роду рязанских князей в «Повести о разорении Рязани Батыем»: «Были они из поколения в поколение христолюбивые, братолюбивые... выше меры храбры, сердцем легки, к боярам ласковы, к приезжим приветливы, к церквам прилежны... От самых пелен Бога возлюбили, о церквах Божиих много пеклись... с добрыми всегда беседовали и Божественное писание всегда с умилением слушали»<sup>134</sup>.

Неисполнение правителем его функций влекло за собой процедуру его делигитимации. Взаимоотношения между правителем и народом строились на

---

<sup>133</sup> Цит. по: Регула М. Цвален. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 153.

<sup>134</sup> Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. С. 153, 155.

договорной основе (именно так ряд исследователей трактует призвание Рюрика на княжение в Новгород в IX в. и изгнание из Новгорода его потомка князя Всеволода Мстиславовича в XII в.). Византийская теория автократической власти монарха усвоена в Древней Руси не была. Признавая за церковью право обличать несправедную власть («Мы поставлены от Бога в Русской земле, чтобы удерживать вас от кровопролития»<sup>135</sup>), русское православие косвенно санкционировало и право народа на восстание. Вплоть до А.Н. Радищева эта идея не была заявлена в русской общественной мысли прямо, как на Западе, но аналогичная логическая цепочка уже тогда была заложена в смысловое поле древнерусской культуры.

Главным судьей князей оставался Бог. Согласно А.А. Горскому, в основе «Слова о полку Игореве» лежит сугубо религиозная интерпретация похода новгород-северского князя Игоря Святославича в половецкие степи в 1187 г. Поход, закончившийся пленением одного из представителей правящей династии (впервые в истории Древней Руси на территории «Дикого поля»), рассматривался автором «Слова о полку Игореве» как Божье наказание за участие князя в междоусобных конфликтах и гибель людей. Идентичная оценка событий 1187 г. была дана и составителями Лаврентьевской и Ипатьевской летописей<sup>136</sup>. Примечательно, что избавляется князь Игорь Святославич от плена только после раскаяния в содеянном.

Серьезные трансформации в культуре «Души» произошли в период XIV–XVI вв. Освободившись от ига, Древняя Русь усвоила черты восточного государства с азиатским способом производства и неличностным типом культуры. Символом перемен стало утверждение главным законом государства «Великой Яссы» Чингисхана, узаконивающей смертную казнь как основное наказание за правонарушение, вместо «Русской Правды», запрещавшей смертную казнь из религиозных соображений. Из летописей исчезают нравственные оценки

---

<sup>135</sup> Федотов Г.В. Русская религиозность. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г.В. Собр. соч.: в 12 т. М.: Мартис, 2001. Т. 10, ч. 1. С. 359

<sup>136</sup> Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского Средневековья: очерки. С. 11–38.

политических убийств русскими князьями друг друга, борьба за власть признается естественной<sup>137</sup>.

Под воздействием монгольских социальных и политических практик начался постепенный отказ от идеи личности в пользу политической элиты во главе с ханом, именуемым по аналогии с правителем Византии «царем». В дальнейшем место хана занял московский князь, получивший не использовавшийся ранее царский титул и прилагавшийся к нему кардинально новый для древнерусского общества статус «живого бога» с логически вытекающим отсюда правом «жаловать и казнить своих холопов»: «...убо существом телесным равен царь, властью же достойнаво его величества приличен вышнему...»<sup>138</sup>.

Многочисленные идеологические сочинения («Сказание о князьях владимирских, «Повесть о новгородском белом клобуке») обосновывали происхождение царского рода от великих фамилий династии. Отныне власть царя была практически не ограничена, а интересы и права остального общества ущемлены и ничем не гарантированы, что потребовало в первую очередь пересмотра классической трактовки «самовластия». Если прежде свобода воли интерпретировалась в качестве признака, характеризующего человека как образа Божия, то теперь самовластие расценивалось только как источник греха, а отступление от правил, предписанных царем, как отпадение от истины: «Бецинье знаменається самовластие», «Душа самовластна, заграда ей вера»<sup>139</sup>. Фактически идея «Царя» в этот период «встала» над идеей «Души» и связанной с ней идеей личности.

Теория царского самовластия была сформулирована в сочинениях Ивана IV Грозного: «...уже первому человеку Адаму, созданному самовластным и могучим, бог дал заповедь – не есть плодов с одного дерева, и когда он нарушил эту заповедь,

---

<sup>137</sup> Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского Средневековья: очерки. С. 102.

<sup>138</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 272–278

<sup>139</sup> Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 140, 143.

как сурово он был наказан! ... никогда не было свободы...»<sup>140</sup>. Иван IV обвиняет политических противников в богоотступничестве, которое влечет за собой для индивида гибель души, а государству сулит историческое падение. Поэтому принимающие кару от царя «заблудшие» христиане очищаются от грехов. Так рабство объявляется богоугодным, а основным средством управления становится «гроза» – репрессивная политика. Централизация власти детерминировала централизацию во всех сферах общественной жизни и утверждение культуры «чина», или культуры порядка, не допускавшего свободную траекторию развития в исполнении социальных ролей. Камертоном этих процессов можно считать иконопись, где воспроизводство ставших традиционными образов и символов уже исключало «самосмышление» автора.

Древнерусская мысль сопротивлялась авторитарным нововведениям. Инерционно воспроизводились элементы прежнего понимания христианской организации власти: государь должен воплощать служение истине, кротости и правде. С критикой деспотии выступали Ф.И. Карпов, И.С. Пересветов, Максим Грек, Юрий Крижанич. С опорой на западноевропейские влияния полемизировал с Иваном IV А.М. Курбский, протестовавший против подавления «свободного человеческого естества», над которым в действительности царь не властен. Он также отклоняет идею всеобщей централизации, утверждая, что правда выше чина.

О многом говорит и обилие в этот период антимонархических религиозных ересей. Но возвращения к прежним идеалам на уровне официальной государственной доктрины больше так и не произошло. Обожествление персоны правителя станет с того времени архетипом русского общественного сознания, дающим о себе знать и в наши дни. Диспропорция в отношениях власти и народа обусловила и диспропорцию взаимоотношений личности и общества, сдвинувшейся в сторону имитационного универсализма или фиктивной коллективности.

---

<sup>140</sup> Послание Сигизмунду II Августу от имени И.Д. Бельского // Послания Ивана Грозного / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 419.

Следующий этап эволюции русской мысли приходится на XVII в. – период формирования культуры «Разума». После присоединения к России Украины – культурной окраины Европы, а затем активизации дипломатических, торговых и иных контактов с Западом при Петре I намечается перемена, связанная с модификацией теологических представлений как базовых начал древнерусского менталитета, и в том числе решения проблемы человека. На волне увлеченности европейским стилем барокко и его рационализированными антропологическими концепциями происходит смещение акцентов с «души» на «разум» в смысловом поле традиционного антропологического идеала. Разум, позиционируемый в трудах представителей «киевской учености» (Симеон Полоцкий, Карион Истомина и др.) как господин и повелитель «души» и «тела», «разрывает» свои прежние прочные связи с «душой» и, покидая ее, размещается в голове «между лбом и затылком в мождяных хлевинах», то есть в извилинах мозга<sup>141</sup>. Трудно переоценить историческое значение данного утверждения, положившего, судя по всему, начало пусть еще условной и ограниченной, но уже осознанной материализации антропологической проблематики.

В этот же период на фоне отмены некоторых табу происходит и общая реабилитация телесного начала, корректирующая радикальные представления о «греховной плоти» («хотение кормли и пития», «жажда от проходна естества», «похотное совокупление» естественны – «без тех человек не может быти жив»<sup>142</sup>) и легитимизирующая право на внешнюю красоту с напоминанием, правда, о моральной ответственности за нее<sup>143</sup>. Чутко реагирует на указанную перемену переживающая «обмирщение» русская иконопись, на первый план в которой выходит принцип «живоподобия», т. е. изображение Христа, святых и угодников в соответствии с анатомо-физиологическими данными.<sup>144</sup> Кроме того, фиксируется

<sup>141</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 339.

<sup>142</sup> Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественнаучные представления Древней Руси / Отв. ред. В.А. Симонов. М.: Наука, 1988. С. 226.

<sup>143</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 344–345.

<sup>144</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 345–357

возникновение еретических и даже атеистических воззрений, доходящих до отрицания существования бессмертной души. Подавляющее большинство авторов, впрочем, последовательно придерживается границ единого для всех религиозного дискурса, выступая за гармонизацию «внешнего» и «внутреннего» в понимании вопросов антропологии. Разум превозносится ими в духе теологического рационализма как еще один способ богопознания.

Именно в XVII в. античное наследие впервые приобретает в России статус заслуживающего внимания и уважения мирового духовного и научного достояния. По личному указанию патриарха Никона изображениями античных философов украшается Преображенский собор Новоспасского монастыря. Таким образом, наука, не изменив своего подчиненного положения по отношению к религии, приобрела некоторую автономию, обусловившую дальнейший рост критической дистанции к процессам и явлениям нематериального характера.

Возобновилась и дискуссия о самовласти. Идея о потенциальной греховности свободы вновь уступает место признанию свободы главным отличительным признаком богосотворенности человека – «аще убо мы не были самовластни... тогда убо были бы есмы аки камень или железо, или инаю какою вещью движимою и могл бы кто иной нами владеть, а не мы сами собою».<sup>145</sup> В дальнейшем понятие самовластия расширяет свое содержание за счет социальной его трактовки как права человека на свободу от рабства. Рефреном в публицистике Смутного времени звучал сопровождающий опыт утверждения выборной монархии призыв о возвращении к демократическим традициям управления государством, который прагматизируя отношение к самодержцам, реабилитировал идею человека как субъекта политической деятельности независимо от его социального положения<sup>146</sup>. Интересно, что часть представителей образованного класса переходит даже на анархистские позиции, отрицая давление власти как таковой над свободным человеком<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 358.

<sup>146</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 334.

<sup>147</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 359-360.

Культура «Разума» формировалась как культура личностного типа, раскрывающая свою сущность в ориентации на многоаспектное изучение человеческой индивидуальности не только в философии, но и в литературе (жанры – драма, поэзия, мемуары) и живописи («живоподобная икона» соседствует теперь с реалистическим светским изображением – «парсуной», а затем и с портретом).

Большую роль в развитии индивидуалистических идей играло в XVII – начале XVIII в. тесное взаимодействие с интеллектуальными средами западных стран – от Речи Посполитой до Англии и Франции, пестовавшими принципы уважения автономии личности и прав человека: «...ни в чем друг друга не зазирают и ни от кого ни в чем никакого страха никто не имеет, всякой делает по своей воле, все что хочет...» «Принц и вельможи ни малой причины до народа не имеют, и в народныя дела не вмешиваются, и от того никакую тесноту собою никому чинить не могут»<sup>148</sup>. Показательно изменение характера переводной литературы с религиозной на гражданскую. Достаточно отметить публикацию работы С. Пуфендорфа «О должности человека и гражданина по закону естественному» (1724). Таким образом, посредством знакомства с политической культурой Запада Россия открывает для себя теорию естественного права человека на свободу, осознанного как дарованного Богом изначально всем людям без исключения («Понеже человек по естеству в защищении и охранении себя имеет свободу...»<sup>149</sup>, в результате чего понятие личности вновь становится для образованного класса актуальной семантической категорией, нуждающейся в серьезном теоретическом осмыслении.

Однако на государственном уровне проблема соотношения личности и общества по-прежнему решалась по авторитарной схеме («...его величество... никому на свете о своих делах ответу дать не должен...»)<sup>150</sup>. Теория общественного договора в изложениях Т. Гоббса, Дж. Локка и Х. Вольфа была так переосмыслена Феофаном Прокоповичем в работе «Правда воли монаршей» (1722): правителю

<sup>148</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 360.

<sup>149</sup> Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 360-361.

<sup>150</sup> Цит. по: Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики: Исследование политической культуры. С. 77.



монополярная власть необходима для обеспечения прав граждан, и поэтому абсолютизм является сугубо рациональной формой государственного управления<sup>151</sup>.

Открытие человека как гносеологического субъекта, субъекта интеллектуального и духовного саморазвития, субъекта социального и правового действия были чрезвычайно важными достижениями эпохи «Разума» в России. Однако, развиваясь как культура личностного типа, новая культура не смогла завоевать доминирующее положение и вытеснить утвердившуюся ранее культуру внеличностного типа, вступив с ней в противостояние.

Таким образом, решение проблемы человека в русской культуре XII–XVII вв. осуществлялось в соответствии с христианской антропологической парадигмой, императивно определявшей в первые века после крещения Руси трактовку таких проблем, как природа человека, соотношение души и тела, свобода воли, соотношение личности и общества, способ организации политической власти. Однако в дальнейшем под влиянием политических и социокультурных факторов (монголо-татарское иго, контакты с Западом) часть антропологических идей была отчуждена, превратившись в самостоятельный концепт, альтернативный доминирующему дискурсу и несущий в себе потенцию к полярному развитию. Следовательно, справедливой будет констатация процесса образования в рамках базовой христианской антропологической парадигмы в указанный период предформулировок религиозно-философской и научно-философской антропологических парадигм.

---

<sup>151</sup> Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики: Исследование политической культуры. С. 79-81.

## **1.2. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX вв.: особенности становления, характерные черты и основные положения**

Конец XVIII – первая треть XIX в. – один из самых важных и поворотных периодов в развитии отечественной философии. Именно в это время происходит формирование религиозно-философской антропологической парадигмы как базовой модели интеллектуального поиска, объединившей подавляющее большинство мыслителей на принципах творческого развития христианской антропологии.

В основе данного процесса лежала реакция образованных слоев российского общества на секуляризационные реформы, повлекшие за собой подчинение церкви государству и кризис духовной жизни, разворачивающиеся на фоне стремительного распространения в Российской империи материалистических и атеистических идей европейского Просвещения. Русское национальное сознание так или иначе сопротивлялось ревизии традиционной системы ценностей и не было готово к кардинальной перемене устоявшейся точки зрения на соотношение Бога, мира и человека. Однако оно не имело уже прежней опоры в виде удовлетворявшего всем потребностям духовного развития страны православного богословия. Синодальная церковь выражала стремление государства на сведение всех дискуссий к принципу неукоснительного исполнения догматов с целью закрепощения и подавления личности.

Всё это заставляло образованные слои российского общества искать выхода своих религиозных умонастроений в новых формах, в создании «светского богословия», с опорой на новые идейные источники. Жажда дальнейшего развития мистических импульсов отечественной культуры вопреки препятствовавшим этому догматическим рамкам и обусловила сам феномен русской религиозной философии<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Гура В.А. Проблема отношения русской религиозной философии к православию. С. 236.

К источникам формирования религиозно-философской антропологической парадигмы следует отнести несколько знаковых направлений философско-антропологической мысли: православную патристику, средневековую мистику, философию немецкого романтизма (шеллигианство) и классическую немецкую философию. Рассмотрим каждое из указанных направлений, конкретизируя содержание их антропологических концептов.

Первый концепт. В конце XVIII в. трактовки проблем сотворения человека, соотношения духа, души и тела, добра и зла, свободы воли продолжали рассматриваться ортодоксально в «аскетическом богословии», яркими представителями которого были Паисий Величковский и Тихон Задонский.

Будучи проводниками принципов благочестия и аскетизма, они пытались актуализировать традицию религиозно-мистического мировоззрения, обратившись к современникам с вопросом «кто ты и к какому концу идешь?»<sup>153</sup>. Отрицая болезни века – «бытовое исповедничество», рационализированную схоластику и материалистические теории, православные богословы обращались к классическому антропологическому идеалу христианства. Таковым был для них человек, стремящийся «отречься от мира», дабы сохранить нравственную чистоту и предаться медитативной исихастской практике для созерцания Бога<sup>154</sup>. Особое внимание они уделяли конкретным правилам и формам духовного преображения личности, являвшихся по сути руководством по обретению благодати и жизни вечной, по традиции признавая интересы «Тела» противоположными интересам «Души». В.Н. Белов оценивает эту инициативу как «сдвиг и толчок возвратно-обновляющего свойства»<sup>155</sup>. Однако для разработки религиозной антропологии на основе святоотеческого наследия на качественно новом уровне «аскетам» XVIII в. не доставало терминологического аппарата.

---

<sup>153</sup> Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т. Издание пятое. М.: Синодальная типография, 1889. Репринт 1994. В 2 кн. М.: Изд. Свято-Успенского Печерского монастыря, 1994 Кн. 2 С. 59.

<sup>154</sup> Преподобный Паисий Величковский, Святитель Игнатий Брянчанинов. О молитве Иисусовой. М.: Лествица, 2005. С. 32.

<sup>155</sup> Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011. С. 53.

Второй концепт. На рубеже XVIII – XIX вв. в России происходит углубление взглядов на человека через поэтико-философскую призму немецкого романтизма. Критикуя одностороннее превознесение разума и логики, романтики Йенского кружка Ф. и А. Шлегели, Новалис (Ф. фон Харденберг), В.Г. Ваккенродер, Л. Тик, Ф.В.Й. Шеллинг делали акцент на эмоциях, воображении и мистике, представляя человека как эмоционально-чувствующее, а не рассудочное существо. Смысловой акцент немецкие романтики, и особенно Шеллинг, делали на рассмотрении вопроса о божественности природы, персонифицированной в образе «мировой души», неотъемлемой частью которой является человек, находящийся с ней в мистериальной связи (природа есть бессознательных дух, дух есть осознавшая себя природа). Человек в их понимании состоит в особых отношениях с реальностью, являясь ее творцом в пространстве воображения, где «сон – как мир, а мир – как сон», и так приближается к Богу. Свобода трактовалась романтиками как воплощение богосотворенной сущности человека, а решение социальных проблем они искали в сфере внутренней гармонии личности, а не преобразования общественных отношений, являющихся для них априори вторичными по отношению к активному творческому сознанию<sup>156</sup>.

Таким образом, через посредничество немецкого романтизма с его интересом к внутреннему миру человека, стремлением к прекрасному и вниманием к духовной жизни в русскую мысль входит мощный индивидуалистический концепт, не сопровождаемый пафосом социального разрушения. Осознав «сколь велико расстояние между истинною, небесной философией и философией Вольтеров и Гельвециев»<sup>157</sup>, русские поклонники шеллигианства выступили проповедниками концепции богосотворенной сущности человека, обозначив тем самым возвращение образованного класса к идеализму<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Липич Т.И. Философская антропология русских романтиков // Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы: материалы Всерос. науч. конф. (г. Белгород, 4-7 окт. 2006 г.): 2 ч. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. Ч. 1. С. 115-118.

<sup>157</sup> Мнемозина: собрание сочинений в стихах и прозе, издаваемая кн. В. Одоевским и В. Кюхельбекером: 4 ч. М.: Типография Императорского Московского Театра, 1825 Ч. 4. С. 163.

<sup>158</sup> Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 15-16.

Третий концепт. В XVIII – начале XIX в. с претензией на создание новой религиозной антропологии выступили члены тайных масонских обществ (И.П. Елагин, Н.И. Новиков, И. Шварц, И.В. Лопухин и др.), опиравшиеся на труды европейских мистиков, спиритов и теософов. Они откровенно признали «объективность» утраты официальным богословием «живого дара» богопознания и провозгласили свободу самостоятельного соединения с Абсолютом посредством внутреннего мистического знания, вмещаемого сердцем как эмпирическим пределом трансцендентального. Фактически в этот период русская духовная культура помимо влияния европейского мистицизма католического и протестантского генезиса оказалась также открытой воздействию нехристианских идей из магии, алхимии, каббалы, индийской и гностической философии.

Антропологические взгляды масонов зиждились на доведенном до крайности понимании человека как «Микробога», наделенного потенцией развития до уровня «Великого Архитектора Вселенной»<sup>159</sup>, где происходит его фактическое превращение во «второго бога». Механизмом этого преобразования масоны считали дарованную людям свободу воли в том случае, если они делают выбор в пользу нравственного самосовершенствования. С этим было связано и самоназвание масонов – «вольные каменщики»: «...в его (человека. – Авт.) воле ... строить себе... дом ... развалинами которого... он погребен будет ... или созидать ... Соломонов Храм», чтобы «восходить из порядка в порядок до бесконечности»<sup>160</sup>. Если следовать этой логике, Бог должен был на определенном этапе утратить свое значение. Неслучайно духовный авторитет масонов, мистик Я. Беме рассуждал о Боге как о «неабсолютном Абсолюте» (определение Й. Пиорчинского), безсущностном Бытии, обретающим атрибуты только в отношении к некоему внебожественному существу.

---

<sup>159</sup> Николаева Т.А. Проблема человека в философском наследии русского масонства XVIII – начала XIX в.: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Мурманск, 2011. С. 16.

<sup>160</sup> Халтурин Ю.Л. Философия русских масонов конца XVIII – начала XIX века: критическая реконструкция. С. 186.

Конкретно идея становления «второго бога» прояснялась масонами через образы «Ветхого Адама» и сменяющего его «Нового Адама», которым был «Сын Божий», Христос, являющийся примером принципиально достижимого для мистика нового антропологического типа – «Богочеловеческого». Такой «Микрохристос», заключающий в себе безграничную мощь, должен был стать творцом мироздания. Некоторые мистические трактаты прямо предлагали для этого магию. Однако в большинстве случаев масоны останавливались на тезисе этической революции, способной, по их мнению, привести человечество к всеобщему Царству Божьему на земле<sup>161</sup>.

Четвертый концепт. Серьезное значение для русской религиозной философии имело влияние немецкой классической философии, творцы которой (И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, И.Г. Фихте) не могли составить конкуренцию Шеллингу, но были по достоинству оценены как сторонники введения нового дискурса, провозглашавшего необходимость слияния религии и философии<sup>162</sup>.

Русские мыслители выполняли творческую переработку построений концепций своих немецких коллег, не обязательно принимая в полном объеме их философские и философско-антропологические сюжеты. Они использовали их для собственных исследовательских целей, в том числе как образец противоречивого или негативного теоретического поиска.

Так, философия И. Канта, несомненно, привлекала ориентацией на человека как разумное и духовное существо, в нравственном самоопределении которого реализуется человечность как таковая. Однако в рассуждениях И. Канта о человеке как об ограниченном субъекте познания быстро была обнаружена скрытая угроза к переходу от идеализма к материализму и атеизму (если разум слаб, то нельзя доказать бытие Бога). Соответственно ставилась задача и «дальше развить и вместе с тем преодолеть мысль Канта»<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Николаева Т.А. Проблема человека в философском наследии русского масонства XVIII – начала XIX в. С. 9-10.

<sup>162</sup> Мочалов Е.В. Проблема человека в немецкой философии и русской философии всеединства // Вестн. Чуваш. ун-та. 2009 № 4. С. 163-169.

<sup>163</sup> Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). С. 100.

Г.В.Ф. Гегель, оказавший большое влияние на развитие русской мысли в целом, представлял интерес как апологет христианской идеи о метафизической ценности и соразмерности человека Абсолюту как высшей стадии Его самосознания<sup>164</sup>. Однако это не мешало христианским интеллектуалам России критиковать Г.Ф.В. Гегеля за сведение человека к «функции» Бога и фактической неразличимости его в абстрактно-логическом «универсальном духе».

По сравнению с И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем другие немецкие философы стояли в представлении отечественных мыслителей на порядок ниже. Если философские взгляды И.Г. Фихте были идентифицированы как недостаточная религиозно-философская рефлексия с уклоном в апологию «человеческого Я», то немецкая материалистическая философия, представленная работами Л. Фейербаха и К. Маркса, принципиально отвергалась как ущербная попытка раскрыть сущность человека через сведение ее к биологической или социальной основе при отрицании существования в ней трансцендентального начала. Однако работа с терминологическим и методологическим аппаратом немецкой классической философии существенно подняла русскую философию до принятых в Европе критериев научности. И именно в этом смысле переоценить ее роль весьма трудно.

Таким образом, соединение вышеуказанных направлений мысли обусловило специфику и характер формирования религиозно-философской антропологической парадигмы в России, выразившихся в решении проблемы человека в согласии с христианской традицией, но вне рамок официального учения Церкви. Не согласимся в этой связи с выводом В.Э. Фурсовой о том, что антропологические изыскания русских религиозных философов органично исходили из святоотеческой антропологии<sup>165</sup>. Права Н.К. Бонецкая: «"христианская теософия"... есть нечто совсем иное, чем богословие Вселенских соборов»<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // Философия и общество. 2005 № 1 (38). С. 143.

<sup>165</sup> Фурсова В.Э. Идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2016. С. 22.

<sup>166</sup> Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека. С. 86.

Основоположниками религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии, можно считать Г.С. Сковороду, славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, а также В.С. Соловьева и его последователей.

Г.С. Сковорода заложил структурную схему исследования проблемы человека, первым использовав для ее решения своеобразный сплав идей христианской антропологии и её мистических интерпретаций. Г.С. Сковороде принадлежит заслуга переоткрытия человека как цельного метафизического существа и обозначения всего комплекса связанных с этим антропологических сюжетов. Человек рассматривался Г.С. Сковородой как дух, локализованный в сердце, развитие которого является его смыслом жизни, все остальное поверхностно<sup>167</sup>. При этом Г.С. Сковорода не был спиритуалистом и подчеркивал необходимость достижения человеком на пути к счастью небесному и счастья земного, которым он называл раскрытие и реализацию им своих дарований.

В дальнейшем «инициатива» Г.С. Сковороды была подхвачена и разработана на более высоком уровне рефлексии А.С. Хомяковым, Ю.В. Самариним, К.С. Аксаковым, И.В. Киреевским, кооптировавшими из сферы богословия в сферу философии часть максим православной антропологии, и в первую очередь идею соборности. Понимая под «соборностью» особую духовную близость людей во Христе, они идентифицировали человека как целостную, нравственную, гармонически развитую «соборную личность» и подвели новую базу под решение проблем человеческой природы, свободы, соотношения личности и общества<sup>168</sup>.

Идея соборности была затем заимствована В.С. Соловьевым и его последователями в теорию всеединства как имманентного органического единства универсума, став методологическим основанием религиозно-философской антропологической парадигмы. В результате представления о нерасторжимом

---

<sup>167</sup> Лебеденко А.А. Философия сердца Григория Сковороды: концепция цельности человека и мира // Труды объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009 Т. 2 С. 240–249.

<sup>168</sup> Борзова Е.П., Мачкарина О.Д., Дудник С.И., Полатайко С.В. Личность и общество: проблемы взаимодействия в философском наследии славянофилов (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский) // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2012 Т. 15. № 3. С. 639-644.



онтологическом единстве бытия выразились в чаяниях формирования наряду с «целостным знанием» – синтезом веры и науки и «целостным обществом» – синергией индивидуального и общего, также и «целостного человека» – синтеза тварного и божественного<sup>169</sup>.

Проанализируем основные идеи и положения рассматриваемой парадигмы.

Первое положение. Русские религиозные философы, выступавшие последовательными апологетами принципа всеединства (целостности), осуществили переоткрытие человека как изначально целостного разумного, свободного и бессмертного Богочеловеческого существа («ветхого Адама»), утратившего свою целостность в результате наследственного грехопадения, но наделенного актуальной потенцией к воссозданию своей изначально метафизической природы («нового Адама»). В контексте изучения вопроса о происхождении человека большинство из них склонились к имплицитному изображению его в качестве «второго бога», в большей или меньшей степени соразмерного Абсолюту.

Русские религиозные философы восприняли христианскую антропологию, учение о божественном происхождении и богоподобии человека в мистической трактовке. Если ранее отечественная антропологическая традиция закрепляла понимание человека как активного и творческого создания Божия, трансцендентно отделенного от Творца, то религиозные мыслители сделали радикальный шаг вперед в «уточнении» догматики, полагая что из христологического догмата еще не была эксплицирована истина о человеке как «втором Абсолюте». Они искренне полагали, что проблема человека может быть правильно поставлена и решена только в контексте максимы о «Богочеловечестве», разработанной В.С. Соловьевым<sup>170</sup>. Н.К. Бонецкая пишет: «Да, “Богочеловек” – понятие святоотеческое: это именование Иисуса Христа, соединившего в Себе Божественную и человеческую природы (постановление Халкидонского, IV Вселенского собора). Однако “Богочеловечество” – это уже нововведение

---

<sup>169</sup> Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии.

<sup>170</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве.

Соловьева. ... ..в Божественные недра ...он (В.С. Соловьев. – О.У.) вводит и человека как такового». Это было «смещение ценностного акцента, стоящее за модификацией единого словесного корня», «установка на ... безмерное онтологическое возвышение человека»<sup>171</sup>.

Н.А. Бердяев, продолжая мысль В.С. Соловьева, считал, что Иисус Христос являет собой идеальный антропологический тип будущего, который указывает всем людям путь самоактуализации, напоминая им о «первородстве», утраченном после грехопадения: «Истинная антропология заключена уже в истинной христологии; она может быть основана лишь на откровении о Христе ... Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека»<sup>172</sup>.

Русские религиозные философы не признавали ничтожности и зависимости человека. Идея грехопадения если и не отменялась ими, то компенсировалась и выравнивалась идеей богоподобия. Обобщить гностические по сути рассуждения русских религиозных мыслителей можно так: человек есть часть Божества, которая должна еще проявить себя, но само ее первородство возносит ее на недостижимую высоту. Христос не есть здесь Искупитель, но Тот, Кто дает образец духовной эволюции. Он воплотился для этого, а не ради спасения человеческих душ. Н.К. Бонеецкая констатирует: «...говоря о заданности бессмертия для человека, Соловьев ни разу не упоминает крестной жертвы Спасителя; для стяжания бессмертия нет нужды и в Церкви...»<sup>173</sup>.

Учитывая неоднородность концепций религиозных философов, нельзя сказать, что все они настаивали на антропологических максимах средневековых мистиков и масонов. Но отметим, что даже в трудах мыслителей, не порывавших связей с православием и даже бывших священниками (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков) идея «второго Абсолюта» так или иначе давала о себе знать. Именно уравнивание так или иначе Бога и человека аккумулировало в себе пафос

---

<sup>171</sup> Бонеецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 86, 82.

<sup>172</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 312.

<sup>173</sup> Бонеецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека С. 84.

«обновления веры отцов современными философскими средствами». И лишь немногие, как И.А. Ильин, твердо заявляли о нетождестве Бога и человека<sup>174</sup>.

Наиболее отчетливо идею «второго бога» можно обнаружить в интерпретациях ряда религиозных философов образа Софии Премудрости Божией как трансцендентной силы, позволяющей людям подняться на принципиально новый метафизический уровень, определяемый как подлинное, «Абсолютное человечество»<sup>175</sup>. Если патристика понимала под «Софией» лишь одно из Имен Божиих (имя Иисуса Христа), то В.С. Соловьев верил в Софию как «небесную богиню», которая подобно платоновскому Эросу соединяет «истинной» любовью «двух ограниченных и смертных существ» в «одну абсолютную и бессмертную индивидуальность»<sup>176</sup>, и склонен был мыслить Софию как «сущность» Святой Троицы. Этот же образ преобладает в творчестве символистов и антропософов<sup>177</sup>. П.А. Флоренский утверждал, что София есть тварное космическое существо, соединяющее Бога с миром и человеком, «Великий Корень цело-купной твари /.../ этим корнем /.../ тварь уходит в внутри-Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе Жизнь Вечную»<sup>178</sup>. С.Н. Булгаков склонялся к пониманию Софии как некой «четвертой ипостаси», не входящей в единосущную природу Божества, но тесно с ним связанной<sup>179</sup>. Однако само использование термина «четвертая ипостась» заставляло многих подозревать С.Н. Булгакова в претензии на создание некоего нового «догмата».

Таким образом, в русской религиозной философии обнаруживался очевидный и прямолинейный антропоцентризм: человек, если и не подменял собой Бога, то во всяком случае делал его существование без своего участия в развитии мира неполноценным и бессмысленным: «Бесконечный дух человека претендует

---

<sup>174</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 580.

<sup>175</sup> Усманова Л.Р. Внутренние и внешние источники понимания Вечной Женственности в русской философии // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 8 (83). С. 34-39; Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия.

<sup>176</sup> Соловьев В.С. Смысл любви. С. 517.

<sup>177</sup> Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия.

<sup>178</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодиции. С. 40-49.

<sup>179</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 162-200.

на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он осознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»<sup>180</sup>. Именно постулат о Богочеловечестве детерминировал решение всех остальных антропологических вопросов, включая вопрос о смысле жизни.

Второе положение. Отталкиваясь от принципа целостности, русские религиозные философы преодолели дуализм духа и тела, восстановив патристическое представление об онтологическом единстве природы человека, включающей дух и тело как несуществующие друг без друга начала. Традиционное внимание русской философии к феномену духовности при констатации его приоритета было дополнено исследованиями проблем телесной основы души.

Проблема соотношения души и тела решалась русскими религиозными философами в соответствии с христианской антропологией, но также в достаточно свободном ключе. Русские религиозные философы отрицали онтологический разрыв между душой и телом, рассматривая их как взаимозависимые и даже тождественные начала богосотворенной природы человека. Соотношение «дух-душа-тело» раскрывалось ими как онтологическое единство тела (его материальная составляющая), души (область мыслей и чувств) и духа (бессмертная и богоподобная часть человека)<sup>181</sup>.

Антропологическим идеалом этого периода становится «целостный человек», неповторимое и автономное «Я» которого предполагает гармоничное развитие нравственных и физических качеств. Личность составляют и дух, и душа, и тело. В большинстве работ представителей религиозно-философского направления душа сохраняла первенствующее значение как метафизическое ядро личности, но и тело было реабилитировано, будучи освобожденным от априорной связи с грехом: «Если тело – только „орудие“, если само в себе не имеет никакой цели, то к чему же, спрашивается, потребовалось это негодное орудие

---

<sup>180</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 310.

<sup>181</sup> Фурсова В.Э. Идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века. С. 21-22.

человеческому духу?»<sup>182</sup>. Тело интерпретировалось как основной способ действия в материальном пространстве с целью одухотворения тела посредством целомудрия и самопожертвования, обретения особой «духовной телесности». Кроме того, тело рассматривалось и как форма, предназначенная для существования человека за пределами физического мира после его сущностной трансформации. Е.Н. Трубецкой писал: «Мысль о всеобщем, телесном воскресении заключает в себе полную реабилитацию материи: вещество тут не упраздняется, а одухотворяется, просветляется, становится “телом духовным”...»<sup>183</sup>.

Русские религиозные философы, откликаясь на успехи естествознания XIX в., перешли и к обсуждению вопроса о соотношении души и сознания, но, критикуя рационалистический подход, замыкающий понятие личности на феномене мышления, утверждали, что духовная основа «Я» не исчерпывается феноменом мышления и не сводится к нему<sup>184</sup>. Они резко разводили душу и сознание, усматривая в их синонимизации шаг к «умалению Бога». Тенденция к растворению духовного в психическом была бы шагом навстречу к научному толкованию проблемы духа и плоти, но грозила «исчезновением» души в сугубо материальном феномене и потому была неприемлема. Характерна в этом отношении негативная реакция В.С. Соловьева на мысль Л.М. Лопатина о тождестве души и сознания<sup>185</sup>. Без метафизики, с точки зрения русских религиозных философов, были необъяснимы способность к познанию, нравственность, творческая активность.

Третье положение. Русские религиозные философы восстановили онтологическое понимание свободы как неотъемлемого права человека на выбор между добром и злом, и расширили исследование проблемы постановкой вопроса о субъективном факторе в истории. Являясь микротеосом, человек рассматривался

---

<sup>182</sup> Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901-1903) / Общ. ред. С.М. Половинкин. М.: «Республика», 2005. С. 200.

<sup>183</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 95.

<sup>184</sup> Горбачук Г.Н. Проблема подлинности личности в русской религиозной философии // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2013 № 4. С. 168.

<sup>185</sup> Горбачук Г.Н. Проблема подлинности личности в русской религиозной философии. С. 168.

и как творец истории, для которого не существует непреодолимых условий. Вместе с тем социальные и политические аспекты проблемы свободы остались в их работах неразработанными.

Проблема свободы являлась для религиозной метафизики XIX в. одной из центральных тем. Наследуя решениям христианской доктрины о взаимоотношении свободы и благодати, деятели Ренессанса расширили сферу изучения феномена свободы, включив в нее анализ взаимоотношения свободы и необходимости, который был заимствован ими из немецкой классической философии. Но основным проблемным полем избрали тем не менее онтологическое понимание свободы.

Говоря о свободе в контексте самостоятельного выбора человеком добра или зла на пути духовного развития, они делали акцент на трансцендентной сущности свободы. Именно с помощью свободы человек, согласно их представлениям, обладал возможностью реализовать заложенный в нем божественный потенциал. Сама история рассматривалась ими как единый Богочеловеческий процесс, ведущий к сближению Творца и твари как в рамках земной истории, так и за ее пределами. По мере восхождения к Абсолюту человек должен был стать демиургом универсума, соратником Бога.

Лояльные православному вероучению христианские интеллектуалы подчеркивали внутреннюю амбивалентность свободы, открывающей перед человеком как позитивный, так и негативный сценарий будущего. Так, Ф.М. Достоевский исходил из онтологического понимания свободы, без которой человек не может иметь ни качества личности, ни достоинства, ни смысла существования, но выбор человека между добром и злом считал вечной экзистенциальной драмой<sup>186</sup>. В этой схеме преобладало отрицательное отношение к свободе как свойству личности, нуждающейся в подавлении через добровольное подчинение Божественным законам.

Влекомые мистическими «озарениями», адепты «нового религиозного сознания» абсолютизировали свободу человека, допуская идею о неподвластности

---

<sup>186</sup> Запека О.А. Идея свободы в этических построениях Ф.М. Достоевского // Вестник славянских культур. 2009 № 3 С. 14-20.

свободы Богу. Так, Н.А. Бердяев прямо писал о зависимости Бога от «Ungrund» (понятие Я. Беме) – добытийной свободы как основы всего сущего, не исключая и Святую Троицу. Свобода таким образом идентифицируется не как право, а как обязанность человека, возложенная на него мирозданием. Человек здесь изображался в очередной раз в роли «второго Абсолюта», для которого история, и прежде всего ее «метаисторический эон», хотя и в меньшей степени, чем для Бога, была полем приложения его замыслов и усилий. Именно на идее абсолютизации свободы зиждилась разработанная Н.А. Бердяевым философия творчества. Применительно к истории эта абсолютизация свободы неизбежно порождала крен в сторону метафизического волюнтаризма, отдававшего весь мир во всех его измерениях в фактическое распоряжение «второго Абсолюта».

Вопросы социального и политического переустройства, включая вопросы о государстве и праве, были для русских религиозных философов вторичными<sup>187</sup>. Дискуссия о борьбе за демократические права заменялась ими дискуссией об обретении внутренней духовной свободы личности, без которой любое социальное и политическое переустройство обречено на низкую результативность: «в условиях исторической жизни ...гармонии ... быть не может»<sup>188</sup>. Проект радикальной смены государственной системы подавался как бессмысленный, поскольку веками желаемое родом человеческим счастье возможно только в эсхатологической перспективе: «...единственное царство, которое может удался, есть царство Божье...»<sup>189</sup>.

Четвертое положение. Решение проблемы смысла жизни, рассматриваемой в работах русских философов-метафизиков, определялось пониманием метафизической природы человека, и было ориентировано всецело на духовное

---

<sup>187</sup> Осветимская И.И. Представления о ценности государства в русской философии XIX–XX веков // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 14: «Право». 2010 № 3. С. 15–25.

<sup>188</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале / Сост., подготовка текста, вступ. ст. А. В.Соболева. М.: Изд-во «Пресса», 1991. С. 201.

<sup>189</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 271.

развитие с целью обожения и продолжения существования в Царстве Божьем. Тем не менее интерес к вопросам души и духовности, внутреннему миру человека заложил основы для дальнейшего анализа данной проблемы в русской философии.

Ключевой антропологической проблемой, проработанной русскими религиозными философами, была проблема смысла и цели жизни. Будучи уверенными в том, что человек изначально является разумным и свободным существом, обреченным на поиск конкретных и убедительных причин своего земного существования, русские религиозные философы критиковали попытки материалистов предлагать в качестве таковых различные эмпирические стимулы: «...жизнь как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица»<sup>190</sup>. Всё, связанное с нерелигиозными ценностями, отрицалось ими в силу временности и неспособности решить экзистенциальные вопросы, основным из которых они считали преодоление страха смерти<sup>191</sup>.

Только в сфере религии, по их общему мнению, смысл жизни получает единственно цельную и исчерпывающую трактовку: человек, являясь образом и подобием Божиим, должен ориентироваться на абсолютные нравственные ценности, заповеданные Священным Писанием. Возводя источник нравственности к Богу, они считали мнимой проблему поиска ориентиров для становления человека в качестве человека как такового, и отвергали все материалистические суждения об социально-исторических причинах появления этических норм.

Стяжав на земле «небесные сокровища», человек должен достичь постепенного «обожения», продолжающего в трансцендентной реальности. Следовательно, жизнь каждого человека встраивалась ими в христианскую схему истории как необходимое звено в цепи событий от Сотворения мира до Апокалипсиса и получала онтологическое оправдание. Дальнейшие нюансы понимания смысла жизни зависели от представлений мыслителей-метафизиков о

---

<sup>190</sup> Франк С. Л. Смысл жизни. С. 207.

<sup>191</sup> Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1991 С. 157-197.



характере «обожения» в диапазоне от «участия в божественной славе и жизни» до слияния с Богом.

При этом русские религиозные философы, ратовавшие за преодоление дуализма души и тела, не были противниками земных благ и ценностей вообще и не выделяли молитвенный и аскетический подвиг как что-то исключительно необходимое для «обожения». Так, Е.Н. Трубецкой писал о существовании двух линий – горизонтальной (земной) и вертикальной (небесной), продуцирующих соответственно натуралистические и мистические концепции смысла жизни. Ни одна из них, взятая изолированно от другой, не способна удовлетворить всем запросам человека, поэтому только в их пересечении обретается целостность и полнота бытия<sup>192</sup>. В.В. Розанов также отдельно останавливался на проблеме семьи и брака, особое значение которых в осмысленности жизни было связано с его «метафизикой пола»<sup>193</sup>.

Тем не менее русскими религиозными философами не была конкретизирована идея социальной самореализации личности, встречающаяся у Г.С. Сковороды. Многочисленные высказывания о том, что в земной жизни человек должен самоопределиться «перед лицом Абсолютного», «отгадать Божию идею о себе», были общими и абстрактными, что сказалось в дальнейшем на уязвимости их концепции смысла жизни как излишне мистицизированной.

Основное значение работ русских религиозных философов состояло в том, что они наполнили содержание вопроса о смысле жизни при всем их недостаточном интересе к социальным аспектам постановкой таких актуальных проблем, как тождество личности и духовности, развитие ценностно-смысловой сферы, значение индивидуальности и неповторимости внутреннего мира человека.

Пятое положение. Проблема личности и общества решалась русскими религиозными философами на основе теоретической модели интерперсонализма – единства во множестве, позволяющего обеспечить баланс интересов при

---

<sup>192</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни.

<sup>193</sup> Петракова И.Н. Проблема пола в философии В.В. Розанова. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Тула, 2008. 145 с.

отрицании крайностей в виде индивидуализма и коллективизма. Однако они не смогли предложить мер по практической реализации данной модели, оставшись в границах метафизики. Воспроизведение же в их работах тезисов о царе было апологией авторитарной власти.

В русской религиозной философии личность провозглашалась абсолютной ценностью. В.С. Соловьев писал: «...каждый отдельный человек имеет безусловное Божественное значение»<sup>194</sup>. Однако и индивидуалистический и коллективистский подходы к пониманию личности обществе рассматривались как крайности. Индивидуализм критиковался за отрицание одним человеком онтологических прав других людей и заложенный в нем заряд богоборчества и антрополатрии. Коллективизм рассматривался как попытка уничтожения ценности и поглощения личности со стороны какой-либо группы. Отсюда проистекало устойчивое отторжение русской религиозно-философской мыслью теории социалистов об обретении «общего блага» через социальную борьбу<sup>195</sup>.

Проблема соотношения личности и общества решалась русскими религиозными философами через обоснование интерперсонализма, в качестве идеала которого была взята Троица – нераздельное и неслиянное единосущие трех самостоятельных Божественных Лиц<sup>196</sup>. По аналогии с тринитарным концептом гармоничные отношения в обществе должны были строиться по линии субъект-субъектного взаимодействия с признанием за каждым человеком онтологического равенства, реализуемого в предельно сложной социальной полифонии. По мнению В.С. Соловьева, «положительным» всеединством может быть лишь то всеединство, в котором «единое существует не за счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех ... истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия», оно «по самому понятию своему, требует полного равноправия...

---

<sup>194</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 20.

<sup>195</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 399.

<sup>196</sup> Регула М. Цвален. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова. С. 151-159.

целым и частями...»<sup>197</sup>. Гарантией всеединства должно было быть религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего брата, «относиться к нему, как к самому себе», христианская любовь.

Таким образом, именно общность как основа формирования подлинной Богочеловечности подавалась как безусловный аксиологический приоритет (характерен термин Л.П. Карсавина «симфоническая личность»), что послужило поводом для идентификации русской метафизики как совокупности антииндивидуалистических учений: «Она говорит от имени “мы”, но не от имени “я”»<sup>198</sup>. Но данный упрек не справедлив. Большинство русских религиозных философов делали акцент на коллективности с обязательным указанием на необходимость ее структурной развитости. Можно найти в их работах и воспевание индивидуальности как «самой ... дорогой для нас тайны человеческой природы», в которой, по В.В. Зеньковскому, сходятся воедино все надежды человечества<sup>199</sup>.

Интересно, что именно «коллективистское» понимание личности приблизило русских религиозных философов к анализу социальной сущности человека. Так, С.Л. Франк писал, что общество «единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть ... абстракция»<sup>200</sup>.

Действительная слабость исповедуемого русскими религиозными мыслителями интерперсонализма проявилась в оторванности теоретических суждений от практических вопросов государственного устройства. Онтологическое равенство личностей было либо размыто в проповеди всеобщей любви как условия «положительного всеединства», либо вынесено за пределы эмпирической истории в «метаисторический эон». Кроме того, некоторые мыслители отвергали политическую модель демократии, защищая

---

<sup>197</sup> Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Соч.: 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыга; примеч. Л.С. Кравца и др. М.: «Мысль», 1988. С. 522.

<sup>198</sup> Гусейнов А.А. Гуманистический контекст философии российских шестидесятников. С. 13,14.

<sup>199</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Школа-пресс, 1996. С. 226.

<sup>200</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 53.

автократическое представление о воле правителя как воле Бога в духе XVI в.<sup>201</sup>. Следовательно, концепция интерперсонализма либо носила утопический характер, либо извращалась, и в любом случае на практике была бессильной в решении социальных диспропорций общества.

Основываясь на вышеизложенном, можно сделать следующий вывод. В XIX – начале XX в. в русской философии, рассматривающей феномен человека как базовую проблему научного поиска, была сформирована религиозно-философская антропологическая парадигма. Опираясь на синтез христианской антропологии и европейской христианской мистики Средних веков и Нового времени, мыслители-метафизики этого периода придерживались общей схемы исследования философско-антропологической проблематики, закреплявшей религиозно-мистическое понимание человека, что, разумеется, не отменяло внутреннюю противоречивость и разнородность их авторских концепций. В рамках данной парадигмы получили развитие свойственные русской мысли проблемы духовной сферы человека, но проблемы социально-политического и естественнонаучного характера при определенных начатках в этой области анализа не были исследованы.

### **1.3. Философско-научная антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX вв.: специфика формирования, основные положения, эволюция**

Период конца XVIII – середины XIX в. в истории русской мысли был отмечен распространением гуманистических и материалистических идей европейского Просвещения, совпавших с падением авторитета церкви и самодержавия. Интерес к трансцендентным проблемам бытия переключился на реальный мир, законы

---

<sup>201</sup> Ильин И.А. О монархии и республике // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 415-576; Андрюшков А.А. Политическая антропология П.А. Флоренского: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук: 23.00.01. М., 2013. 26 с.

которого, как утверждалось, познаваемы разумом и могут быть преобразованы. Природа «крепко держится своих законов и всюду одинакова... даже ... малейшее не должно причислять к чудесам» (М.В. Ломоносов)<sup>202</sup>. Успехи естествознания Нового времени заставляли отказываться от религиозной гипотезы. Бог либо отодвигался на задний план как «перводвигатель», не вмешивающийся после создания мира в ход истории (деизм), либо объявлялся несуществующим (атеизм).

Данная переориентация обуславливала взгляд на человека как активного и единственного субъекта жизни, призванного переформатировать мир, сделать его подлинно человеческим: «Человек... есть нечто возвышенное и достойное», «средоточие всех вещей», «Угнетать рабством себе подобных незаконно»<sup>203</sup>.

Перед отечественными интеллектуалами-«западниками» человек представал как сугубо природное – биологическое существо. Отрицание души постепенно становилось все более уверенным. В работе Д.С. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) обосновывалась связь психической деятельности человека с материальным субстратом<sup>204</sup>. В некоторых случаях человек идентифицировался и социальное существо, определяемое тем типом общества, в котором он сформировался.

Таким образом, в России конца XVIII в. началось формирование научно-философской парадигмы исследования проблем антропологии. Среди ее источников можно назвать русское вольтерьянство, естественнонаучный (физиологический) материализм, немецкую классическую философию, английскую политическую экономию, французский и английский утопический социализм, философию марксизма.

Рассмотрим каждое из указанных направлений.

Первый концепт. Фундаментом развития материалистической концепции послужили работы деятелей европейского Просвещения (Т. Гоббс, Дж. Локк, Вольтер, Дидро, Монтескье, П. Гольбах, К.А. Гельвеций, Ж.Ж. Руссо, Г.Б. Мабли

---

<sup>202</sup> Русская мысль в век Просвещения. М.: Наука, 1991. С. 131.

<sup>203</sup> Русская мысль в век Просвещения. С. 227, 210.

<sup>204</sup> Русская мысль в век Просвещения. С. 233, 240

и др.), способствовавшие возникновению феномена «русского вольтерьянства» – скептического отношения к религиозным и социальным авторитетам. Восприятие идей Просвещения не было в России чем-то единым, но радикально настроенные мыслители довели скепсис «вольтерьянства» до призыва к низвержению существующего миропорядка в лице его «небесной» и «земной» иерархий. Первым представителем этой революционно-демократической линии был А.Н. Радищев<sup>205</sup>, поставивший в центр своих исследований проблему человека в ее «натуралистической» трактовке: «...рассмотрим самих себя... что мы есть ... что мы будем или быть можем...»<sup>206</sup>.

А.Н. Радищев интерпретировал человека как природное существо, сходное по биологическому строению с животными, но превосходящее их прямохождением, разумом, речью, способностью к трудовой деятельности через развитие руки. Кроме того, человек также наделен стремлением к «общественному жительству» и нравственным чувством. А.Н. Радищев выдерживал нерелигиозный подход к решению антропологических проблем, но последнего шага в обосновании научной картины мира как материалистической и атеистической не сделал. Рассуждая о душе, он приводил аргументы как «за», так и «против» ее существования. Вероятно, в вопросах религии А.Н. Радищев предпочитал быть агностиком, не использующим концепцию Бога, но и не отрицающим ее прямо<sup>207</sup>.

Будучи убежденным сторонником естественных прав человека, А.Н. Радищев считал неограниченную монархию состоянием «противоестественным» и подлежащим уничтожению. Достойную систему общественных отношений должна была, по его мнению, обеспечить республиканская форма правления, при которой власть находится у народа и его законных представителей, хотя он окончательно не отказывался от веры в просвещенного монарха.

---

<sup>205</sup> Сиволап И.И. Радищев и Вольтер // Французский ежегодник. 1978: статьи и материалы по истории Франции. М.: Наука. 1980. С.47-61.

<sup>206</sup> Русская мысль в век Просвещения. С. 249.

<sup>207</sup> Сухов А.Д. А. Н. Радищев – философ-материалист // Философия и общество. 2003. № 1 (30). С. 80-98.

Сходную «серединную» позицию занимал А.И. Галич<sup>208</sup>. Феномен человека анализировался им с учетом специфики идеалистического и материалистического подходов. Признавая в человеке наличие «идеального начала», он тем не менее стремился наполнить метафизические образы естественнонаучным материалом. Он утверждал, что душа не предшествует телу в акте Боготворения, а формируется в результате действия «животворящих сил» природы, образуя неразрывную связь психических явлений и телесных факторов: «Сознание... акт... основывающийся на противоположности между внутренним деятельным началом и между внешним бытием...»<sup>209</sup>. «Мыслящая душа» приобретала у А.И. Галича «вещественные условия» существования.

Отдельно заслуживал внимания сделанный им акцент на роли практики, в которой проявляется человеческая сущность, и утверждение о необходимости для человека реализации своего назначения<sup>210</sup>.

Наследие А.И. Галича оценивают неоднозначно. Одни рассматривают его как «непоследовательного идеалиста», другие – как «несложившегося материалиста». Но сам А.И. Галич осознанно занимался синтезом идеалистической метафизики и естествознания, полагая, что человека как целое может быть адекватно исследован только с помощью целостного знания: «Все... измы, конечно, истинны, потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассматривания мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение»<sup>211</sup>. А.И. Галич может рассматриваться как один из первых сторонников идеи синтеза антропологических парадигм.

Второй концепт. Популярным в XIX в. был естественнонаучный (физиологический) материализм, обобщение новых данных науки, венцом которых

---

<sup>208</sup> Каменский З.А. А.И. Галич. М.: ИФ РАН, 1995. 229 с.

<sup>209</sup> Апенюк (Черкасова) Р.С. Александр Галич и его книга «Картина человека» // Социально-экономические явления и процессы. 2015. № 10. Т. 3. С. 126.

<sup>210</sup> Апенюк (Черкасова) Р.С. Александр Галич и его книга «Картина человека». С. 126.

<sup>211</sup> Стрельченко В.И. От антропологии «Картины...» А.И. Галича к философии человека. С. 12.

была дарвиновская теория эволюции о человеке как высшей форме существования органической материи.

Но первые рефлексии научных открытий страдали упрощениями. Так, Л. Бюхнер и Я. Молешотт, следуя подходу П. Кабаниса, редуцировали мышление к физиологии мозга («Мозг выделяет мысль, так же как печень желчь»), вследствие чего сознание лишалось самостоятельного значения, растворяясь в материальном субстрате. К. Фохт не был согласен с данной трактовкой сознания, считая соотношение мозга и мысли гораздо более сложным, но подчеркивал, что одно не существует без другого. Ф. Энгельс справедливо охарактеризовал данный материализм как «вульгарный». Однако в России их работы сыграли роль в критике метафизических представлений о человеке (труд К. Фохта «Сила и материя» переиздавался до 1905 г. 17 раз).

Не меньший интерес был проявлен русскими философами и к позитивизму. Его основатели О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер объявили науку единственным действительным знанием, ратуя за эмпирическую методологию исследования проблем антропологии. Однако их решения позитивистов также страдали редукционизмом. В частности, они не замечали своеобразия социальных феноменов, предпочитая объяснять отношения в обществе сквозь призму дарвиновской теории эволюции. В России интерес к позитивизму проявили В.В. Лесевич, Н.К. Михайловский, П.Л. Лавров, Е.В. Де Роберти.

Большой вклад в развитие философско-научной парадигмы внесли русские физиологи: И.М. Сеченов, Д.И. Менделеев, И.И. Мечников, К.А. Тимирязев, И.П. Павлов.

Исследуя особенности головного мозга и нервной системы, И.М. Сеченов пришел к выводу, что психическая деятельность человека полностью обуславливается физиологическими процессами: «Человек есть определенная единица в ряду явлений, представляемых нашей планетой, и вся его даже духовная



жизнь... есть явление земное»<sup>212</sup>. При этом И.М. Сеченов подчеркивал, что физиологические и психические явления тождественны друг другу только на низшем уровне<sup>213</sup>. Рассуждения же о противоположности души и тела были для И.М. Сеченова антинаучными, чем и был продиктован его спор с «идеалистом» К.Д. Кавелиным<sup>214</sup>.

Естественнонаучный материализм имел серьезное значение для утверждения новой антропологической парадигмы<sup>215</sup>. Сам термин «физическая антропология» воспринимался уже как антитеза «антропологии метафизической». Однако без соединения с концепцией социальной сущности человека он нес в себе опасность редукционизма. Позитивистская вера в то, что биологические и социальные феномены можно объяснять через сведение их к действию некой базовой причины приведет в конце XIX в. к распространению примитивных интерпретаций человека и его места в мире (физиологический детерминизм, экономический детерминизм, географический детерминизм).

Третий концепт. Заимствованием ряда значимых философско-антропологических идей обернулось для русских материалистов изучение немецкой классической философии, главными ориентирами которой были Г.Ф.В. Гегель и Л.А. Фейербах.

Гегелевская система в процессе ее критического анализа, связанного с переходом от объективного идеализма к материализму, послужила многим в качестве своеобразной реторты формирования научно-философских взглядов. Рецепция творчества Г.Ф.В. Гегеля осуществлялась через неприятие разработанных им абстрактно-логических схем развития универсального мирового

---

<sup>212</sup> Сеченов И.М. Как и кому разрабатывать психологию // Сеченов И.М. Избранные произведения. В 2 т. / Ред. и послесл. Х.С. Коштоянца. М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1. С. 241, 189.

<sup>213</sup> Гладнева Е.В. Формирование философской антропологии в России: «антропологический натурализм» М. И. Сеченова // Профессиональное образование: социально-культурные аспекты: XIV Царскосельские чтения: Материалы международной научной конференции 20-21 апреля 2010 г. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2010. Т.1 С. 67.

<sup>214</sup> Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. С. 20-26.

<sup>215</sup> Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. С. 3-4.

духа под знаком поиска угадываемых за ними реальной истории и реального человека: «...он из явлений жизни сделал тени...»<sup>216</sup>, «...человек призван не в одну логику – а еще в мир социально-исторический...»<sup>217</sup>. Наиболее востребованы были идеи Г.Ф.В. Гегеля о творческой активности человека, свободы как «познанной необходимости», историческом прогрессе: «...для существа разумного... в мироздании нет ничего неподчинимого...»<sup>218</sup>.

Л.А. Фейербаха, который сумел преодолеть недостатки Г.Ф.В. Гегеля, отечественные интеллектуалы превозносили как подлинного «отца новой философии». Л.А. Фейербах рассматривал человека как органический и самый развитый продукт природы, жизнедеятельность которого определяется физиологией. Новацией Л.А. Фейербаха был научный анализ религии, благодаря которому он выявил в ней отчуждение и проекцию человеческих идеалов. Образ «Бога» с этой точки зрения являлся в действительности образом самого человека, взятого в лучших своих качествах<sup>219</sup>. Человек, согласно Л.А. Фейербаху, есть нравственное и сострадательное существо, формирующееся в результате осознания невозможности достичь духовного и физического благополучия без подлинно этического отношения к другому человеку<sup>220</sup>. Решения Л.А. Фейербах сообщали атеизму моральную высоту, которой не было в Просвещении, усиливали антирелигиозную аргументацию.

Но взгляд Л.А. Фейербаха на человека был лишен социального компонента и звучал как эхо вульгарного материализма XVIII в.<sup>221</sup>, что не могло не сказаться на предпочтениях его приверженцев. Так, Н.Г. Чернышевский выступал за изучение

---

<sup>216</sup> Белинский В.Г. - В.П. Боткину. 1 марта 1841 г. (Отрывок) // Белинский В.Г. Избранные философские произведения / под общ. ред. и со вст. ст. М.Т. Иовчука. М.: Государственное издательство политической литературы, 1941. С. 162.

<sup>217</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. Т. 3. С. 76.

<sup>218</sup> Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка // Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М.: Мысль, 1986. С. 127.

<sup>219</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: в 2 т./ пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 253.

<sup>220</sup> Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 472.

<sup>221</sup> Любутин К.Н. Фейербах: Антропологическая диалектика // Дискурс-Пи. 2004. Т. 4. № 1. С. 73.

человека исключительно средствами науки, настаивая на том, что дух и тело образуют психофизическое единство, но не погружался в решение проблем, связанных с существованием человека в обществе, и не мог дать их адекватный анализ. В частности, исходя из того, что формирование человека разумного есть результат биологической эволюции, он полагал, что «человеческая натура» первична и неизменна, защищая идею о «человеке вообще» вне влияния на него социально-классовых факторов<sup>222</sup>. Идеи Л.А. Фейербаха о реальном человеке и Г.Ф. Гегеля о деятельной активности человека никем из русских материалистов не были сведены.

Четвертый концепт. Знаковую роль в эволюции научно-философских представлений о человеке в России сыграла рецепция английской политической экономии (А. Смит, Д. Рикардо, Дж. С. Милль) и английского и французского утопического социализма (Р. Оуэн, Ш. Фурье, Л. Блан, П. Ж. Прудон).

Классики политической экономии выполнили анализ материальной структуры общества, сделав акцент на влиянии экономических законов на социальную жизнь. Именно в этом спектре исследования было возможно, по их мнению, действительное раскрытие сущности человека как такового.

«Основатели социализма» провозглашали целью развития создание коммунистического общества, в котором распределение материальных благ благодаря развитию крупного производства происходит по принципу «от каждого по способностям, каждому – по потребностям», навсегда снимает проблемы социального неравенства и эксплуатации и открывает для отдельной личности бесконечные перспективы самореализации. Коммунизм как идеал общества с самого начала рассматривался здесь как антропологическая цель. Последователи утопического социализма в России (А.И. Герцен, Н.П. Огарев, В.Г. Белинский, М.В. Петрашевский, Н.Г. Чернышевский и др.) разделяли мечты о гармоничной социально-экономической системе, но пути и методы ее создания видели по-разному. Суммарно эти дискуссии лишь множили количество утопических

---

<sup>222</sup> Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2002. Т. 5. № 3. С. 367-372.

проектов, но заложенное внутри них признание первичности в развитии общества экономических отношений было революционным шагом в познании человека как социального существа: «Общественный человек ускользает от физиологии, социология же, напротив, овладевает им чтобы вырвать его из “анатомического театра” и “возвратить его истории”»<sup>223</sup>.

Пятый концепт. Рубежом в становлении научно-философской антропологической парадигмы в России стало знакомство и активное изучение отечественными интеллектуалами трудов классиков марксизма – К. Маркса и Ф. Энгельса.

Основополагающую роль в постижении русскими мыслителями XIX–XX вв. феномена человека сыграла философско-антропологическая теория К. Маркса, носившая в тот период революционный характер по отношению ко всем ранее существовавшим материалистическим учениям<sup>224</sup>. Как последователь Просвещения, К. Маркс выделял идеи самоценности человеческой жизни, ее цели и смысла, интересуясь поиском ответа на вопрос «что есть человек?» Преодолев увлечение метафизикой, К. Маркс перешел на позиции материализма, не только противопоставив друг другу абстрактно-деятельного духовного субъекта Г.Ф.В. Гегеля реальному, биологически данному индивиду Л.А. Фейербаха, но и сведя эти представления в принципиально новый взгляд на человека как на биосоциальное существо, реализующее себя в практически-деятельном подходе к миру.

Исходя из гипотезы Ч. Дарвина о происхождении человека от обезьяноподобного предка, Ф. Энгельс исследовал значение коллективного труда в процессе эволюции и пришел к выводу, что труд обусловил развитие руки, языка и мозга. Экстраполяция этого тезиса на всю историю человечества позволяла говорить о детерминации человеческой сущности системой социальных взаимосвязей, рефлексия которой была заявлена в максиме «...сущность человека

---

<sup>223</sup> Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Герцен А.И. Об атеизме, религии и церкви. М.: Мысль, 1976. С. 240, 242.

<sup>224</sup> Устинов О.А. Концепция человека в философии К. Маркса: опыт реконструкции // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 4 (28). С. 14-21.

не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. ...она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>225</sup>. Однако представление К. Маркса о сущности человека не исчерпывалось идеей ее социальной детерминации.

Будучи последователем антропологического гуманизма Л.А. Фейербаха, К. Маркс называя главными видовыми признаками человека альтруизм, креативность и коллективизм. Он разделял «подлинную человечность» как квинтэссенцию этих качеств, и «человеческую животность» как их искажение, что указывало на понимание этических ценностей как присущих человеку изначально. Но в отличие от Л.А. Фейербаха для К. Маркса главным было изучение процесса отчуждения человека от его сущности, причины которого он нашел в системе социальных взаимосвязей.

К. Маркс установил, что решающим фактором развития общества является экономическая сфера, по отношению к которой другие сферы (идеология, наука, религия) выступают как надстройка над базисом. Конкретной причиной отчуждения человека от его сущности К. Маркс считал социальное неравенство, разделение труда и эксплуатацию, превратившее людей в два антагонистических класса – угнетающих и угнетенных. Внутри этих классов образ жизни человека не может рассматриваться как человеческий, ибо в первом и во втором случае он является неполноценным. Коренится социальное неравенство в частной собственности. К. Маркс был убежден, что «восстановление человека» в его целостности возможно только в обществе нового типа – коммунистическом, которое неизбежно придет на смену обществу капиталистическому и будет ознаменовано ликвидацией частной собственности, разницы между умственным и физическим трудом, разницей между городом и деревней, а в итоге превращением государства из системы управления людьми в систему управления производством. Для характеристики всесторонне развитого и счастливого человека будущего К. Маркс использовал термин «целостный человек». До возникновения частной собственности человек был в его понимании «целостным» потенциально.

---

<sup>225</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 3.

Локомотивом преобразований должен был стать пролетариат, который осознав разрушительные диспропорции, организуется в коммунистическую партию и осуществит революцию. Диктатура пролетариата освободит все классы от отчужденных форм жизни, открыть дорогу в царство «подлинной человечности», где свободное развитие каждого означает свободное развитие всех. Руководство действиями рабочих К. Маркс возлагал на интеллигенцию, подчеркивая ее ответственность перед народными массами и необходимость для нее тесной и демократической связи с ними. Вождизм был для К. Маркса неприемлем.

Перспективы революции рассматривались им через призму практически-деятельного подхода к миру. Критикуя материализм предшественников за пассивность, он настаивал на том, что «практический материализм» будет не только объяснять, но и изменять эмпирическую реальность. При этом К. Маркс не был сторонником абсолютизации идеи о всемогуществе человека, и ставил изменение объективных условий бытия в зависимость от научного изучения специфики и характера их развития, противясь любым волюнтаристским настроениям. Не симпатизировал К. Маркс и представлению о коммунизме как варианте рая на земле, подчеркивая, что коммунизм есть принцип развития общества на началах равенства и справедливости.

К. Маркс с самого начала выступал как философ-антрополог, но, будучи согласным с Фейербахом в понимании человека как изначально гуманного существа, он сосредоточился не на описании уже заявленного антропологического идеала, а на поисках путей и форм его реализации в экономических исследованиях, в которых философско-антропологическая терминология была модифицирована (например, «производительные силы» вместо «сущностных сил человека» и т.д.)

Однако специфика Марксова исследования не была известна его последователям, которые не имели доступа к его неопубликованным ранним работам и идентифицировали его учение либо как экономический детерминизм, согласно которой производительные силы определяют развитие общества от рабовладельческого строя к коммунизму независимо от воли и желания человека,

«живой вещи», функции производства (теоретики II Интернационала К. Каутский, А. Лабриола, Ф. Меринг и др.), либо как волюнтаризм, в соответствии с которым социальная детерминация есть материал для человека как некоего абсолютного субъекта бытия (Р. Люксембург, А.А. Богданов и др.).

Таким образом, развитие европейской материалистической традиции в конце XIX– начале XX в. определялось драмой непонимания истинных замыслов К. Маркса. Попытка Ф. Энгельса объяснить, что надстройка обладает известной самостоятельностью над базисом, не увенчалась успехом. Не смог Ф. Энгельс «реабилитировать» марксизм и за приписанное ему невнимание к этическим вопросам.

Основоположниками философско-научной антропологической парадигмы в России следует считать Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, выполнивших наиболее полную на тот момент реконструкцию Марксова взгляда на человека.

Остальные теоретики демонстрировали в изучении марксистской классики более низкие результаты. «Легальные марксисты» (М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев) были уверены в том, что марксизм не имеет антропологического измерения и предлагали заполнить его «этическую пустоту» кантианством<sup>226</sup>. «Нелегальные марксисты»-революционеры (А.А. Богданов, А.В. Луначарский, С. Вольский либо препарировали антропологические идеи К. Маркса на свой лад, порой искажая их до неузнаваемости, либо не интересовались вопросами человековедения и занимались политэкономией (Л.Д. Троцкий, Н.И. Бухарин).

Рассмотрим основные положения философско-научной парадигмы второй половины XIX – начала XX вв.

Первое положение. Антропологический идеал русских марксистов являлся результатом синтеза решений естественнонаучного материализма с фрагментарно усвоенной антропологией К. Маркса. «Новый человек», «человекобог», творец и

---

<sup>226</sup> Туган-Барановский М.И. Кант и Маркс (по поводу русского перевода сборника статей Форлендера о Канте и Марксе) // Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. Сборник социально-философских произведений. М.: РОССПЭН, 1996. С. 77.

борец был противопоставлен ими идеалистическим представлениям о человеке как создании Божьем. Данный идеал носил характер системообразующего элемента и определял решения всех основных проблем человека.

Русские марксисты констатировали, что человек есть единственный на земле носитель разумного, нравственного и духовного начал. Призванный занять место Бога, он должен был стать, по их мнению, подлинным творцом истории и положить начало бесконечному совершенствованию человеческого рода в созданном им коммунистическом обществе.

Наиболее явно эта риторика использовалась т.н. «богостроителями» (А.А. Богданов, А.В. Луначарский, А.М. Горький), которые объявили о создании квазирелигии «человекобожества» как научной антитезы религии. А.М. Горький писал: «Я не знаю ничего лучше, сложнее, интереснее человека. Он - всё...»<sup>227</sup>, «Величественный, гордый и свободный, он мужественно смотрит в очи Правде и говорит ... Я ... призван ... найти гармонию между собой и миром, в себе самом гармонию создать...»<sup>228</sup>. А.В. Луначарский полагал, что К. Маркс возвел антропологию в степень теологии<sup>229</sup>. Но, несомненно, и то, что на построения «богоискателей» оказывали заметное влияние идеи Ф. Ницше, увлечение которыми было характерно для рубежа столетий<sup>230</sup>, и в той или иной форме часто обнаруживались в рассуждениях многих марксистов.

Однако подобные искания были отвергнуты Г.В. Плехановым и В.И. Лениным, усмотревшими в них «идеалистический уклон»<sup>231</sup>. Но критикуя идею «богостроительства», они не брали под сомнение правильность понимания человека как центра Вселенной. Напротив, они видели в подчинении человека

<sup>227</sup> Горький М. – Репину И.Е. (23 ноября [5 декабря] 1899 // Горький М. Собрание сочинений. В 30 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. Т. 28. С. 101.

<sup>228</sup> Горький М. Человек // Горький М. Собрание сочинений. Т. 5. С. 366.

<sup>229</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. В 2 ч. СПб.: Шиповникъ, 1908. Ч. 1. С. 31.

<sup>230</sup> Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: РХГИ, 1999. С. 7-37.

<sup>231</sup> Ленин В.И. – Горькому А.М. Ноябрь 1913 г. // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 48. С. 226-228; Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 3. С. 326-438.



«новым богам» утрату им своего онтологического статуса<sup>232</sup>. Вера в то, что высшее создание для человека - человек была для марксистов общей<sup>233</sup>.

«Человека светлого будущего», победившего религиозное и экономическое рабство, русские марксисты именовали «новым человеком». Этот «новый человек» должен был стать «подлинным хозяином земного шара», «познать свою суть, свои возможности и роль в природе» и преобразовать «царство необходимости» в «царство свободы»<sup>234</sup>. Капиталистическому «человеку-дробини» противопоставлялся Марксов «целый» человек коммунистической эпохи<sup>235</sup>. Восстановление этой целостности мыслилось ими как автоматическое в результате отмены разделения труда, приговаривающего людей к обязательным социальным функциям. Философского обоснования под идеал человеческой целостности русские марксисты не подводили<sup>236</sup>.

Второе положение. Закрепляя в противовес идеалистической антропологии представление о человеке как естественном существе, русские марксисты не могли адекватно ретранслировать социальную концепцию человека К. Маркса. Замена категории «души» «сознанием» обернулась подчинением сознания слепым силам природы, превращением человека в «живую машину».

Русские марксисты рассматривали человека как сугубо естественное существо. Отказавшись от использования категорий «дух» и «душа», они сосредоточились на изучении сознания как телесного процесса. Основным своим аргументом они считали теорию Ч. Дарвина о происхождении человека от человекообразных обезьян, подчеркивая, что «только внутренняя связь между

---

<sup>232</sup> Водозапов Г.Г. Уроки Плеханова: метод, теория, революционное действие // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин). С. 112.

<sup>233</sup> Аксельрод (Ортодокс) Л.И. Карл Маркс и немецкая классическая философия // Аксельрод (Ортодокс) Л. И. Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли. Сборник статей. 3-е изд. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933. С. 72; Троцкий Л.Д. Идеалистическая гамма // Троцкий Л.Д. Сочинения. Т. 4. С. 62.

<sup>234</sup> Луначарский А.В. Идеализм и материализм. С. 20, 21, 43, 44.

<sup>235</sup> Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет / Под ред. Л. И. Абалкина. М.: Политиздат, 1990. С. 28-89.

<sup>236</sup> Попова А.В. Концепция «цельного человека» в философии А.А. Богданова.

марксизмом и дарвинизмом дает возможность понять поток бытия в его первичной связи с неорганической природой...»<sup>237</sup>.

При этом многие теоретики считали приемлемой трактовку сознания у материалистов XVIII-XIX вв. Так, Г.В. Плеханов полагал в целом правильной максиму о мозге, выделяющим мысль, как печень желчь<sup>238</sup>, и фактически сводил психические процессы к физиологическим. Опровергнутый К. Марксом и Ф. Энгельсом образ человека - «живой машины» по сути восстанавливался в правах. Характерно признание Г.В. Плеханова в невозможности в полной мере объяснить феномен сознания с материалистической точки зрения<sup>239</sup>. Аналогичными были рассуждения А.В. Луначарского<sup>240</sup> и А.А. Богданова<sup>241</sup>.

Интерпретация социальной сущности человека также не была лишена редукционизма. Следуя схеме рассуждений К. Маркса, они воспроизвели тезис о решающей роли практики в становлении человека. Ведущие стадное существование и вынужденные добывать еду и обустривать жилище, человекообразные обезьяны совместно изготавливали орудия труда как продолжение своих анатомических органов, вследствие чего у них произошло зарождение речи и формирование сознания. Орудия труда изначально являлись определяющим фактором в развитии человека и, превратившись со временем в производительные силы, продолжили детерминировать его жизнь и мышление. Так иллюстрировался тезис К. Маркса о сущности человека как совокупности всех общественных отношений, которые были и остаются в основе своей производственными отношениями. «Общественный человек в различные исторические периоды /.../ оказывается представленным в обусловленных ими социальных ипостасях»,

---

<sup>237</sup> Троцкий Л.Д. Задачи коммунистического воспитания // Троцкий Л.Д. Сочинения. Т. 21. С. 334-335.

<sup>238</sup> Плеханов Г.В. О мнимом кризисе марксизма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 339.

<sup>239</sup> Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 40-41.

<sup>240</sup> Любутин К.Н., Франц С.В. Человек в философии А.В. Луначарского // Дискурс-Пи. 2005. № 1 (5). С. 69-72.

<sup>241</sup> Балановский В.В. Александр Богданов: от критики науки к практике жизни // Соловьёвские исследования. 2012. № 3 (35). С. 157-177.

резюмирует мысль Г.В. Плеханова Т.И. Филимонова<sup>242</sup>. Отсюда делался вывод об автоматическом преобразовании «старого человека» в «нового» в результате коренного переустройства производительных сил.

Обосновывая утверждение о том, что общественная психика является продуктом производительной деятельности, Г.В. Плеханов невольно подходил к изображению экономики как причудливого инобытия биологии (руки человека – орудия труда («искусственные органы» человека) – производительные силы). Биологизированный антропогенез плавно перетекал в «экономизированную» историю человечества.

Исключением из этого ряда был В.И. Ленин, который реконструировал процесс антропогенеза в соответствии с логикой К. Маркса и констатировал, что человек обладает возможностью кардинально изменять наличные условия бытия благодаря способности глубоко и обстоятельно их анализировать<sup>243</sup>. Из хода рассуждений В.И. Ленина следовало, что психические процессы в человеке не могут быть сведены к физиологическим: сознание является в человеке квинтэссенцией человеческого.

В.И. Ленин оказался единственным отечественным теоретиком, который обнаружил имплицитно заложенный в философии К. Маркса мощнейший импульс к исследованию целого комплекса проблем, связанных с развитием логики, мышления и интеллекта. Однако ленинская философская антропология не была изложена им в отдельном труде, «Философские тетради» его не публиковались, и на пересмотр устоявшихся взглядов она не повлияла.

Третье положение. Русские марксисты решали проблему свободы и необходимости в материалистическом ключе, отрицая влияние сверхъестественных сил. Однако, не поняв в полной мере субъектно-деятельностную концепцию К. Маркса и лишь формально цитируя отдельные ее положения, они либо подчиняли человека производительным силам, невольно

---

<sup>242</sup> Филимонова Т.И. Некоторые аспекты плехановской концепции исторического развития как идеи о становлении человека. С. 84.

<sup>243</sup> Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 85, 195.

надеясь последние значениям сверхъестественных сил, либо склонялись к субъективно-идеалистическому толкованию сознания, которое оказывалось первичным по отношению к бытию, и человек превращался в иллюзорного творца бытия. Устранявшая две эти крайности ленинская концепция диалектического метода в политике замечена не была. Другие философские аспекты свободы не рассматривались.

Решение русскими марксистами вопроса об отношении материи и сознания предопределило их трактовку проблемы свободы и необходимости в природе и обществе. Объявляя ничтожными заявления о том, что человек зависит от предначертаний свыше, они апеллировали к утверждению К. Маркса о человеке как практически-деятельном субъекте истории, способном направлять и изменять развитие природы, общества и самого себя посредством изучения законов развития: «Диалектический материализм не ограничивает ... прав человеческого разума. /.../ права разума необъятны /.../. Отсюда видно, в чем заключается, по мнению материалистов-диалектиков, роль личности в истории»<sup>244</sup>.

Однако увлекаясь критикой идеализма, они смещали акцент с сознания человека на примат объективных факторов в виде сил природы и производительных сил как их формы. Г.В. Плеханов настаивал на том, что без соответствующих природных условий, человек не смог бы выделиться из животного мира<sup>245</sup>. А обращаясь к проблеме «великих личностей», указывал на то, что ход событий определяется развитием производительных сил, а не талантами того или иного политика даже, если он Наполеон<sup>246</sup>, вследствие чего люди оказывались «актерами», но не «авторами их собственной драмы». Фактически в данной схеме роль человека в истории заключалась лишь в выборе вариантов, в которых так или иначе реализовывает себя необходимость. Большинство теоретиков исходило из того, что возникновение коммунистического строя запрограммировано

---

<sup>244</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 692.

<sup>245</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С. 611, 612.

<sup>246</sup> Плеханов Г.В. О роли личности в истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 2. С. 327.

естественным ходом событий. Но каким образом история сама по себе «обнаружит» благой разум, они не объясняли.

Контрастом «поглощению» свободы необходимостью в работах большинства теоретиков выглядели заявления некоторых из них о полной свободе человека в истории. А.А. Богданов, солидаризуясь с интерпретацией марксизма как философии практики, обосновывал взгляд на человека как субъекта с опорой на эмпириокритицизм Э. Маха, выделяя в нем идею о том, что мир есть «форма социального согласования опыта различных людей», и как таковой является пространством бесконечной самореализации практико-ориентированного интеллекта<sup>247</sup>. Понимая, что это решение соотношения бытия и сознания с очевидным приоритетом последнего дает основание упрекнуть его в субъективном идеализме, А.А. Богданов пояснял, что не ставит под сомнение реальность бытия, преодолевая допущенную Э. Махом ошибку через объединение индивидуального опыта с коллективным. Однако эта оговорка не снимала специфику его метода.

Суть воздействия людей на материю конкретизировалась А.А. Богдановым в теории социально-организованного опыта, занимавшей центральное место в разработанной «тектологии» - всеобщей организационной науке. Субъектом этого процесса выступало «коллективное человечество», функции управления которым должны были быть переданы «организаторам» - лучшим представителям научно-технической интеллигенции, составляющим своеобразный «когнитариат». На «организаторов» А.А. Богдановым фактически и возлагалась главная миссия по «тотальной переделке мира». Отсутствие независимых от «организаторов» объективных законов развития, представляющих лишь комбинацию «вещей, людей и идей», раздвигало перед ними бесконечные перспективы волюнтаристских преобразований. Впоследствии именно идеи А.А. Богданова

---

<sup>247</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по. Кн. 1. С. 34; Богданов А.А. Новый мир. С. 30.

станут в СССР философской платформой политики авторитарной трансформации общества<sup>248</sup>.

Преодолением этих крайностей была ленинская теория «диалектического метода в политике». Первоначально В.И. Ленин продвигал грубую теорию отражения, указывая на односторонне воздействие материи на человека<sup>249</sup>. Однако позднее обнаружил у К. Маркса идущий от Г.Ф.В. Гегеля тезис о субъектно-деятельной природе человека как базовой максимы марксизма<sup>250</sup>. С помощью диалектического мыследействия человек может познавать объективные законы развития и менять их, превращаясь в демиурга бытия. Примером приложения данного метода на практике была ленинская концепция революции, согласно которой строительство социализма может быть начато при отсутствии условий к нему с последующим их созданием на основе строго научного анализа<sup>251</sup>. Здесь В.И. Ленин кардинально расходился с Г.В. Плехановым, который полагал подобное невозможным<sup>252</sup>.

Руководство действиями пролетариата В.И. Ленин закреплял за авангардной партией, подчеркивая, что последняя обязана сохранять постоянную связь с выдвинувшими ее на передовые позиции массами. Как отмечает А.В. Бузгалин, В.И. Ленин отстаивал «ассоциированное социальное творчество», усматривая «роль особо талантливых...в силу своего необычного креативного потенциала людей не в том, что они стоят над массой, а в том, что они способны лучше... других, но в постоянном диалоге с другими двигаться по пути “спрямления зигзагов истории”, находить и реализовывать эти пути».<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> Алексеев В.В., Вельм И.М. Восход и закат Красной Звезды: концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – сер. 1930-х годов.

<sup>249</sup> Андерсон К. Открывая Ленина заново: к диалектике философии и мировой политики // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин). С. 422.

<sup>250</sup> Ленин В. И. Философские тетради. С. 194.

<sup>251</sup> Ленин В.И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. Т. 45. С. 381.

<sup>252</sup> Плеханов Г.В. Логика ошибки // Плеханов Г.В. Год на родине: Полное собрание статей и речей 1917-1918 года. В 2 т. Париж: Издательство Поволоцкого, 1921. Т. 1. С. 217-219.

<sup>253</sup> Бузгалин А. В. В.И. Ульянов: Философия, опредмеченная в историческом процессе. С. 272, 273-274.

Тем не менее влияние ленинская концепция диалектического метода в политике не завоевала и даже вызвала неприятие в рамках обсуждения принятых главой партией решений.

Четвертое положение. В вопросе о смысле жизни русские марксисты придерживались общих представлений материализма и утопизма XIX века о счастье и гармонии человека, выражавшемся в удовлетворении его потребностей, в первую очередь материальных. Ликвидация капиталистической системы снимала проблему смысла жизни как таковую. Идея К. Маркса о необходимости самореализации личности усвоена не была. Признавая по умолчанию идеалы добра и справедливости, они оправдывали социальное насилие и отрицали священность человеческой жизни. Все это обуславливало чрезвычайную этическую и экзистенциальную бедность русского марксизма.

Русские марксисты не уделяли специального внимания проблеме смысла жизни. Однако сама дискуссия о создании коммунистического общества вынуждала их дать ответ на этот вопрос.

Большинство теоретиков отождествляло понятия «смысл жизни» и «счастье», не оспаривая того, что человек должен быть счастлив и что стремление к счастью является естественным<sup>254</sup>. Квинтэссенцией счастья была для них возможность удовлетворения человеком его физических и духовных потребностей. Поскольку капиталистическая система делит общество на господствующий и угнетаемый классы, удовлетворение представителями последнего их потребностей является недостижимым, и, следовательно, социальная и индивидуальная гармония может быть реализована только посредством создания новой экономики. Получалось, что новый способ производства гарантирует счастье всем членам общества, просто обеспечив им качественно новый уровень достатка. А идеи К. Маркса о всестороннем развитии как оптимальной форме самореализации личности отодвигались на задний план. И «счастье», и «смысл жизни» оказывались у русских марксистов сугубо экономическими категориями.

---

<sup>254</sup> Луначарский А.В. Мораль с марксистской точки зрения. Харьков: Издательство Пролетарий, 1925. С. 30.

Этому же пониманию «высшего» человеческого счастья был подчинен и выполненный русскими марксистами анализ проблемы морали. Никто из теоретиков не отрицал необходимости нравственности – универсальных правил поведения, признанных культурой человечества. Однако в принятой в «старом» обществе системе этических норм – морали они видели искажение «золотых правил» общежития, продиктованное эксплуататорскими целями господствующих классов<sup>255</sup>. Подразумевая под «моралью» и «нравственностью» разные явления, они употребляли их как синонимы, невольно запутывая понимание своих текстов. Так, высказывание В.И. Ленина о том, что «...наша нравственность подчинена /.../ интересам классовой борьбы пролетариата»<sup>256</sup> нередко понималось как отрицание морали вообще, но В.И. Ленин имел в виду под коммунистической моралью идеалы добра и справедливости, и объявлял все мешающее их утверждению подлежащим историческому небытию, не более того.

Социальное насилие рассматривалось русскими марксистами как неизбежное зло. Но при коммунизме насилие должно было, по их мнению, прекратить существование по причине устранения разделяющих общество противоречий, «люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общественности ... без *подчинения*»<sup>257</sup>. Русские марксисты противопоставляли «ложному гуманизму» «гуманизм подлинный» и строили на этом противопоставлении защиту революционного террора. Но в процессе реальной политической практики данный подход мог обернуться произволом и истреблением целых классов. Тем более, что пассажи о священности человеческой жизни русские марксисты себе не позволяли, а четких критериев «подлинного гуманизма» никем из них дано не было.

---

<sup>255</sup> Троцкий Л.Д. Светские богословы и Ванькина личность. С. 387-388.

<sup>256</sup> Ленин В.И. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 309.

<sup>257</sup> Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 33.С. 83.



Таким образом, не наполненные содержанием тезисы русских марксистов о смысле жизни и духовных ценностях человека показывали предельную бедность их рецепции Марксовой антропологии.

Пятое положение. В решении русскими марксистами соотношения личности и общества оставались последовательными социоцентристами, полагая, что человек, как общественное существо должен рассматриваться только как часть группы, коллектива, общества. Не отрицая прямо ценности отдельно взятой личности, они пренебрегали ею при анализе социальных и философских проблем и подготовили почву для создания авторитарной модели общественного устройства, где декларативное уравнение всех со всеми на практике вело к делению общества на «вождей» и «массы». В данном вопросе русские марксисты не просто отошли от взглядов К. Маркса, но вступили с ними в жёсткий, не рефлекслируемый антагонизм.

Проблема соотношения личности и общества решалась русскими марксистами в соответствии с принципом социоцентризма. Упомянув в том или ином контексте человека, они рассматривали его как члена группы, класса, общества. Причиной этого было стремление опровергнуть положение идеалистической антропологии о ценности отдельно взятой личности, в котором подозревалась возвеличивание того или иного человека в ущерб всем остальным, что рассматривалось как попытка закрепить незыблемость неравенства средствами философии. Но указывая на ограниченность индивидуалистского подхода, русские марксисты не замечали, что удаляются в другую крайность, утверждая в качестве единственно верного примитивизированный коллективистский подход. Внимание к отдельному человеку воспринималось русскими марксистами как едва ли не предательство «пролетарской философии», и провоцировало своеобразный запрет на идею о праве личности на выделение из коллектива, вследствие чего будущий социальный уклад мог стать только «казарменным коммунизмом».

Именно так выглядит описание «нового общества» в работах А.А. Богданова, где производство востребует людей лишь как обслуживающих его эффективных работников, обслуживающих его функционирование, а о «самоосуществлении

индивида» вне непосредственной социально-практической деятельности не могло быть и речи<sup>258</sup>. В понимании А.А. Богданова каждый человек, «являясь орудием коллектива / однороден организационно с каждым другим членом коллектива, и как часть этого целого, сознательно действует в применении себя самого как орудия ... направляется коллективом то на одну, то на другую задачу...»<sup>259</sup>. Идея К. Маркса о том, что развитый коллектив может возникнуть только как объединение развитых личностей, признающим безусловную ценность каждого, выявлена русскими марксистами не была. А учитывая тот факт, что А.А. Богданов, говоря о коллективном субъекте, фактически передавал функции управления этой общностью «организаторам» или «организатору», «коммунистический рай» несмотря на заявления об обязательности соблюдения демократических норм должен был превратиться в тоталитарную диктатуру<sup>260</sup>.

Г.В. Плеханов и В.И. Ленин не принимали вульгарного понимания коллективности. Первый предупреждал, что ее результатом может быть только неограниченная власть одного лица или избранной группы лиц<sup>261</sup>. Второй, признавая за авангардом партии ведущую роль, настаивал на привлечении к управлению как можно большего числа членов общества<sup>262</sup>.

Тем не менее несмотря отдельные попытки выправить нарушения в балансе интересов личности и общества, русские марксисты не сделали акцента на ценности отдельно взятого человека, не обратились к теме прав человека, и остались апологетами грубого социоцентризма со всеми вытекающими отсюда последствиями для их политической практики.

---

<sup>258</sup> Гловели Г.Д., Фигуровская Н.К. Трагедия коллективиста // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет / Под ред. Л. И. Абалкина. М.: Политиздат, 1990. С. 20.

<sup>259</sup> Цит. по: Алексеев В.В., Вельм И.М. Восход и закат Красной Звезды: концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – сер. 1930-х годов. С. 29.

<sup>260</sup> Алексеев В.В., Вельм И.М. Восход и закат Красной Звезды: концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – сер. 1930-х годов. С. 2, 12-13, 20.

<sup>261</sup> Плеханов Г.В. Централизм или бонапартизм? // Возвращенная публицистика / Сост. Р.А. Иванова, И.В. Кузнецов, Р.П. Овсепян. В 2 кн. М.: «Высшая школа», 1991. Кн. 1. С. 33-46.

<sup>262</sup> Ленин В.И. Удержат ли большевики государственную власть // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 34. С. 316.

Таким образом, можно сделать вывод о возникновении и формировании в русской философии XIX – начала XX вв. философско-научной антропологической парадигмы, основанной на данных естественных и социальных наук о человеке. Однако новая модель несла в себе ряд недостатков и противоречий, связанных с недооценкой феномена личности и духовно-нравственных проблем ее развития в результате некритического отрицания идеалистической антропологии.

Отметим, что некоторые теоретики сознавали губительность противостояния сторонников двух парадигм, и выступали вослед за А.И. Галичем за некий их синтез как различных, но равнозначных форм постижения одного предмета. Но идея конструктивного диалога большинством отвергалась. Так, предположение Н.И. Кареева о том, что «за первым и вторым моментами надлежит наступить третьему моменту» как олицетворению «полной истины» вызвало отповедь со стороны Г.В. Плеханова<sup>263</sup>.

Символом антагонизма между двумя парадигмами стало издание в ответ на сборник статей религиозных философов С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, П.В. Струве и других «Проблемы идеализма» (1902) аналогичного марксистского сборника А.А. Богданова, В.А. Базарова, А.В. Луначарского и других под содержащим вызов названием «Очерки реалистического мировоззрения» (1904)<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С. 638.

<sup>264</sup> Добронравов С.В. Дискуссия «реалистов» и «идеалистов» в русской философии начала XX века.

## ГЛАВА 2.

### ФОРМИРОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-НАУЧНОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА (1917-1991 ГГ.)

#### 2.1. Становление философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1917-1929 гг.

Радикальные перемены 1917 г. затронули и отечественную философию, которая была подвергнута трансформации с целью установления примата материализма. Однако борьба за монополию марксизма не была обеспечена интеллектуальными кадрами и привела к резкому снижению качества исследований. Привлеченные к дискуссиям члены коммунистической партии интерпретациями наследия К. Маркса, часто лишь умножавшими его редукции.

Большинство теоретиков опиралось на антропологические решения их предшественников из II Интернационала. Так, например, учебник для вузов по теории исторического материализма Н.И. Бухарина, в котором марксизм излагался не только в духе экономического детерминизма, но вульгарного материализма XVIII в. издавался 9 раз и серьёзно повлиял на мировоззрение советской молодежи представлений о философии марксизма<sup>265</sup>. Частично эти недостатки компенсировались относительной свободой научного высказывания, благодаря которой участники теоретических споров постепенно находили решения, более адекватные классическому марксизму. Неслучайно тот же учебник Н.И. Бухарина получил в прессе негативные отзывы с указанием выявленных в нем ошибок<sup>266</sup>.

Данный период имел определенное значение для постепенной институционализации философско-научной антропологической парадигмы, но

---

<sup>265</sup> Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков. С. 59.

<sup>266</sup> См. напр.: Гоникман С. Диалектика т. Бухарина // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 77-85; Тальгеймер А. О предмете диалектики (Несколько замечаний) // Вестник социалистической академии. 1923. № 2. С. 98-101.

фактически сводился к преодолению тех или иных упрощений не мог обогатить ее какими-либо инновационными концептами.

Тон философских дискуссий в 1920-е гг. задавали партийные идеологи Л.Д. Троцкий, Н.И. Бухарин, Е.А. Преображенский и другие, комментировавшие большевистский проект создания в СССР «нового человека». В обсуждении отдельных философско-антропологических вопросов участвовали философы-марксисты М.С. Ольминский, И.С. Гроссман-Рощин, А.М. Деборин, физиологи И.П. Павлов и В.М. Бехтерев, психологи П.П. Блонский, К.Н. Корнилов, теоретики педагогики Н.К. Крупская, А.С. Макаренко, С.Т. Шацкий и другие. Выделить в этом ряду знаковые для развития парадигмы фигуры трудно.

В.И. Ленин был сосредоточен на политической деятельности и лишь в особых случаях вмешивался в философский процесс, корректируя те или иные редукции классического марксизма. Но понимание его философских взглядов у подавляющей массы советских ученых было размытым. Адекватную реконструкцию антропологической концепции В.И. Ленина без знания его «Философских тетрадей» сумел выполнить только Д. Лукач<sup>267</sup>.

Хронологические границы данного периода включают в себя время от начала марксистской индоктринации отечественной философии в 1917 г. до усиления цензурного давления на науку после прихода к власти И.В. Сталина в 1929 г.

Рассмотрим основные положения и особенности развития философско-научной антропологической парадигмы.

Первое положение. Разделяя традиционный для материалистов взгляд на человека как единственного разумного субъекта бытия, потенциального его «властелина», советские философы сосредоточились на разработке проекта «нового человека», который должен был быть образован как социально-антропологический тип «переходного периода». В дальнейшем коммунизма» должны были сменить «люди коммунистической эры». Но если последние понимались с отсылкой к идее К. Маркса о «целостном человеке» достаточно

---

<sup>267</sup> Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей.

абстрактно («гармоничная личность», «совершенный человек»<sup>268</sup>), то человек переходного периода был описан подробно, с указанием конкретных характеристик<sup>269</sup>. В значительной степени эти характеристики были заданы публикациями В.И. Ленина<sup>270</sup>.

В 1920-е гг. советские теоретики активно продвигали проект создания в СССР «нового человека», основанный на предельно утрированной концепции человека К. Маркса. В их понимании «новый человек» должен был представлять собой «общественного работника»<sup>271</sup>, сделанного по образцу пролетария и обладающего качествами, необходимыми для организованного труда. Концепту целостного развития человека давалась утилитарная интерпретация: гармоничное развитие означало равное умственное и физическое развитие мужчин и женщин, которого следовало достичь, дабы и женщины были способны выполнять работу наравне с мужчинами<sup>272</sup>.

Идеалом социального развития было для большевиков «государство-коммуна», а после «мировой революции» глобальное предприятие, действующее на пользу человечеству по единому плану, без эксплуататоров и эксплуатируемых<sup>273</sup>.

Советские теоретики были едины в своих трактовках образа «нового человека», но как таковой он не получил в их работах какой-либо философской и

<sup>268</sup> Свердлов Я.М. - Эгон-Бессер К.А. 19 января 1916 г. // Свердлов Я.М. Избранные произведения. В 3 т. М.: Госполитиздат, 1957. С. 331; Свердлов Я.М.-Эгон-Бессер К.А. 19 марта 1916 г. // Свердлов Я.М. Избранные произведения. С. 335.

<sup>269</sup> Новиков С.Г. Разработка модели «нового человека» советской властной элитой 1920-х гг. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2012. № 5. Т. 69. С. 155.

<sup>270</sup> Ленин В.И. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 298-318; Ленин В.И. Новая экономическая политика и задачи политпросветов. Доклад на II Всероссийском съезде политпросветов 17 октября 1921 г. // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 44. С. 155-175.

<sup>271</sup> Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Ч. 1. Общая теория трансформационного процесса. М.: Госиздат, 1920. С. 141, 147.

<sup>272</sup> Лядов М.Н. Вопросы быта // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 325.

<sup>273</sup> Бухарин Н.И. Программа коммунистов (большевиков) // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. М.: Экономика, 1990. С. 49.

даже развернутой мировоззренческой аргументации, о чем свидетельствовали многочисленные партийные дискуссии, предметом которых были практические задачи, например, организации, а имя К. Маркса почти не упоминалось, за исключением идеологических клише<sup>274</sup>. О «революции духа» после революции политической и социальной говорили «авангардисты», сторонника футуризма<sup>275</sup>, но сделанные ими акценты также не выходили за рамки общих деклараций антропологического идеала. Однако взгляды на методы создания «нового человека» разнились и претерпели эволюцию под влиянием перемен политики партии.

В условиях гражданской войны часть теоретиков во главе с Л.Д. Троцким и Н.И. Бухариным высказывалась в пользу экстремистской антропотехники, основанной на «концентрированном насилии» над «человеческим материалом», включая пролетариат, в составе которого выделялись группы от «рабочей аристократии» до «чистых батраков»<sup>276</sup>. Модель «милитаризованного социализма» вызвала неоднозначные отклики. Так, М.С. Ольминский выступил с ее критикой: «Очень ненадежны были бы те коммунисты, которых загнали в коммунизм угрозой расстрела!»<sup>277</sup>.

Однако в связи с введением в 1921 г. «новой экономической политики» партийные идеологи вынуждены были сделать ставку на «культурничество» - формирование «нового человека» посредством всесторонней просветительской работы в ходе «культурной революции». Предполагалось, что общество, пройдя через полосу террора, уже достигло такого состояния, при котором эффективным становится социальное партнерство с характерным для него «мирным вращением» «антагонистических элементов» в социализм. Наиболее полно данная идея была артикулирована Н.И. Бухариным, многое переосмыслившим и отвергнувшим идею

---

<sup>274</sup> См. напр.: Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов).

<sup>275</sup> Сироткин Н.С. Эстетика авангарда: футуризм, экспрессионизм, дадаизм // Вестник Челябинского государственного университета. 1999. Т. 2. № 2. С. 119-128.

<sup>276</sup> Бухарин Н. Экономика переходного периода. С. 143.

<sup>277</sup> Ольминский М. О книге т. Бухарина // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. С. 214.

коммунизма как «царства пролетариата»<sup>278</sup>. Л.Д. Троцкий от веры в то, что «устрашение есть могущественное средство политики»<sup>279</sup> не отказался, но согласился с тем, что оно должно носить ситуационный характер<sup>280</sup>.

«Строитель социализма» по-прежнему должен был стать «квалифицированным кадром»<sup>281</sup>. Но главными врагами «нового общества» провозглашались уже не «люди из прошлого», а их социальные пороки («комчванство», «оНЭПивание», религиозные предрассудки), устранение которых достигается в результате идеологической «обработки». Осознание актуальности более гибкой антропотехники, преследующей целью «вылечить человеческую голову»<sup>282</sup>, а не покарать, было движением вперед в понимании человека как сложно организованного существа, имеющего внутренний мир. Неслучайно годы «НЭПа» были отмечены частичным возвращением в философский дискурс идей гуманизма: «Мы ему (кулаку – О.У.) оказываем помощь, но и он нам. В конце концов, может быть и внук кулака скажет нам спасибо, что мы с ним так обошлись»<sup>283</sup>.

Исключением из общего конструктивистско-прагматического взгляда на «нового человека» была позиция А.В. Луначарского, который обращал внимание коллег на то, что «общественный работник» должен иметь наряду с хозяйственными умениями гуманитарное мышление («...вымуштрованный человек-машина... не наш идеал»<sup>284</sup>). А.В. Луначарский пытался препятствовать

<sup>278</sup> Бухарин Н.И. Новое откровение о советской экономике или как можно погубить рабоче-крестьянский блок // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 86-115.

<sup>279</sup> Троцкий Л.Д. Терроризм и коммунизм. С. 59, 65.

<sup>280</sup> Троцкий Л.Д. Задачи коммунистического воспитания. С. 331.

<sup>281</sup> Бухарин Н.И. Пролетарская революция и культура // Бухарин Н.И. Революция и культура: Статьи и выступления 1923-1936 гг. / Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Я. Фрезинского. М.: Фонд им. Н.И. Бухарина, 1993. С. 51.

<sup>282</sup> Гольцман А.З. Реорганизация человека. М.: Госиздат, 1924. С. 6.

<sup>283</sup> Бухарин Н.И. Бухарин Н.И. О новой экономической политике и наших задачах // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. С. 133.

<sup>284</sup> Луначарский А.В. Воспитание нового человека // Луначарский А.В. О воспитании и образовании / Под ред. А.М. Арсеньева, Н.К. Гончарова, И.А. Каирова, М.А. Прокофьева, В.А. Разумного. М.: Педагогика, 1976. С. 273.



размыванию Марксовой идеи о «целостном человеке» как якобы бессодержательного поэтического образа, но его точка зрения не была популярна.

Второе положение. Рассматривая проблему человеческой сущности, советские марксисты отстаивали ее естественную природу, но не имея четкого представления о взаимосвязи социального и биологического по К. Марксу, допускали вульгарно-материалистические редукции. Критикуя идеалистическое понимание человека как сотворенного Богом существа, они доказывали, что психика, ошибочно принимаемая за эфемерную «душу», есть лишь свойство высоко организованной материи<sup>285</sup>.

Консенсусной была теория Ч. Дарвина о происхождении человека от обезьяноподобных предков по законам эволюции, подтвержденная археологическими находками «промежуточных форм» и принятая как органическая часть марксистской философии<sup>286</sup>. Физиолог К.А. Тимирязев считал общей заслугой Ч. Дарвина и К. Маркса выделение ими «нравственного и умственного превосходства над животными» как сущностной черты человека, но подробно на «социальном инстинкте» не остановился<sup>287</sup>.

И.П. Павлов, доказывая, что сознание материально и что нервная деятельность определяется рефлексами, также не делал акцента на социальной природе человека, называя его «словесным животным». Аналогичной была и позиция В.М. Бехтерева, который пойдя дальше И.П Павлова стал утверждать, что обществом, также, как и организмом, движут социально-экономические «рефлексы»<sup>288</sup>.

Подобный физиологический детерминизм спровоцировал рост вульгарных трактовок человека как «живого автомата» в «лагере» марксистских психологов и

---

<sup>285</sup> Басов М.Я. Методика психологических наблюдений над детьми. Изд. 3-е, испр. и доп. М.-Л.: Госиздат, 1926. С. 66.

<sup>286</sup> Троцкий Л.Д. Задачи коммунистического воспитания. С. 332, 334-335.

<sup>287</sup> Тимирязев К.А. Ч. Дарвин и К. Маркс. (Канун шестидесятых годов, 1859 год) // Тимирязев К.А. Наука и демократия. Сборник статей 1904-1919 год. / Под общ. ред. и с посл. В.Н. Столетова. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963. С. 459.

<sup>288</sup> Бондарь А.В., Любутин К.Н. Философские проблемы изучения человека в современной марксистско-ленинской литературе // Историко-философские исследования. Редкол.: К.Н. Любутин (отв. ред.) и др. Свердловск: Уральский рабочий, 1980. Выпуск 6. С. 122-123.

философов. М.Я. Басов писал: «...сознание играет всего лишь роль зеркала, в котором зачем-то отражаются явления объективного мира»<sup>289</sup>.

Неудивительно, что именно грубо интерпретированное павловское учение было заявлено как методология «коммунистической антропотехники»: если человек как носитель тех или иных психофизиологических особенностей подвержен коррекции (замене старых условных рефлексов новыми), то именно биология есть лучший ключ к быстрому созданию «новых людей»<sup>290</sup>.

Такая же ставка была сделана и на евгенические исследования, авторы которых Н.К. Кольцов, А.С. Серебровский, М.В. Волоцкой предполагали, что прогресс человеческого рода будет достигнут с помощью выявления оптимальных для потомства генов с помощью изучения генеалогий, витальной статистики, болезней и «подбора производителей»<sup>291</sup>. Некоторые из советских евгеников не исключали принудительной стерилизации<sup>292</sup>. Социальные реформы с их точки зрения теряли для СССР свою актуальность<sup>293</sup>.

Однако представление о генетике не у всех было примитивным. Часть биологов во главе с Н.И. Вавиловым отвергала ламаркизм, ставящий изменение вида в автоматическую зависимость от влияния среды, как версию механистического материализма, и считала, что будущее за исследованиями А. Вейсмана и Т.Х. Моргана о скачкообразных генетических мутациях в развитии вида, происходящих по неясным до конца причинам<sup>294</sup>. Ортодоксы видели в этом «уточнении» теории Ч. Дарвина «идеалистическую контрабанду», которая в конечном итоге ставит под удар тезис Ф. Энгельса о происхождении человека от

---

<sup>289</sup> Басов М.Я. Методика психологических наблюдений над детьми. С. 66.

<sup>290</sup> Емалетдинов Б.М. Вклад И.П. Павлова в развитие психологии // Вестник Башкирского университета. 2009. Т. 14. № 4. С. 1593.

<sup>291</sup> Буйнякова И.С. «Улучшение человеческой породы». Ретроспективный анализ евгенических идей 20-30-х гг. XX века // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия Философия. Социология. Право. 2017. № 3 (252). Выпуск 39. С. 130-134.

<sup>292</sup> Волоцкой М.В. Поднятие жизненных сил расы: Один из практических путей. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Жизнь и знание, 1926. 125 с.

<sup>293</sup> Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы // Бабков В.В. Заря генетики человека. Русское евгеническое движение и начало генетики человека. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 83.

<sup>294</sup> Агол И.И. Диалектический метод и эволюционная теория. Изд. 3-е, доп. М.: Либроком, 2013. 176 с.

обезьяны в процессе трудовой деятельности<sup>295</sup>. Но запрета на дискуссию о механизме эволюции в печати не было (редакции журналов лишь выражали несогласие с мнением авторов<sup>296</sup>), и сомнение в достоверности простых схем должно было привести к осознанию сложности человеческого организма.

Широкое распространение получила концепция Е.С. Енчмена как развитие учения о рефлексах И.П. Павлова. По Е.С. Енчмену, человек есть сугубо биологическая система, деятельность которого всецело определяют т.н. «анализаторы» (понятия). Психика объявлялась неправильным наименованием рефлексов и упразднялась как несуществующее явление. Отсюда следовало, что преобразование человека должно идти через внедрение в его мышление коммунистических «анализаторов», отобранных лидерами республики<sup>297</sup>.

Подобная теория входила в противоречие с марксизмом и была подвергнута критике. Н.И. Бухарин высмеивал стремление оппонента свести на «нет» проведенную К. Марксом границу в сущности человека между биологическими и социальными феноменами<sup>298</sup>. Однако он не был в состоянии опровергнуть доводы Е.С. Енчмена так, как утверждал, пусть и не столь карикатурные, но аналогичные взгляды на физиологию человека, которого сравнивал с часовым механизмом<sup>299</sup>. Н.И. Бухарин редуцировал социальное начало к способу производства, полагая, что трудовая деятельность полностью детерминирует психику человека по формуле: чем занимаешься, так и мыслишь<sup>300</sup>. Психика не была для Н.И. Бухарина самостоятельным фактором и фактически он отменял ее, как и Е.С. Енчмен.

---

<sup>295</sup> Слепков В. Морган Т.Х., Филипченко Ю.А. Наследуются ли приобретенные признаки? Изд. «Сеятель», 1925 // Под знаменем марксизма. 1925. № 7. С. 234-237.

<sup>296</sup> См.: Серебровский А. Теория наследственности Моргана и Менделя и марксисты // Под знаменем марксизма. 1926. № 3. С. 98-117; Серебровский А. Ответ Ф.Дучинскому // Под знаменем марксизма. 1930. № 2-3. С. 219-228.

<sup>297</sup> Енчмен Е.С. Теория новой биологии и марксизм. П.: Наука и труд, 1923. 83 с.

<sup>298</sup> Бухарин Н.И. Енчмениада (К вопросу об идеологическом вырождении) // Бухарин Н.И. Атака: сборник теоретических статей. М.: Государственное издательство, 1924. С. 128-170.

<sup>299</sup> Бухарин Н. И. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. М.: Вече, 2008. С. 64.

<sup>300</sup> Бухарин Н.И. К постановке проблем теории исторического материализма (беглые заметки) // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 47.

Вводя в научный оборот «метод уплотнения до степени материального», он показывал человека как «живую вещь». И природа, и общество, и человек были для него лишь различного типа «вещами». Подтверждение своей максимы Н. И. Бухарин находил у К. Маркса, который сравнивал в «Капитале» человека с «сознающей себя вещью». То, что К. Маркс в данном случае критиковал феномен отчуждения человека от его человеческой сущности и использовал это сравнение как негативное, Н.И. Бухариным не было замечено, и К. Маркс превратился в вульгарного материалиста<sup>301</sup>.

Иными словами, если одни теоретики были убеждены, что человек автоматически станет «новым», если провести над ним биологический опыт (коррекция рефлексов), то другие считали достаточным для этого опыт социально-экономический (изменение условий труда).

П.П. Блонский утверждал, что человек есть «*homo technicus*» и в основе его «субъективных состояний» лежат особенности социально-экономической структуры общества<sup>302</sup>. Технические средства производства считал базовой причиной развития и автор теории научной организации труда А.К. Гастев, полагавший, что машина встанет на один уровень с человеком, сообщит ему новые интеллектуальные и жизненные силы<sup>303</sup>. Те же вульгарные представления о пластичности человеческого сознания отстаивали и теоретики педагогики А.В. Луначарский, С.Т. Шацкий, А.С. Макаренко: «Человек - это животное, которое воспитывается»<sup>304</sup>, «очень многие детали в человеческой личности и в человеческом поведении можно ... штамповать в стандартном порядке...»<sup>305</sup>.

Характерно, что поддержку со стороны государства и научного сообщества получила «материалистическая» теория языкознания, автор которой Н.Я. Марр

---

<sup>301</sup> Бухарин Н. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. С. 330-331.

<sup>302</sup> Цит. по: Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). С. 38-41.

<sup>303</sup> Гастев А.К. Поэзия рабочего удара. М.: Художественная литература, 1971. 314 с.

<sup>304</sup> Цит. по: Калинин С.Б. Проблема «нового» человека в трудах политических деятелей 20-х гг.: А. А. Богданов, Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий. С. 102.

<sup>305</sup> Макаренко А.С. Педагогическая поэма // Макаренко А.С. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Правда, 1987. Т. 2. С. 149, 150.

доказывал, что язык является результатом производственной деятельности («трудовые выкрики» обусловили «звуковую революцию») и поэтому между стадиями развития языка и стадиями экономического развития общества есть прямая зависимость, а, следовательно, при коммунизме появится «коммунистический язык» как единый способ общения человечества<sup>306</sup>.

Исправить ситуацию пытался К.Н. Корнилов, корректно соединивший естествознание и марксизм, и сделавший вывод о том, что психика человека есть результат отражения человеком окружающей его материальной реальности. Физиологический процесс был заявлен им как основа психической деятельности, но не его источник: «из двух факторов, определяющих поведение человека – социологического и биологического – мы отдаем полное преимущество первому...»<sup>307</sup>. Вместо малоприменимого за пределами физиологии термина «рефлекс» К.Н. Корнилов предложил для изучения сознания термин «реакция», включавший в себя и биологический и социальный компоненты, и тем самым снимавший грубое отождествление физических и психических процессов. Однако и он не вывел на первый план идею социальной обусловленности сознания. Кроме того, как и П.П. Блонский, К.Н. Корнилов не был свободен от редуцирования социальной среды к экономической структуре общества.

Таким образом, ни физиологи, ни психологи, ни философы 1920-х гг. при всем плюрализме их мнений, не могли вырваться из плена вульгарного материализма. Решая задачу ниспровержения понимания человека как сотворенного Богом существа, они доказывали, что психика, принимаемая идеалистами за эфемерную «душу», есть свойство высоко организованной материи. Но не будучи в состоянии объяснить специфическое отличие социального от биологического, они фактически изображали социальное развитие как инобытие биологии, и низводили человека на уровень всего лишь «умного животного».

---

<sup>306</sup> См.: Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. Изд. 2-е, доп. М.: Едиториал УРСС, 2004. 288 с.

<sup>307</sup> Корнилов К.Н. Психология и марксизм // Психология и марксизм. Сборник статей сотрудников Московского государственного института экспериментальной психологии. / Под ред. К.Н. Корнилова. Л.-М.: Государственное издательство, 1925. С. 22.

Неслучайно для философской мысли 1920-х гг. было характерно понимание социальности просто как неких коллективных действий, которое обнаруживалось и у людей, и у животных, и у насекомых<sup>308</sup>.

Третье положение. Трактовка соотношения свободы и необходимости в истории являлась для советских философов важной проблемой, поскольку от ее решения зависел ответ на вопрос о судьбе социализма в стране, не имеющей к этому предпосылок. Наступательная идеология партии, в соответствии с которой «производственная коммуна» должна была быть построена в течение 3-5 лет, вылилась в апологию волюнтаризма. Однако сторонники радикального активизма расходились с теми теоретиками, которые, пропагандируя принципы материализма, настаивали на том, что общественное развитие определяется экономическими факторами, независимыми от людей, и тем самым защищали, по сути, фаталистский подход к истории.

Необходимость создавать коммунизм в России с «нулевой отметки», без надежды на мировую революцию, побудила большевиков разрабатывать идеи социального активизма: «...раз наше сознание уже созрело, мы должны активно вмешаться в процесс...»<sup>309</sup>. Незнание Марксовой концепции человека как субъекта практики вынуждало партийных теоретиков аргументировать свою теорию социального действия идеями субъективного идеализма, элементы которого были в работах А.А. Богданова. Упорное повторение им тезиса о том, что мир есть совокупность элементов и потому его форма всякий раз зависит от конструирующего их пролетариата, не могло не вызвать у них симпатии, хотя формально «богдановщина» критиковалась за размывание марксизма<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). С. 66.

<sup>309</sup> Лядов М.Н. Вопросы быта // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). С. 310.

<sup>310</sup> См.: Удальцов А. К критике теории классов у А.А. Богданова // Под знаменем марксизма. 1922. № 7-8. С. 82-100; Карев Н. Тектология или диалектика. (К критике «Тектологии» А. Богданова) // Под знаменем марксизма. 1926. № 1-2. С. 90-114.

Именно идеями А.А. Богданова фундировал концепцию милитаризованного социализма Н.И. Бухарин<sup>311</sup>. Представив общество системой элементов – «людей, вещей и идей», от перекомбинации которых меняется его тип и характер динамики («равновесие»)<sup>312</sup>, он упрощал взаимосвязи в структуре общества до предела, что придавало проекту радикального переустройства не только наивный, но и крайне опасный характер.

Согласно логике волюнтаристов, полноценными субъектами бытия являлись не рабочие, а их вожди, утилитарно использующие рабочих («трудящиеся элементы») не только как исполнителей своей воли, но и как материал для претворения своих проектов в жизнь.

Однако «волюнтаристы» расходились с теми партийными теоретиками, которые, пропагандируя принципы материализма, настаивали на том, что общественное развитие определяется экономическими факторами, независимыми от людей. В работе Г. Гортера было четко прописано, что производительные силы «заставляют мышление идти по определенным путям...»<sup>313</sup>. Повторение оговорки Ф. Энгельса о том, что «надстройка» имеет обратное влияние на «базис» по сути не принималась ими во внимание, и производительные силы превращались в некое «живое существо», использовавшее людей как «заводных кукол» - «живой трансмиссионный (передаточный) аппарат»<sup>314</sup>, поскольку конфликт постоянно растущих производительных сил и несоответствующих им производственных отношений неизбежно вел, по их мнению, к смене одной общественно-экономической формации на другую через классовую борьбу. Интересно, что изображая политическими деятелями ретрансляторами необходимости, партийные теоретики не делали скидок и своим вождям: «Если бы Ленин был вождем не

---

<sup>311</sup> Чураков Д. Бухарин: юбилей одной странной реабилитации: (К вопросу о судьбах левого коммунизма) // Критический марксизм: Русские дискуссии / Под ред. М.И. Воейкова. М.: Экономическая демократия, 1999. С. 241.

<sup>312</sup> Бухарин Н.И. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. С. 153-333.

<sup>313</sup> Гортер Г. Исторический материализм / Пер. и предисл. И. Степанова. М.: 17-я Гос. тип. (бывш. Кушнерева); Пг.: Коммунист, 1919. С. 23.

<sup>314</sup> Бухарин Н.И. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. С. 383.

рабочего класса, а буржуазии, /.../, то он, конечно, не сыграл бы той роли, какую он сыграл...»<sup>315</sup>.

Обильно цитируемая в печати максима «свобода есть познанная необходимость» в данном контексте могла быть понята только буквально: свобода есть осознанное подчинение необходимости и смирение перед ней, что противоречило концепции К. Маркса, где смысл слова «познанная» раскрывался как «объективно изученная и преодолённая», преобразованная в интересах человека.

Марксистские концепции, в которых подчеркивалось значение в истории субъективного фактора подвергались обструкции. Так, А.М. Деборин обрушился на Д. Лукача, уличая его в склонности к идеализму: «Сознание... у Лукача является... демиургом действительности. ...“взаимоотношение субъекта и объекта” ... приобретает значение тождества...»<sup>316</sup>.

Правда, под «необходимостью» партийными теоретиками понималась не только неумолимая «сила вещей», но и просто материальные условия жизни. Так, считалось, что в коммунистическом обществе будет ликвидирована система эксплуатации человека человеком, свобода и счастье сами собой станут достоянием всех людей, но экономическая детерминация не исчезнет, и «новый человек» вынужден будет считаться с задачами организации производства.

Сосуществование в партийной идеологии двух взаимоисключающих моделей (либо «командование солдатскими массами на николаевском плацдарме», либо «безвольное плаванье по потоку истории»<sup>317</sup>) требовало от теоретиков их согласования. Но большинство не осознавало возникшей антиномии, парадоксально оставаясь экономическими детерминистами с субъективно-идеалистическими взглядами.

---

<sup>315</sup> Сулковский Ф.В. Личность в историческом процессе. Иваново-Вознесенск: Книгоиздательское т-во «Основа», 1924. С. 28.

<sup>316</sup> Деборин А.М. Г. Лукач и его критика марксизма. М.: Материалист, 1924. С. 66.

<sup>317</sup> Бухарин Н., Пятаков Г. Кавалерийский рейд и тяжелая артиллерия (веселый ответ критикам «Экономики переходного периода») // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. С. 236.



Осторожные указания на необходимость более сложного понимания экономического материализма встречались лишь в работах избранных авторов<sup>318</sup>.

Аналогичная антиномия обнаруживалась и в рассуждениях советских марксистов о зависимости человека от его физиологических потребностей, которое оценивалось как непреложное («Человек влюбляется, когда у него созрел организм. Человек при страшном истощении предается “мрачному отчаянию”»<sup>319</sup>), но должно было быть поколеблено «действительной победой» над смертью в перспективе от 200 до 1000 лет<sup>320</sup>. Эта установка была более комплементарна партийным теоретикам, чем рассуждения В.М. Бехтерева о том, что с научной точки зрения возможно лишь символическое бессмертие отдельного человека в биологическом и социокультурном наследии человечества<sup>321</sup>.

В начале 1920-х гг. В.И. Ленин пытался пресечь выпадение в крайности, указывая детерминистам на то, что человек не может быть подчинен производительной силе, поскольку сам является производительной силой<sup>322</sup>, а волонтаристам напоминая о том, что лидеры партии, призванные управлять страной, должны учиться принимать политические решения, руководствуясь не формальной, а диалектической логикой<sup>323</sup>. Но внушение В.И. Ленина не возымело эффекта.

Советские марксисты не могли в одночасье отвергнуть базовые параметры все более застывающей парадигмы. В середине-конце 1920-х гг. появились работы

---

<sup>318</sup> Тихонов В.В. Госка по методу: М.В. Нечкина и ее первая монография «Русская история в освещении экономического материализма» // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2018. № 1. С. 199-212.

<sup>319</sup> Бухарин Н. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. С. 43.

<sup>320</sup> Цит. по: Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М.: Академический Проект, 2005. С. 347.

<sup>321</sup> Бехтерев В.М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема // Бехтерев В.М. Избранные труды по психологии личности. В 2 т. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. С. 225-252.

<sup>322</sup> Ленин В.И. Замечания на книгу Н.И. Бухарина «Экономика переходного периода». 31 мая 1920 г. // Ленинский сборник XL. М.: Политиздат, 1985. С. 405.

<sup>323</sup> Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 42. С. 288-290.

А.М. Деборина<sup>324</sup>, И.К. Луппола<sup>325</sup>, И.Я. Вайнштейна<sup>326</sup>, посвященные наследию В.И. Ленина, в которых обращалось внимание на решение лидером партии политических проблем с помощью диалектической логики, но развернутых выводов об использованной им субъектно-деятельностной концепции личности не было.

Верифицировано реконструировал ленинский диалектический метод в политике Н.И. Бухарин, обратившись к его записям в «Философских тетрадах»: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, – вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т.е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»<sup>327</sup>. Образцами применения данного метода были для Н.И. Бухарина заключение Брестского мира и введение нэпа. Сторонники идей «кавалерийской атаки на капитал» сравнивались им с «садовниками, дергающие растение за верхушку, чтобы оно “скорее росло”...»<sup>328</sup>. Открыв для себя, что действия В.И. Ленина были основаны на Марксовом методе диалектического анализа, Н.И. Бухарин поставил задачу «прочитать Маркса через Ленина» («...ленинизм есть полный возврат к тому марксизму, который был сформулирован самими Марксом и Энгельсом»<sup>329</sup>).

И хотя конкретных философско-антропологических решений Н.И. Бухарин, как и остальные, не сформулировал, он вплотную подошел к адекватной трактовке соотношения свободы и необходимости в истории, и увлек за собой часть учеников (Я.Э. Стэн и др.).

---

<sup>324</sup> Деборин А.М. Ленин как мыслитель. М.: Красная новь, 1924. 88 с.

<sup>325</sup> Луппол И.К. Ленин и философия. К вопросу об отношении философии к революции. Изд. 3-е. М.-Л.: Государственное издательство, 1930. 303 с.

<sup>326</sup> Вайнштейн И.Я. Гегель, Маркс, Ленин: этапы развития диалектической мысли. Изд. 3-е. Москва: URSS: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 350 с.

<sup>327</sup> Бухарин Н.И. Программа Октября // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. С. 438.

<sup>328</sup> Бухарин Н.И. Заметки экономиста // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. С. 398.

<sup>329</sup> Бухарин Н.И. Ленин как марксист // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. С. 61.

Идеи социальной и нравственной свободы, как и вопросы, связанные с духовным миром личности, партийными теоретиками не исследовались. Разговор о внутренней свободе при отсутствии свободы внешней, они считали приметой идеалистической антропологии, и упразднили его из сферы философского анализа<sup>330</sup>.

Четвертое положение. В 1920-е гг. партийными теоретиками была поставлена проблема смысла человеческой жизни. По их мнению, каждый человек должен был освободиться при помощи марксизма от классовых и религиозных предрассудков и включиться в процесс строительства социализма. Будучи идейным, трудолюбивым, дисциплинированным и порядочным, коммунист должен был, перенося различные испытания, «беззаветно» отдать все свои силы, а если необходимо и жизнь, ради создания подлинно человеческого общества<sup>331</sup>.

Гибель во имя революции оценивалась как оправданная не только потому, что победа в войне с капиталом была невозможна без потерь, но и потому, что она имела для личности ценностное значение – внести вклад в победу над злом и обрести высшую награду в виде символического бессмертия<sup>332</sup>. С введением НЭПа военные призывы к борьбе с «эксплуататорами» были дополнены призывом работать, учиться, совершенствоваться при неизменной апологии самопожертвования: «Мы... мостки, через которые пройдут грядущие поколения в царство нового мира... не столько строители и зодчие храма будущего, сколько воины и борцы за него»<sup>333</sup>.

Люди будущего должны были обрести счастье как производное от новой экономической системы, предоставляющей максимум возможностей для удовлетворения потребностей и прежде всего – самореализации. Самореализация эта могла наступить только в ходе бесконечного преобразования окружающего

---

<sup>330</sup> Гроссман-Роцин И.С. Личность, необходимость, реальность. С. 138-139.

<sup>331</sup> Преображенский Е.А. О морали и классовых нормах. М.-Пг.: Госиздат, 1923. С. 72.

<sup>332</sup> Цит. по: Калинин С.Б. Проблема «нового» человека в трудах политических деятелей 20-х гг.: А. А. Богданов, Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий. С. 65.

<sup>333</sup> Мануильский Д.З. Мысли вскользь о революции и чадающем быте // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. С. 362.

мира, то есть в творческом труде, который рассматривался как квинтэссенция полноты жизни<sup>334</sup>. Единственной вероятной психологической проблемой «нового человека» называлась «ненасытимая жажда все новых и новых достижений»<sup>335</sup>. На идее самореализации личности как цели ее развития партийные теоретики не останавливались.

В переходный период партийные идеологи признавали невозможность удовлетворения человеком базовых материальных потребностей и предлагал замещение их моральным удовлетворением. Те, кто не был готов считать себя счастливыми только на основании ценностного выбора, аттестовывались как «несознательные элементы» («...нет на земле более ... жалкого класса, чем они!»<sup>336</sup>).

Образцом для подражания был объявлен В.И. Ленин как воплощение преданности коммунистическим идеям. Фразы «быть как Ленин», «делать как Ленин» прочно вошли в идеологический и бытовой обиход. В пантеон героев революции были также помещены погибшие или умершие в годы гражданской войны партийные деятели (Я.М. Свердлов, С.Г. Лазо, В.М. Загорский, «26 бакинских комиссаров»).

Решение проблемы смысла жизни входило здесь в нерасторжимую взаимосвязь со сферой этики. Как отмечает С.Г. Новиков: «Важнейшие качества “нового человека”, сформулированные большевиками, - жертвенность и бескорыстие совпадали с традиционными представлениями о нравственном человеке»<sup>337</sup>.

Опираясь на В.И. Ленина, советские марксисты были едины во мнении, что нравственным признается любое действие, способствующее приближению коммунизма: «...все... что в пользу нашему классу и нашей партии, это - этический

---

<sup>334</sup> Сольц А.А. О партийной этике // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. С. 272.

<sup>335</sup> Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы. С. 90.

<sup>336</sup> Цит. по: Калинин С.Б. Проблема «нового» человека в трудах политических деятелей 20-х гг.: А. А. Богданов, Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий. С. 149.

<sup>337</sup> Новиков С.Г. Проектирование «нового человека» в советской России 1920-х годов. С. 167-168.

поступок»<sup>338</sup>. Этического нигилизма изначально здесь не было. Под нравственностью понимались незыблемые ценности человеческого общежития, под моралью их социально-историческую форму. Считалось, что пролетариат восстанавливает истинную нравственность, например, возвращая людям их естественные права на жизнь и свободу, в то время как буржуазия, защищая естественные права на словах, занята эксплуатацией<sup>339</sup>.

Однако в дискуссиях об этике обозначились две тенденции, указывающие на опасность постепенного отхода от четких норм коммунистической нравственности в сторону политически продиктованного этического релятивизма.

Во-первых, за исключением А.В. Луначарского, рассуждавшего о нравственных нормах как фиксаторах в человеке его гуманного начала<sup>340</sup>, теоретики умалчивали проблему существования универсальных этических принципов, предпочитая говорить только о тех «нравственных» качествах, которые необходимы «строителю социализма», в результате чего эталонными вместо признания прав и свобод другого человека, уважения его чести и достоинства, терпимости, осуждения насилия, становились профессионально-трудова компетентность, дисциплинированность, атеизм и пр. То есть в определении этических норм преобладал утилитаризм. Получалось, что партия предлагает обществу не «нравственность» как таковую, а именно конъюнктурную ее форму – «мораль». И в годы НЭПа по-прежнему звучали пассажи о допустимости физического насилия над «врагами пролетариата» и самим пролетариатом<sup>341</sup>, лишь в малой степени умиряемые призывами к социальному партнерству классов, «мирному вращению капитализма в социализм»<sup>342</sup>.

---

<sup>338</sup> Прения на II Пленуме ЦКК РКП (б) по докладу тов. Е.М. Ярославского о партэтике // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). С. 197.

<sup>339</sup> Троцкий Л.Д. Терроризм и коммунизм. С. 40-44; О партэтике. Проект предложения Президиума ЦКК II пленуму ЦКК РКП (б) // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). С. 153.

<sup>340</sup> Франц С.В. «Религиозный» марксизм: идея универсальных ценностей в философских воззрениях А.В. Луначарского // Толерантность в современной цивилизации: материалы международной конференции. Екатеринбург, 14-19 мая 2001 г. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. С. 207-214.

<sup>341</sup> Преображенский Е.А. О морали и классовых нормах. С. 73.

<sup>342</sup> Ярославский Е.М. Мораль и быт пролетариата в переходный период. С. 347.

Во-вторых, теоретики допускали возможность и безнравственных действий, если последние обеспечат «коммунистический» результат. В середине 1920-х гг. дебатировался вопрос о том, в какой ситуации правильно давать взятку чиновнику, а в какой это уже будет нарушением этики коммуниста<sup>343</sup>. Выполнение членами партии предписанных им контролировалось партийными органами, и эти нормы могли быть как угодно препарированы: то, что раньше не считалось мотивированным «интересами революции», могло быть в новой обстановке спущено сверху как революционная мера.

Таким образом, в итоге «строитель социализма» понимался как объект манипуляций, личные желания и потребности ничтожны перед задачами партии, что обесценивало гуманистический пафос о счастливом человеке новой эры.

Пятое положение. В решении проблемы соотношения личности и общества советские марксисты придерживались Марксовой максимы о личности как продукте общественных отношений, но трактовали ее примитивно, полагая, что социальная природа личности означает невозможность не только ее формирования, но даже существования и развития вне общества, класса, партии, коллектива. Связь личности и общества виделась им как односторонняя детерминация, из которой вытекало и отрицание в отдельно взятом человеке уникальности.

Общество было наделено по отношению к личности безусловным приматом. С аргументацией данного подхода выступили физиологи и психологи (В.М. Бехтерев, П.Н. Блонский и др.), полагавшие, что если индивид несет в себе типовой набор социальных функций<sup>344</sup>, то верно говорить о «собирающей личности» или «коллективном человеке». Место «субъективной психологии», или психологии личности должна была занять «объективную», или социальная психология. Личность вне общества, вне класса объявлялась «мифом», «кабинетной абстракцией»<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Сольц А.А. Из заключительного слова на XI съезде РКП (б) // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). С. 146.

<sup>344</sup> Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). С. 34-36, 38-42.

<sup>345</sup> Гроссман-Рощин И.С. Личность, необходимость, реальность. С. 135.

Индивид в данной схеме мог быть только частью целого, «винтиком», легко заменяемым в случае «утраты» или преднамеренной ликвидации. Показательно заявление Е.А. Преображенского: «На севере Сибири... стадо оленей переходит ... реку. Перейти на тот берег необходимо для спасения от голода всего стада. Но река глубока, и мост наводит социальный инстинкт стада трупами передовых. Пролетариат только тогда реализует /.../ все силы своего класса, когда каждый /.../ будет готов /.../ бросить свое тело на постройку моста, по которому весь ... коллектив перешагнет в общество будущего»<sup>346</sup>.

Моральные проблемы снимались здесь логикой соционизма: если ценность коллектива выше ценности личности, то и гибель ее следует оценивать, как неизбежную издержку строительства социализма. Уничтожалась ценность не только человеческой личности, но и ее жизни. Сама за себя говорила философско-антропологическая терминология 1920-х гг.: «человеческие атомы», «частицы класса», «элементы технико-производственного аппарата», «человеческий трудовой аппарат», «человеческий материал»<sup>347</sup>. В защитники соционизма записывали и К. Маркса, который громил «тайный и явный индивидуализм» якобы в «Немецкой идеологии»<sup>348</sup>, как раз пронизанной идеей защиты человеческой индивидуальности.

В общественное сознание внедрялась установка, что коммунист должен быть коллективистом, безропотно принимающим общественные интересы как личные, и подчиняющим им даже свою семейную жизнь<sup>349</sup>. Индивидуализм, отождествляемый с эгоизмом, порицался как порок: «...в будущем обществе на человека, нарушающего ... общие интересы, будут смотреть как на больного, которого нужно лечить»<sup>350</sup>. В слиянии интересов коллектива и личности заключалась, по мнению советских марксистов, тайна человеческой гармонии: тот,

---

<sup>346</sup> Преображенский Е.А. О морали и классовых нормах. С. 73.

<sup>347</sup> Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Ч. 1. Общая теория трансформационного процесса. С. 55, 145, 49, 100, 122, 146.

<sup>348</sup> Гроссман-Рощин И.С. Личность, необходимость, реальность. С. 142, 134-135.

<sup>349</sup> Крупская Н.К. Подготовка ленинца // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов. С. 255.

<sup>350</sup> Лядов М.Н. Вопросы быта. С. 309.

кто посвящал себя другим испытывает «величайшее удовольствие»<sup>351</sup>. Но и в этом согласии с идеей К. Маркса о социальной обусловленности счастья<sup>352</sup> было только кажущимся.

В пользу социоцентризма «свидетельствовала» и социалистическая экономика, воображаема как единая система, приводимая в движение коллективной трудовой деятельностью. А.К. Гастев представлял «нового человека» как «социальной автомат», безымянную пролетарской единицу «А, В, С или... 325, 075... и т.п.»<sup>353</sup>, не знающего ничего, кроме общих целей<sup>354</sup>.

Реанимированы были проекты утопических социалистов об общественном воспитании. Убеждённые в том, что ребенок принадлежит не родителям, а обществу, Н.И. Бухарин и Е.А. Преображенский продвигали идею передачи «буржуазных и мелкобуржуазных детей» в специализированные учреждения, где они могли усвоить коллективистские установки, и стать полноценными гражданами коммуны<sup>355</sup>. Эти экстравагантные предложения скоро были забыты. Но вера в коллектив и в его благотворное воздействие была претворена в педагогическую теорию воспитания в коллективе и через коллектив.

Согласно А.С. Макаренко, личность трансформируется в коллективе, участь в процессе трудовой деятельности отказываться от индивидуалистских наклонностей, и принимая цели коллектива, становится его органической частью. При этом А.С. Макаренко учитывал право личности на частичную свободу и полагал необходимым обеспечить в детском коллективе контролируемое самоуправление, но самоуправление это должно было, конечно, служить задачам

---

<sup>351</sup> Лядов М.Н. Вопросы быта. С. 306, 308.

<sup>352</sup> Маркс К. Размышления юноши при выборе профессии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. С. 7.

<sup>353</sup> Цит. по: Марченко Ю.Г. Социокультурное конструирование «Нового человека» в 1920-е гг. и его современный вариант // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 317. С. 80.

<sup>354</sup> Цит. по: Новиков С.Г. Проектирование «нового человека» в советской России 1920-х годов. С. 166.

<sup>355</sup> Бухарин Н.И., Преображенский Е.А. Азбука коммунизма. Популярное объяснение программы Российской Коммунистической партии большевиков, принятой на 8-м съезде. М.: Госиздат, 1920. С. 182-183.



коллектива, а не отдельной личности. Близкой к А.С. Макаренко была и позиция С. Шацкого<sup>356</sup>.

Социоцентристские веяния охватили не только философию, но и художественную литературу и театр, где социальный запрос на растворение «Я» в «Мы» приобретал гротескные формы. Так, Е.Б. Вахтангов размышлял: «Хорошо, если кто-нибудь написал пьесу, где нет ни одной отдельной роли. Во всех актах играет только толпа»<sup>357</sup>.

Рассуждения о примате общества над личностью сопровождались также указанием на ведущую роль в обществе пролетариата и его авангарда – коммунистической партии во главе с Центральным комитетом. Пролетариат воспринимался как самый прогрессивный класс, но его стихийная революционная активность должно стать сознательной в результате просветительской работы, организованной его «вождями». «Вожди» в советском марксизме с самого начала получили особый статус, превышающий то значение, которое было признано за ними К. Марксом и В.И. Лениным.

В.И. Ленин артикулировал как основное требование к лидерам умение поддерживать обратную связь с массами. Но в годы гражданской войны господствовало понимание вождей как руководителей, полномочных решать государственные задачи с использованием «человеческих ресурсов» без каких-либо ограничений. Большевики обвиняли большевиков в возрождении «египетского рабства», но иного способа построить социализм в неготовой для этого стране не было, и большевики в ответ объяснили, что рабочие приняли это рабство добровольно, следуя благой цели<sup>358</sup>. Диктатура пролетариата оказалась де-факто диктатурой партии над пролетариатом и всем обществом. В годы НЭПа приоритеты во взаимоотношениях «вождей» и общества были пересмотрены в

---

<sup>356</sup> Семенова Н.В. А.С. Макаренко и С.Т. Шацкий о проблеме взаимоотношения личности и общества // Историко-педагогический журнал. 2014. № 4. С. 128-138.

<sup>357</sup> Цит. по: Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). С. 34.

<sup>358</sup> Троцкий Л.Д. Терроризм и коммунизм. С. 162-167.

сторону их большей демократизации<sup>359</sup>. Партийные идеологи вынужденно признали необходимость более осторожного отношения к «кадрам» («Каждый ... есть личность, а не статистическая средняя на двух ногах...»<sup>360</sup>). А некоторые даже пытались отстаивать возможность на самостоятельные решения и частную жизнь<sup>361</sup>, но право партии указывать «личности» ее место «в атакующих шеренгах пролетарской армии» не обсуждалось<sup>362</sup>.

Несмотря на демократическую риторику, большевики были и остались авторитаристами. Механизмы ротации власти блокировались традицией послушания «вождям», что создавало в перспективе угрозу формирования личной власти одного единственного «вождя», который занял бы позицию над соратниками, классом и всем обществом.

Таким образом, после провозглашения марксизма государственной доктриной начался интенсивный процесс становления философско-научной антропологической парадигмы. Но использование советскими теоретиками вульгарно-материалистических трактовок искажало Марксову антропологию и противоречило ей: целью строительства социализма объявлялась не «целостная», всесторонне развитая личность, а человек-«винтик», орудие партии и государства. Вместе с тем обозначившаяся к середине 1920-х гг. тенденция к более серьезному подходу к решению философских проблем человека, в части дихотомии свободы и необходимости, давала шанс на определенное выправление широко распространившихся редукций, что позволяет оценить процесс становления философско-научной антропологической парадигмы в СССР как «болезнь роста».

---

<sup>359</sup> Ленин В.И. Проект тезисов о роли и задачах профсоюзов в условиях новой экономической политики // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. С. 497.

<sup>360</sup> Бухарин Н.И. Злые заметки // Бухарин Н.И. Этюды. Репринт. воспроизведение изд. 1932 г. М.: Книга, 1988. С. 207.

<sup>361</sup> Сольц А.А. О партийной этике. С. 387.

<sup>362</sup> Гроссман-Рошин И.С. Личность, необходимость, реальность. С. 135.

## **2.2. Кризис философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1929-1953 гг.**

Период 1930–1940-х гг. – один из самых сложных и трагических этапов в развитии советской философии. Формирование в стране диктатуры И.В. Сталина имело своим следствием установление агрессивного цензурного гнета. Философские дискуссии были сужены до препарирования взглядов исследователей на соответствие каноническому марксизму в виде эклектической смеси экономического детерминизма с субъективным идеализмом, изложение которой было дано в работах И.В. Сталина<sup>363</sup>.

Осторожные попытки протестовать против нарастающего идейного вакуума, предпринятые некоторыми членами партии (Н.К. Крупская, Я.С. Стэн), лишь спровоцировали атаку на представителей «творческого марксизма», завершившуюся арестом и гибелью многих из них.

Сложившаяся и занявшая монопольное положение в философии после 1917 г. антропологическая парадигма вошла в данный период в фазу обусловленного политическими причинами кризиса, вызвавшего деградацию ряда ее положений.

Для определения состава философов, оказавших влияние на развитие структуры и содержания парадигмы, необходимо провести грань между партийными теоретиками (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, В.Н. Ральцевич, Ф.В. Константинов, М.Д. Каммари и др.), которые комментировали труды И.В. Сталина, и оттесненными на периферию «ищущими марксистами» (Н.И. Бухарин, С.Л. Рубинштейн, Л.С. Выготский, К.Р. Мегрелидзе и др.), осуществлявшими философско-антропологические исследования с опорой на наследие К. Маркса и В.И. Ленина в расчете на будущее. «Ищущие марксисты» должны быть приняты во

---

<sup>363</sup> Сталин И.В. Анархизм или социализм? // Сталин И.В. Сочинения. Т. 1. С. 294-372; Сталин И.В. К вопросам ленинизма // Сталин И.В. Сочинения. Т. 8. С. 13-90; Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И.В. Сочинения. Т. 14. С. 253-282; Сталин И.В. Экономические проблемы социализма в СССР // Сталин И.В. Сочинения. Т. 16. С. 154-223.

внимание с точки зрения изучения имевшегося тогда потенциала анализа феномена человека, но не изучения официальной парадигмы, развивавшейся без их участия.

Непосредственным актором кризиса парадигмы должен считаться, судя по всему, И.В. Сталин, чье мировоззрение, даже в большей степени чем его философские произведения, определяло облик советской науки, наложив на нее печать антиперсоналистского инженерно-утилитарного отношения к личности, идущего от А.А. Богданова. Если согласиться с утверждением В.В. Алексеева, что главным ориентиром для И.В. Сталина в философии марксизма был А.А. Богданов<sup>364</sup>, то весь период 1930–1940-х гг. можно рассматривать как период наибольшей актуализации богдановской концепции социально-организованного опыта как идейной платформы сталинской политики социализма.

Рассмотрим и проанализируем положения и особенности развития философско-научной парадигмы в 1930–1940-е гг.

Первое положение. Антропологическим идеалом советского государства был строитель социализма, «ударник производства», в образе которого аккумулировался марксистский пафос человека-победителя материи. Антропологический идеал предельно идеологизируется и утрачивает философское содержание, оформляясь как модус политико-экономических воззрений и проектов ЦК ВКП (б).

В конце 1920-начале 1930-х гг. советское руководство вернулось к модели «милитаризованного социализма». Инициированный И.В. Сталиным переход к политике индустриализации и коллективизации осуществлялся через напряжение всех сил и средств страны, которыми в отсутствие финансовых накоплений являлись людские ресурсы. В связи с этим «человеком нового типа», уже созданным в СССР, был объявлен преодолевший «мелкобуржуазную собственническую психологию» «ударник социалистического труда», названный «стахановцем» по имени рекордсмена угольной промышленности А.Г. Стаханова. Антропологический идеал был идеализирован и утратил философский характер.

---

<sup>364</sup> Алексеев В.В. Концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и её роль в становлении советской модели социализма в 1920-х – сер. 1930-х годов. С. 23.

Если писатели привычно воспевали «нового человека» как олицетворение разума, мощи и силы, присущее пролетариям как лучшим представителям человеческого рода<sup>365</sup>, то идеологами среди его конститутивных признаков педалировалась лишь профессиональная компетентность, умение работать на сложной технике с целью ее результативной эксплуатации.

И.В. Сталин признавал, что социализм устремлен к всестороннему удовлетворению человеком его потребностей. Однако диапазон этих потребностей он не выводил за пределы политехнического образования<sup>366</sup>. Высшей точкой развития личности было для него достижение гражданином уровня «инженерно-технического работника». Партийные философы и вовсе курьезно интерпретировали «всесторонность развития» «нового человека» как доскональное овладение им порученного ему дела: «...токарь-скоростник Борткевич смог добиться выдающихся успехов ... потому, что он ... всесторонне и глубоко изучил токарный станок...»<sup>367</sup>.

Широко известными стали высказывания И.В. Сталина о кадрах, которые «решают всё» и которые необходимо совершенствовать и беречь – «выращивать, как садовник выращивает ... плодородное дерево»<sup>368</sup>. Глагол «растить» в описании методологии антропологического проекта ВКП (б) часто использовался на партийных форумах<sup>369</sup>. В одном из его выступлений приводился пример неэффективного отношения к «кадрам» – рассказ о сибирских крестьянах, которые сожалели о потере лошади больше, чем о гибели человека. Из этой истории вместо нравственного суждения о ценности человеческой жизни был сделан утилитарный вывод: ценность человека как «мыслящего орудия» превосходит ценность лошади,

---

<sup>365</sup> Горький М. О старом и новом человеке // Горький М. Статьи и памфлеты. Л.: Молодая Гвардия, 1948. С. 19.

<sup>366</sup> Сталин И.В. Экономические проблемы социализма в СССР. С. 204.

<sup>367</sup> Исторический материализм / под общ. ред. Ф.В. Константинова. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1951. С. 667.

<sup>368</sup> Сталин И.В. Выступление на приеме металлургов 26 декабря 1934 года // Сталин И.В. Сочинения. Т. 14. С. 49.

<sup>369</sup> Доклад товарища Кагановича по организационным вопросам (партийное и советское строительство) // XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчет. С. 531.

как орудия, такой функцией не обладающего<sup>370</sup>. Логическим продолжением этого тезиса было адресованное руководителям коллективов указание ценить прежде всего того специалиста, чьи профессиональные навыки будут полезными для строительства социализма.

Те же социальные «элементы», которые не желают выполнять хозяйственные задачи и тем более сопротивляются им, заносились в число «вредителей» и «врагов» и подлежали репрессивно-карательным мерам, санкционированным И.В. Сталиным<sup>371</sup>. Рассматривая радикальный метод как способ создания социалистической экономики в отсталой стране, И.В. Сталин воспроизвёл тезис «милитаристов» времен гражданской войны об исторической необходимости принудительного труда: «Кто не работает, тот не ест»<sup>372</sup>.

Не способствовало коррекции антропотехнических ориентиров партии и первое знакомство советских марксистов с антропологическим идеалом К. Маркса – идеалом «целостного человека». По иронии судьбы именно в начале 1930-х гг., когда триумфально победила сталинская концепция «человека-винтика», на Западе и в СССР были изданы ранние работы К. Маркса, которые свидетельствовали о гуманистической направленности философских поисков основоположника марксизма. Отдавая приоритет «зрелому Марксу» в ущерб «Марксу молодому», советские марксисты замолчали его размышления о «человеческой животности» и «подлинной человечности», отчуждении, подлинной и мнимой коллективности. В их понимании актуальность философии К. Маркса заключалась исключительно в теории классовой борьбы и диктатуры пролетариата<sup>373</sup>. Показательно, что редколлегия журнала «Под знаменем марксизма», опубликовав комментарий на

---

<sup>370</sup> Сталин И.В. Речь в Кремлевском дворце на выпуске академиков Красной Армии 4 мая 1935 года // Сталин И.В. Сочинения. Т. 14. С. 62-63.

<sup>371</sup> Сталин И.В. Речь на Первом Всесоюзном совещании стахановцев 17 ноября 1935 года // Сталин И.В. Сочинения. Т. 14. С. 91.

<sup>372</sup> Сталин И.В. Речь на Первом Всесоюзном съезде колхозников-ударников 19 февраля 1933 г. // Сталин И.В. Сочинения. Т. 13. С. 249.

<sup>373</sup> Быховский Б.Э. Враги и фальсификаторы марксизма. М.; Л.: Соцэргиз, 1933. 104 с.; Васильева А. Маркс и «Святое семейство» // Под знаменем марксизма. 1933. № 1. С. 116–146.

ранние работы К. Маркса сразу после их выхода в свет, больше к этой теме не обращалась.

Особую позицию в вопросе изучения классического марксизма на новом материале занял только Н.И. Бухарин, который реконструировал антропологический идеал К. Маркса и сделал вывод о том, что «коммунизм... как цель есть в высокой степени человеческая цель»<sup>374</sup> и что марксистам следует прежде всего осознать «цену и смысл человеческой жизни вообще»<sup>375</sup>. Исходя из того, что при первобытнообщинном строе человек обладал потенциальной целостностью, но затем утратил ее в связи с распространением частной собственности и разделением труда, Н.И. Бухарин полагал, что ликвидация ущербных социально-экономических условий приведет к восстановлению целостности человека на другом, более сложном уровне. Получив свободу самоосуществления, человек станет всесторонне развитой гармонической личностью, воплотит мечту К. Маркса.

При этом бухаринская реконструкция несла в себе ряд недостатков. Так, непонятным остался для него анализ феномена отчуждения, он так и не увидел за критикой товарного фетишизма не только и не столько отчуждение рабочего от продукта его труда, сколько опосредованного таким образом отчуждения его от своей подлинной сущности. Изрядную долю в рассуждениях Н.И. Бухарина по-прежнему занимали клише о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. Однако его призыв к гуманизации марксизма был призывом к пересмотру и обновлению антропологической парадигмы. То, что эта инициатива не была реализована по политическим причинам, не отменяло того факта, что советский марксизм имел шанс на продуктивный виток в развитии (т.н. «бухаринская альтернатива» в философии<sup>376</sup>).

---

<sup>374</sup> Бухарин Н.И. Философия культурного филистера // Шевченко В.Н. Н. Бухарин как теоретик исторического материализма. М.: Знание, 1990. С. 54.

<sup>375</sup> Цит. по: Бергер И. Крушение поколения. Воспоминания / Пер. с англ. Я. Бергера. Firenze, 1973. С. 142.

<sup>376</sup> Улиг Д., Хеделлер В. «Арабески» Николая Ивановича Бухарина в контексте их времени // Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. Сборник документов. С. 643-644, 656.

Второе положение. Решение проблемы соотношения биологического и социального в человеке формально было выдержано в рамках сформулированной К. Марксом трактовки человека как биосоциального существа, но фактически несло весь груз вульгарно-материалистических упрощений марксизма. Диалектически сложная и нерасторжимая взаимосвязь социальных и биологических факторов в онтогенетическом и филогенетическом развитии человека осталась для большинства теоретиков непонятной.

Последовательно защищая представление о человеке как высшем и уникальном творении природы с опорой на дарвиновскую теорию антропогенеза, советские марксисты опровергали идеалистический взгляд на человека как духовного субъекта, созданного Богом. В учебники и словари был включен тезис об объективном и окончательном опровержении наукой гипотезы о существовании внутри тела «души»<sup>377</sup>. Однако физиология человека трактовалась ими как нечто легко познаваемое и преобразуемое по причине его элементарности.

Так, психологи обосновали принципиальную пластичность структуры человеческого сознания с помощью учения о рефлексах И.П. Павлова, которое было некритически перенесено в психологию личности как методологическая база. В результате люди уподоблялись живым автоматам, управляемыми по формуле «стимул-реакция»<sup>378</sup>.

В биологии, в свою очередь, данное понимание человека было поддержано неоламаркистами во главе с Т.Д. Лысенко, оспаривавшими точку зрения генетиков из числа сторонников А. Вейсмана и Т.Х. Моргана на сложное воспроизводство живых организмов в соответствии с механизмами наследования и утверждавшими, что любой живой организм, а, следовательно, и человек, преобразуется в результате воздействия на него окружающей среды<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> Шварц Л.М. Душа // Малая советская энциклопедия: в 10 т. / Гл. ред. Н.Л. Мещеряков. М.: Сов. энциклопедия, 1929. С. 29-30.

<sup>378</sup> Аршавский М.А. О сессии «двух академий» // Репрессированная наука / Ред. М.Г. Ярошевский; ред.-сост. А.И. Мелуа. СПб.: Наука, 1994. Вып. II. С. 239-242.

<sup>379</sup> Лысенко Т.Д. Что такое мичуринская генетика // Лысенко Т.Д. Агробиология. Работы по вопросам генетики, селекции и семеноводства. Изд. 6-е, доп. М.: Гос. изд-во сельскохоз. лит., 1952. С. 372-389.



Философам, получившим возможность опираться на подготовленные психологами и биологами теории односторонней детерминации, оставалось только найти ее подтверждения в пространстве социального, что и было реализовано в апологии роли средового фактора в формировании и развитии личности. Самым убедительным ее примером было предложено считать «антропологическое чудо» («удивительное изменение психики»), осуществленное под надзором сотрудников ОГПУ при СНК СССР в ходе строительства Беломорско-Балтийского канала имени И.В. Сталина в 1931–1933 гг. и «засвидетельствованное» целой группой советских писателей (А.М. Горький, А.Н. Толстой, М.С. Шагинян, В.П. Катаев, В.Б. Шкловский и др.)<sup>380</sup>.

Аналогичный метод перевоспитания человека в процессе организованного и контролируемого труда апробировался и на широких слоях населения, в особенности крестьян как наименее подготовленной к коммунизму социальной страты. В 1934 г. В.В. Куйбышев удовлетворенно докладывал коллегам по партии о том, что миллионы советских граждан уже «переварены» в «социалистическом труде» и превращены в «новых людей»<sup>381</sup>. Вера в некие неизменные генные факторы преследовалась, с чем был связан, например, запрет в СССР такой науки как педология<sup>382</sup>.

Однако в 1930-е гг. некоторыми философами и психологами был осуществлен переход от натуралистического к деятельностному пониманию человека. Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн, М.Я. Басов, А.Р. Лурия, А.Н. Леонтьев и др. доказывали, что биологическое не равно социальному: «Человек вовсе не кожаный мешок, наполненный рефlekсами, и мозг не гостиница для

---

<sup>380</sup> Беломорско-Балтийский канал имени Сталина: история строительства. 1931–1934 гг. / под ред. М. Горького, Л. Авербаха, С. Фирина. М.: ОГИЗ, 1998. 1342 с.

<sup>381</sup> Доклад товарища Куйбышева о втором пятилетнем плане развития народного хозяйства СССР // XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б): стенографический отчет. М.: Партиздат, 1934. С. 397.

<sup>382</sup> Петровский А. В. Запрет на комплексное исследование детства // Репрессированная наука. / Под общ. ред. проф. М. Г. Ярошевского. Л.: «Наука», 1991. Вып. 1. С. 126-136.

случайно останавливающихся рядом условных рефлексов»<sup>383</sup>, «Человеческое сознание ... требует к себе... иных ... способов изучения, чем те, которые применяются к поведению животных»<sup>384</sup>. Отталкиваясь от идей К. Маркса, новаторы утверждали, что человеческое мышление формируется в процессе социальной трудовой практики: «субъект в своих деяниях... не только обнаруживается и проявляется; он в них создается и определяется... тем, что он делает, можно определять то, что он есть»<sup>385</sup>. Концептуально важным был для них акцент на самостоятельность и саморегуляцию мыследеятельности как условия адекватного развития сознания. ИмPLICITно эта максима опровергала идею сталинских теоретиков о том, что трансформация человека легко осуществима.

Трактовка человека как биосоциального существа вне крайностей физиологизации и социологизации последовательно была дана С.Б. Рубинштейном<sup>386</sup>. По одному руслу с ним двигался и Н.И. Бухарин. Однако его взгляду не хватало деятельностного концепта, с объяснением специфики социальной сущности человека он справился частично<sup>387</sup>.

Тем не менее между самими психологами были споры о деталях соотношения биологического и социального. Последователь В.М. Бехтерева Б.Г. Ананьев расходился с С.Б. Рубинштейном, считая психофизиологические факторы более существенными<sup>388</sup>. С.Л. Рубинштейн критиковал Л.С. Выготского, утверждавшего, что главным в процессе развития сознания является продуцированная обществом, а затем интериоризированная им культура - «идеальная реальность» в виде образов и символов. С.Л. Рубинштейн усматривал в идеях о решающей роли знаковой

---

<sup>383</sup> Цит. по: Шатова Н.Д. Прологомены к поиску рефлекторных основ рефлексии: Л.С. Выготский // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Вып. 1. С. 101.

<sup>384</sup> Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. С. 16.

<sup>385</sup> Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности // Ученые записки Высшей школы г. Одессы. 1922. Т. 11. С. 106.

<sup>386</sup> Абульханова-Славская К.А. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна.

<sup>387</sup> Бухарин Н.И. Учение Маркса и его историческое значение // Памяти Карла Маркса: Сборник статей к пятидесятилетию со дня смерти. С. 7-99.

<sup>388</sup> Логинова Н.А. Антропологический принцип в концепции С. Л. Рубинштейна и Б.Г. Ананьева. С. 68, 69.

системы непреодоленный идеализм: «Мышление оказывается не столько отражением бытия, ... сколько производной функцией словесного знака»<sup>389</sup>. Д.Н. Узнадзе констатировал, что в психике существует «досознательная ступень», то есть фаза развития сознания до возникновения слова<sup>390</sup>.

Однако повлиять на изменение идейного климата в общественных науках новаторы не могли так, как их «активный деятель в среде» был полярен сталинскому «живому автомату»: «Личность тем значительнее, чем больше ее сфера действия...»<sup>391</sup>. В 1949 г. С.Б. Рубинштейну было предъявлено обвинение в защите недопустимой для «марксиста» «двойной детерминации» сознания и мозгом, и внешней средой<sup>392</sup>.

Третье положение. В рассмотрении соотношения свободы и необходимости у советских марксистов доминировало стремление сочетать детерминистскую схему общественного развития с постулированием решающей роли в истории субъективного фактора. Они парадоксально подчеркивали и экономическую основу всех процессов и явлений, всецело определяющих социальную практику: каков «способ производства», таков и «способ представления», и доказывали, что эти процессы и явления относительно легко трансформируемы людьми в соответствии с лозунгом «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее – наша задача!»

В 1930–1940-е гг. изначально заложенное в русском марксизме противоречие между детерминизмом и волюнтаризмом в понимании социальной динамики проявилось в полной мере. То, что такое «извращение исторического материализма» есть в наследии большевизма фиксировалось, но, приписывая его

---

<sup>389</sup> Цит. по: Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Исторический контекст и современное звучание фундаментального труда С.Л. Рубинштейна // Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб: Питер, 2002. 667.

<sup>390</sup> Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). С. 125.

<sup>391</sup> Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности. С. 106.

<sup>392</sup> Абульханова-Славская К.А. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна. С. 336.

А.А. Богданову и Л.Д. Троцкому<sup>393</sup>, себя самих адептами этой «эклектической смеси» партийные философы не считали.

Якобы кажущееся противоречие между детерминизмом и волюнтаризмом снимался ими крайне просто. Отрицая «поповскую теорию» о «мнимой свободе воли» и утверждая зависимость социальной практики от экономических факторов, они признавали их одностороннее воздействие только до наступления социализма, когда человек победит все законы природы и общества. Как только в СССР социализм был признан построенным «в основном», печать принялась расписывать «царство свободы», в котором уже возможно все, включая победу над старением и когда-нибудь смертью. Так, медики А.А. Богомолец, Л.С. Штерн и другие утверждали, что возможности человека колоссально возрастут из-за «живительных лучей Сталинской конституции» и срок его жизни увеличится до 125-150 лет и выше<sup>394</sup>.

Данная редукция марксизма шла от И.В. Сталина, который, как полагает З. Вайгаускас, использовал ссылки на К. Маркса и В.И. Ленина для маскировки своих философских взглядов<sup>395</sup>, являвшихся версией богдановского эмпириомонизма. Неслучайно И.В. Сталин выдвигал на первый план организованность, решимость, волю к труду<sup>396</sup>, необходимые для «великого перелома на всех фронтах».

Субъектом истории И.В. Сталин называл пролетариат как коллективного владельца производительных сил как мощного средства преобразования, но уточнял, что руководство рабочим классом принадлежит партии в лице ее функционеров, и в первую очередь – вождей, которые должны обладать высоким менеджерским потенциалом: уметь аккумулировать главные силы в решающем месте, вычислять момент решающего удара, неуклонно реализовывать решение,

---

<sup>393</sup> Исторический материализм: учебник для совпартшкол и средних звеньев сети партпросвещения. С. 33, 35, 131.

<sup>394</sup> Богомолец А.А. Продление жизни. Киев: АН УССР, 1940. С. 92, 142.

<sup>395</sup> Вайгаускас З. «Энциклопедия» сталинской философии (Заметки о работе И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме») // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М.: АОН, 1991. Вып. IV. С. 113.

<sup>396</sup> Сталин И.В. Новая обстановка – новые задачи хозяйственного строительства: речь на совещании хозяйственников 23 июня 1931 г. // Сталин И.В. Сочинения. Т. 13. С. 80.

маневрировать резервами<sup>397</sup>. Фактически же именно генеральный секретарь ЦК ВКП (б) является подлинным и единственным «Демииургом истории». По меткому определению Г.П. Федотова, «в порядке последовательных уравнений, типичных для диктатуры: пролетариат = компартия = Политбюро = Генеральный секретарь, Сталин может сказать совершенно спокойно: социализм – это я»<sup>398</sup>.

Сталинские решения были продублированы партийными философами (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, В.Н. Ральцевич, М.Д. Каммари и др.), которые дополнили максимы «вождя» лишь его восхвалением как «величайшего мыслителя». М.Д. Каммари писал, что прежде великие личности были заложниками исторических законов, которые знали лишь эмпирически, и не могли вершить историю сознательно, но «вожди» большевистской партии, «вооруженные революционным марксизмом», способны «оба полушария повернуть на путь коммунизма», руководя рабочими и крестьянами – творцами нового строя<sup>399</sup>. В статье к юбилею вождя С.С. Кривцов констатировал, что И.В. Сталин безусловно соответствует требованиям, предъявляемым к «великому вождю»<sup>400</sup>. Мысль о том, что во главе партии мог встать какой-либо другой «гений», также владеющий «чудо-теорией», не допускалась. Взаимозаменяемыми были только «буржуазные» «псевдовеликие личности».

Антидемократический характер сталинских решений был очевидным в сравнении с субъектно-деятельностной концепцией Н.И. Бухарина, где пролетариат изображался как «коллективный философ», который «восстанавливает свое “Я” и побеждает в общем “Мы”». За вождями оставались лишь общие организаторские функции: «...“калькулирует” отнюдь не одна административно-государственная верхушка в узком смысле этого слова:

---

<sup>397</sup> Сталин И.В. Об основах ленинизма. С. 157-160.

<sup>398</sup> Цит. по: Гайда А.В., Любутин К.Н. Российские версии философии марксизма: Иосиф Сталин (1879–1953) // Научный ежегодник Института филос. и права Урал.о отд. Рос. акад. наук. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. Вып. 2. С. 4.

<sup>399</sup> Каммари М. О роли личности в истории // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. 43; 18.

<sup>400</sup> Кривцов С.И. В. Сталин. (К 50-летию со дня рождения) // Под знаменем марксизма. 1930. № 2–3.

“калькулируют” (т.е. нужно сказать более широко – “планируют”) – огромные народные массы...»<sup>401</sup>.

Н.И. Бухарин не писал прямо о праве каждого человека на внутреннюю свободу и самостоятельное осмысление реальности и самого себя как логической экспликации из Марксовой антропологии, выполненной, например, западным марксистом А. Грамши, призывавшим человека «быть руководителем самого себя, а не ждать пассивно и покорно, пока окружающий мир сформирует твою личность»<sup>402</sup>. Но он был близок к этому тезису как автор раздела о правах и свободах Конституции СССР 1936 г., среди которых было и право на «организационную самостоятельность и политическую активность»<sup>403</sup>. Неслучайно его ученик Я.Э. Стэн писал о долге коммуниста самостоятельно рефлексировать решения партии, формируясь как критически мыслящая личность<sup>404</sup>. Но подобные сентенции были маркированы как попытка подрыва партийной дисциплины<sup>405</sup>.

Таким образом, в решении проблемы свободы и необходимости в истории советские марксисты заявили себя апологетами субъективного идеализма, имевшего своим истоком эмпириомонизм А.А. Богданова, но если А.А. Богданов ставил на место творящего мир «Я» творящее мир «Мы», говоря только о пролетариате как организаторе новых форм материи, то они возвратили «Я» утраченный статус полноценного субъекта в лице «вождя» партии.

Четвертое положение. Проблема смысла жизни решалась партийными философами в контексте определения антропологического идеала, будучи его производным. «Новый человек» рассматривался как человек, цель и назначение жизни которого состояли в борьбе за счастье всего человечества, равнозначной

---

<sup>401</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 252, 94.

<sup>402</sup> Грамши А. Тюремные тетради. Ч.1. С. 26.

<sup>403</sup> Конституция СССР 1936 года. С. 31.

<sup>404</sup> Стэн Я.Э. Выше коммунистическое знамя марксизма-ленинизма // Стэн Я.Э. Статьи и выступления по философии / Сост. С. Н. Корсаков, М. В. Бахтин, предисл. С. Н. Корсакова. М.: Издательский дом «Энциклопедист-Максимум»; СПб.: Изд. дом «Мирб», 2015. С. 247.

<sup>405</sup> Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме. С. 160. Примечательно, что в официальной философской печати Н.И. Бухарин и его школа обвинялись в приверженности механистического материализму. См. напр.: Перельман Ф. Механицизм на современном этапе // Под знаменем марксизма. 1932. № 7-8. С. 52-66.

наибольшей степени его удовлетворенности условиями своего существования<sup>406</sup>. Содержанием деятельности «нового человека» были борьба с «эксплуататорами» за рубежом и активный созидательный труд на благо страны, неотделимый от поиска и ликвидации «врагов народа» – «вредителей», «шпионов», «террористов», «безродных космополитов».

Милитаризация образа «нового человека» имела своим следствием и милитаризацию его жизненных ориентаций, окончательно обнаружив, что продуктом советской антропотехники является «человек этатический»<sup>407</sup>, т. е. человек, смыслообразующей ценностью которого является государство и который готовится принести себя в жертву, совершив трудовой или военный подвиг. Такой «этатический человек» должен был обладать такими качествами, как идейность, патриотизм, интернационализм, коммунистическое отношение к труду и собственности, дисциплинированность, коллективизм, «социалистический оптимизм» («глубокая уверенность в светлом будущем»)<sup>408</sup>.

Воспитанная в соответствии с партийной идеологией, молодежь сдавала нормы ГТО и осваивала военное дело, беря пример с героев гражданской и Великой Отечественной войн (В.И. Чапаев, А.М. Матросов, З.А. Космодемьянская и др.), ударников социалистического труда (А.Г. Стаханов, П.Н. Ангелина, И.И. Гудов и др.). Вожди партии (С.М. Киров, В.В. Куйбышев, В.М. Молотов<sup>409</sup>) представлялись безупречными нравственными авторитетами, над которыми на недостижимой дистанции возвышалась фигура И.В. Сталина как главного создателя социализма, указавшего смысл жизни и цель труда не только советским народам, но и всему «прогрессивному человечеству»: «Все нации и народы нашей необъятной страны с одинаковой любовью произносят имя “Сталин”, и в этом имени их жизнь и счастье.

<sup>406</sup> Исторический материализм / Под общ. ред. Ф.В. Константинова. С. 642.

<sup>407</sup> Смирнов И. Соцреализм: антропологическое измерение // Соцреалистический канон: сб. ст. / под общей ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 19.

<sup>408</sup> Болдырев Н.И. Воспитание коммунистической морали у школьников. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Учпедгиз МП РСФСР, 1956. С. 15-23.

<sup>409</sup> Валериан Владимирович Куйбышев (1888–1935). Некролог // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. С. 3-8; Лифшиц Л. Выдающийся деятель и вождь большевистской партии // Под знаменем марксизма. 1940. № 3-4. С. 5-20; Сергей Миронович Киров (1886–1934). Некролог // Под знаменем марксизма. 1934. № 6. С. 1-6.

...Сталин – величайший человек современности, ... гениальный стратег и тактик пролетарской революции»<sup>410</sup>.

Тема патриотизма в сталинской версии как любовь к социалистическому отечеству и «безграничное доверие» к партии и правительству стала доминирующей в публикациях, посвященных задачам коммунистического воспитания<sup>411</sup>. Неслучайно ходовым стал фразеологизм: «морально-политическое состояние». Оценка только морального состояния у советского человека позиционировалась как недостаточная.

Этот ценностный набор носил обязательный характер, не предполагавший самостоятельного выбора гражданином альтернативной траектории развития. Каких-либо экзистенциальных проблем «новому человеку» иметь не разрешалось. Более того они рассматривались как невозможные у психически здорового человека так, как социализм есть исторически лучшая общественно-экономическая формация, а «бытие определяет сознание»<sup>412</sup> и тот, кто не согласен с очевидными достижениями социализма и тем более им противодействует, может быть либо врагом, либо больным. Первым данную логику апробировал А.А. Богданов, полагавший, что рассогласование личного социального опыта с коллективным социальным опытом является галлюцинацией<sup>413</sup>.

Стремление власти к директивному жизненному выбору вызывало несогласие у Н.И. Бухарина, который защищал право личности на самоопределение: «Свобода развития - самая драгоценная свобода...»<sup>414</sup>. Если партийные философы видели труд только как обязанность советских людей перед

---

<sup>410</sup> Берия Л.П. Величайший человек современности // Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения: сборник статей «Правды». М.: Правда, 1940. С. 109.

<sup>411</sup> См. напр.: Батищев С. Сила советского патриотизма // Под знаменем марксизма. 1941. № 9-10. С. 56-66; Вышинский П. Е. Советский патриотизм – движущая сила развития социалистического общества // О советском социалистическом обществе. Сборник статей. / Под ред. Ф. Константинова, М. Каммари, М. Глезермана. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 423-475.

<sup>412</sup> Деборин А. Строительство социализма и наши задачи на теоретическом фронте. С. 21.

<sup>413</sup> Алексеев В.В. Концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и её роль в становлении советской модели социализма в 1920-х – сер. 1930-х годов. С. 113.

<sup>414</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 190; Бухарин Н.И. Философские арабески. С. 637.



государством, то Н.И. Бухарин дифференцировал виды труда, выделяя как необходимый человеку для его самовоплощения труд свободный и творческий<sup>415</sup>. Намерение же государственных инстанций вторгаться в интимную сферу личности Н.И. Бухарин считал «диким административным взором», не имеющим ничего общего с научным и нравственным отношением к человеческой психике<sup>416</sup>. В той или иной степени этот взгляд разделяли К.Р. Мегрелидзе, Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн. Но их позиция была маргинальной.

Советский философско-антропологический дискурс окончательно оформился как негативистский, растворив в категорическом императиве соответствия человека требованиям государства слабые попытки защитить хотя бы его частичную автономию. Инициатива поощрялась только в рамках работы на производстве, где индивидуальная рационализация могла привести к повышению результативности труда, т. е. обеспечению нужд государства, но социального и тем более политического измерения не предполагала. Отказ от самостоятельности и независимости объяснялся счастьем претворять в жизнь мысли «великого вождя». Труд понимался как обязанность советских людей и не имел других качественных характеристик<sup>417</sup>, хоть сколько-нибудь напоминавших тезис К. Маркса о самореализации человека в деятельности творческой.

Если прежде советская мораль считалась общечеловеческой в отличие от бесчеловечной морали эксплуататорских классов и предполагала имплицитное признание достоинства и ценности человеческой жизни, то теперь на первый план вышло ее отрицание по аналогии с радикальными настроениями периода гражданской войны: «Если враг не сдается – его уничтожают» (А.М. Горький)<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 85, 102, 212; Бухарин Н.И. Горький (Последнее «прости») // Бухарин Н.И. Революция и культура: Статьи и выступления 1923-1936 гг. / Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Я. Фрезинского. М.: Фонд им. Н.И. Бухарина, 1993. С. 318.

<sup>416</sup> Бухарин Н. Дружба // Известия. 1936. 22 февраля. № 45 (5902). С. 4.

<sup>417</sup> Жейде В.Ф. Из истории формирования концепции «человека-винтика». По страницам журнала «Под знаменем марксизма» // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М.: АОН, 1991. Вып. IV. С. 77.

<sup>418</sup> Горький М. Если враг не сдается — его уничтожают // Горький М. Против империалистической войны и интервенции: сборник избранных статей. М.: Государственное военное издательство, 1932. С. 25-27.

Позиционирование насилия как вынужденной и временной меры уступило культу насилия, объявленного едва ли самоценным. Гуманистические идеи к концу 1930-х гг. третируются в печати как пустое морализаторство<sup>419</sup>.

И.В. Сталин исповедовал этический нигилизм, о чем свидетельствуют его теория обострения классовой борьбы по мере приближения к социализму<sup>420</sup>, высказывания в узком кругу соратников («...Мы будем уничтожать каждого врага, был он и старым большевиком, мы будем уничтожать весь его род, его семью»<sup>421</sup>), и многочисленные ремарки на полях книг: («1) слабость / 2) лень / 3) глупость — / единственное, что может быть названо пороками. / Всё остальное— при отсутствии вышеуказанного составляет несомненно добродетель! / NB! Если человек / 1) силён (духовно) / 2) деятелен / 3) умён (или способен), то он хороший, независимо от любых иных „пороков“! / (1) и (3) дают (2)»<sup>422</sup>).

Между терминами «мораль» и «нравственность» уже не усматривалось никакой разницы<sup>423</sup>. Нравственным по сути считалось то действие, которое называли таковым из утилитарно-политических соображений партийно-государственные структуры.

Пятое положение. Соотношение личности и общества рассматривалось в советском марксизме в 1930-1940-е гг. через призму традиционного, но крайне гиперболизированного социоцентризма, вследствие чего человек, обозначенный как «социальное животное», совокупность общественных отношений, был растворен в коллективе и утратил индивидуальную и неповторимую самость, будучи идентифицированным как часть социального целого, элемент класса, «человек-масса».

<sup>419</sup> Пролетарский гуманизм. Передовая // Под знаменем марксизма. 1930. С. 10.

<sup>420</sup> Сталин И.В. Об индустриализации и хлебной проблеме: Речь на пленуме ЦК ВКП(б). 9 июля 1928 г. // Сталин И.В. Сочинения. Т. 11. С. 172.

<sup>421</sup> Марьина В.В. Дневник Г. Димитрова // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 36.

<sup>422</sup> Цит. по: Илизаров Б.С. Тайная жизнь Сталина. По материалам его библиотеки и архива. К историософии сталинизма. Изд. 4-е, доп. М.: Вече, 2012. С. 75-76.

<sup>423</sup> См. напр.: Колбановский В.Н. О коммунистической морали. Стенограмма публичной лекции. М.: Правда, 1951. 47 с.

Научная состоятельность соционизма доказывалась партийными философами примитивной логической схемой, которая может быть реконструирована следующим образом. Человек изначально является социальным существом, его формирование и развитие совершается в условиях коммуникации с другими людьми и на стадии филогенеза, и на стадии онтогенеза. Формально здесь не было противоречия с К. Марксом. Так, «творческий марксист» К.Р. Мегрелидзе писал: «В индивиде, в конечном счете, все общественно.... Количество идей, принадлежащих всецело личности, ничтожно по сравнению с идеями, которые она разделяет с ... современниками вообще»<sup>424</sup>. Ключевой здесь являлась оговорка «в конечном счете». Однако партийные философы выводили отсюда, что только в обществе человек, будучи всецело социальным продуктом, может обрести подлинную гармонию со своей природой, выражающуюся в радости от полного слияния его личных интересов с интересами коллективными.

Коллективность как нахождение в коллективе и безусловное подчинение ему становилась определяющим признаком «*Homo sapiens*». Личное же претворялось в нечто абстрактное, ненормальное, негативное. Симптоматично, что теория коллектива А.С. Макаренко была искажена посредством исключения из нее тезисов о праве личности на самостоятельное развитие на том основании, что воспитание личности возможно только внутри и ради коллектива, на чем будто бы настаивал и сам А.С. Макаренко: «“Отдельные члены коллектива не рассматривают себя как “зародыш будущих личностей”. Естественно и нам стать на такую точку зрения”»<sup>425</sup>.

Основным препятствием для указанной «формулы счастья» явилось возникновение частной собственности, повлекшее за собой разделение труда, образование классов и различные механизмы эксплуатации, достигшие апогея при капитализме. Соответственно обобществление средств производства

---

<sup>424</sup> Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. С. 357.

<sup>425</sup> Алексеевич Г.С. Применение положений педагогической системы А. С. Макаренко в детских домах Алтайского края // Известия Академии педагогических наук РСФСР. / Отв. ред. Е.Н. Медынский, Н.А. Константинов. М.: Академия педагогических наук РСФСР, 1952. Вып. 38. С. 59.

автоматически позволит ликвидировать антагонизм между личностью и обществом и возвратит человека к самому себе, в «органическое единство», «где каждый отдельный элемент составляет лишь часть ... целого», а «коллективность становится принципом всей жизни»<sup>426</sup>.

Вульгаризированное прочтение Марковского положения о социальной сущности человека неизбежно вело от утверждения о примате коллектива к утверждению о примате класса, партии и партийных вождей, детализируя социоцентризм на классовоцентризм, партоцентризм, вождистский фатализм. Личность подвергалась сразу нескольким фильтрам деперсонализации. Фактически партийные философы приступили к уже откровенной по сравнению с аналогичными идеями 1920-х гг. пропаганде «грубого коммунизма», наиболее близкой к «марсианской утопии» А.А. Богданова<sup>427</sup>.

И.В. Сталин в своих выступлениях избегал говорить о личности как таковой, а если эпизодически упоминал ее, то только в контексте производственно-технических задач социалистического строительства, чем определил тематику и границы исследований по данному вопросу, замкнувшись на идее о долге каждого советского человека отдать все свои силы рабочему классу и коммунистической партии на фоне приоритета негласной установки «незаменимых нет»<sup>428</sup>.

Умаление шансов на признание со стороны партийно-государственных структур ценности и значения личности обусловила и гиперболизацию на фоне разворачивающихся в стране политических репрессий классового подхода к структуре и развитию общества. Претендовать на право физического и социального существования мог только тот гражданин, к которому партия не имела политических и иных претензий относительно его происхождения, связей, прошлой и настоящей деятельности.

---

<sup>426</sup> Деборин А. Строительство социализма и наши задачи на теоретическом фронте // Под знаменем марксизма. 1930. № 5. С. 21–22.

<sup>427</sup> Алексеев В.В. Концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и её роль в становлении советской модели социализма в 1920-х – сер. 1930-х годов. С. 12, 111-112.

<sup>428</sup> Отчетный доклад товарища Сталина о работе ЦК ВКП (б) // XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчет. С. 34.

С трендом на растворение личности в коллективе расходились некоторые «ищущие марксисты», проводившие мысль о необходимости перехода от диктатуры пролетариата к обществу для всех, где государство будет использоваться как механизм решения проблем общества, а не господства одной части общества над другими: «...диктатура пролетариата диалектически развивается на базе меняющихся классовых отношений и задач, стоящих перед нею: это находит свое выражение в расширении ...демократии ...»<sup>429</sup>.

Не имея возможности оспаривать политику партии, Н.И. Бухарин пытался защитить аутентичную К. Марксу идею подлинной, «человеческой коллективности» при коммунизме как «дифференцированного множества», способствующего развитию и самореализации каждого отдельного человека посредством признания и обеспечения его социальной субъектности («Сам человек трактуется /марксизмом – О.У.) как самоцель, в его развитии, в его многосторонних возможностях, в его солидарной связи с другими “сочеловеками”»<sup>430</sup>), и акцентировать ущербность «мнимой коллективности» как «недифференцированной сплошности» первобытного строя или «классовой дифференциации» буржуазного общества, подавляющих личность<sup>431</sup>.

С методологической и содержательной точки зрения самой глубокой критикой социоцентризма являлась разработанная психологами-новаторами субъектно-деятельностная концепция человека, согласно которой сама социальная природа личности основывается на деятельном принципе как принципе автономного развития и саморазвития. Право личности на внутреннюю свободу было обосновано С.Л. Рубинштейном, рассматривавшего человека как «субъекта проступания», в том числе в нравственном измерении его жизни и деятельности, вне которого человек не может ни стать, ни быть человеком как таковым: «Поведение человека включает в себе в качестве определяющего момента отношение к моральным нормам. ... “Единицей” поведения является поступок... не

---

<sup>429</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 71.

<sup>430</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 212.

<sup>431</sup> Бухарин Н.И. Социализм и его культура. С. 146-148.

всякое действие, а лишь такое, в котором ведущее значение имеет сознательное отношение человека к другим людям...»<sup>432</sup>. Более емко и цельно данная мысль будет сформулирована С.Л. Рубинштейном уже в постсталинский период. Однако повлиять на коррекцию сложившегося философско-антропологического дискурса эпизодические «вставки» альтернативных суждений не могли.

Таким образом, квинтэссенцией кризиса философско-научной антропологической парадигмы в советской философии в 1930–1940-е гг. стала смысловая негация Марксовой антропологии, выразившаяся в редуцировании ее базовых гуманистических идей, и прежде всего идей самоценности, субъектности и самореализации каждого отдельного взятого человека. «Советский гражданин» воспринимался только как социальный объект, безгласная и послушная функция системы, что и было закреплено в практике сталинизма, превратившей его в бесправного данника номенклатуры. Стремительно набиравшая обороты тенденция к крайней политизации и вульгаризации советского марксизма делала бесперспективными любые попытки коррекции искажений философско-научной модели решения проблем человека, вследствие чего она оказалась в этот период на самой низшей точке своего развития за всю историю отечественной философии XX в.

### **2.3. Актуализация и гуманизация философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1950-1980-е гг.**

1950-1980-е гг. – особый период в истории отечественной философской науки, характеризующееся появлением серии концептуальных исследований философско-антропологического характера («поворот к человеку»).

Решения XX и XXII съездов КПСС, осудившие «культ личности» И.В. Сталина, закрепили идеологему «Всё для блага человека, всё во имя человека». Объективный запрос на разработку гуманистической проблематики совпал с двумя

---

<sup>432</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. С. 437, 438.

важными обстоятельствами. В 1956 г. были впервые опубликованы ранние работы К. Маркса, знакомство с которыми позволило вывести в легальное поле анализ таких проблем, как проблемы сознания, личности, отчуждения, самореализации, смысла жизни, подлинной и мнимой коллективности. А в философию пришли исследователи нового типа («дети XX съезда»), получившие возможность работать в относительно свободных условиях.

Интенсивная актуализация философско- антропологической проблематики повлекла за собой идентификацию проблемы человека как центральной проблемы марксистской философии, которая есть «философия человека ... всем своим целостным содержанием, как система»<sup>433</sup>, а затем и претензию на комплексное исследование феномена человека в рамках отдельной научной дисциплины – «синтетического человековедения» (термин Б.Г. Ананьева). Термин «философская антропология» не принимался как дискредитированный идеалистической философией, которая закрепила за ним представление о человеке как о метафизическом существе.

Основными участниками данного процесса были т.н. «антропологисты» – философы, поставившие своей целью «очеловечивание» марксизма (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, М.С. Каган, И.Т. Фролов, Б.Т. Григорьян, И.С. Кон и др.). Однако существенную роль в разработке аутентичных К. Марксу философско-антропологических решений принадлежала философам, специально проблемой человека не занимавшихся (Т.И. Ойзерман, Н.И. Лапин, С.Л. Рубинштейн, Б.Г. Ананьев, А.Н. Леонтьев, и др.). Сохранившие административный вес сталинские философы (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, Ф.В. Константинов и др.) продолжали транслировать идеи догматического марксизма, но остановить тенденцию к «перепрочитанию Маркса» уже были не в состоянии.

Хронологические рамки данного периода включают в себя период развития советской философии с начала «хрущевской оттепели» до начала политики

---

<sup>433</sup> Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Ред.: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С. 76.

«перестройки» (1953-1984 гг.), учитывая, что идеологические запреты в годы «брежневского застоя» существенного влияния на понижение качества исследований не имели.

Рассмотрим основные концепты философско-научной антропологической мысли в СССР в 1950-1980-е гг.

Первое положение. В описании марксистского антропологического идеала в партийно-государственных текстах не произошло кардинальных изменений, за исключением снятия грубого авторитарно-милитаристского акцента. Конечной целью строительства социализма по-прежнему оставался «новый человек», «активный строитель коммунизма». Однако «антропологисты» выполнили реконструкцию антропологического идеала К. Маркса, значительно расширив традиционное представление об идеальном человеке с помощью образа «целостного человека», максимально реализующего свои таланты и способности в самых разных формах деятельности. Утилитарное сведение человека к социальной функции – «общественно полезному работнику» – было отвергнуто.

В документах КПСС и выступлениях членов партии по-прежнему тиражировался идеал советского человека как сознающего свою «высокую ответственность» за мир во всем мире «активного строителя коммунизма»<sup>434</sup>, которого характеризуют «духовное богатство, моральная чистота и физическое совершенство»<sup>435</sup>. Живым олицетворением этого «нового человека» был первый космонавт планеты Ю.А. Гагарин<sup>436</sup>.

Но заявления о триумфальной реализации в СССР антропологического проекта исчезли. Утверждалось, что в текущий момент лишь отдельные его черты

---

<sup>434</sup> Отчет Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза XXII съезду КПСС. Доклад Первого секретаря ЦК товарища Н. С. Хрущева // XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. 17-31 октября 1961 года. Стенографический отчет. В 3 т. М.: Госполитиздат, 1962. Т. 1. С. 98.

<sup>435</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. С. 120-121.

<sup>436</sup> Федоров Е. Свершение века // Известия Советов депутатов трудящихся СССР. 1961, 12 апреля. № 088 (13634). С. 6; Марков Г. Вот оно, чудо! // Известия Советов депутатов трудящихся СССР. С. 6.



присущи советским людям, которые становятся «новыми» постепенно<sup>437</sup>. Тезис об абсолютной социокультурной пластичности человека был отвергнут как ненаучный. А.Н. Леонтьев указывал, что автоматическое изменение личности невозможно и при условии ликвидации в социалистической системе частной собственности и классового разделения труда так, как личность, будучи крайне сложным образованием, определяется действием различных внешних и внутренних факторов<sup>438</sup>. И.С. Кон, разбирая специфику становления личности, цитировал высказывание Г.С. Батищева о том, что человек не может быть «вылеплен» или «произведен» односторонним механическим способом. Его личностная трансформация возможна только в процессе самостоятельной социокультурной деятельности, в которую его можно только «включить»<sup>439</sup>.

Антропотехническое направление переместилось из сферы идеологии в сферу новейших открытий в психологии, педагогике, теории культуры, представители которых должны были установить объективные соотношения социального и биологического, свободы и необходимости, личного и общественного, и создать интегративное знание о человеке, которое и станет затем руководством к воспитанию «всесторонне развитого человека»<sup>440</sup>.

Привычной корреляции между идеологией и философией больше не существовало. Так, например, если партийные теоретики говорили о всесторонности развития как праве на выбор профессии и гарантии повышения эффективности производства<sup>441</sup>, то философы настаивали на неправомерности данной интерпретации. Восстановленная человеческая целостность мыслилась являлась в их понимании гармоническим развитием всех видов деятельности

---

<sup>437</sup> Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. С. 305-306.

<sup>438</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 163.

<sup>439</sup> Кон И.С. Социология личности. С. 122.

<sup>440</sup> Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания; Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). С. 313-317.

<sup>441</sup> Отчет Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза XXII съезду КПСС. Доклад Первого секретаря ЦК товарища Н. С. Хрущева // XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. 17-31 октября 1961 года. Стенографический отчет. Т.1. С. 89-90.

(преобразовательной, познавательной, ценностно-ориентационной, коммуникативной), которые входят в структуру личности и суммарно образуют ее уникальную самость<sup>442</sup>. Традиционное для советского марксизма утилитарное сведение человека к социальной функции – «общественно полезному работнику» было признано редукцией Марксовой антропологии.

«Антропологами» было установлено, что К. Маркс в течение всей жизни придерживался гуманистических взглядов: “корнем для человека является сам человек”, “человек - высшее существо для человека”<sup>443</sup>. Однако он поставил своей задачей разработку такой системы, которая на практике гарантировала бы всем людям без исключения безусловную защиту их прав и свобод. Исследуя современное ему общество, К. Маркс обнаружил, что человек, обладая изначально позитивной природой, проявляющейся в его базовой потребности в гармонии с другими людьми и всем миром, на каком-то этапе испытал «отчуждение» от самого себя и превратился в свое суррогатное подобие: «подлинную человечность» вытеснила «человеческая животность». Исходное отчуждение повлекло за собой и отчуждение человека от труда, морали, культуры, науки и техники, социальных и политических институтов, природы.

Согласно «антропологам», причину общечеловеческой катастрофы К. Маркс ретроспективно локализовал в развитии частной собственности, разделения труда и образования классов, приведших к эксплуатации и угнетению людей людьми. Выход человека из квазичеловеческого состояния и его возвращение к целостности во всей его деятельности на новом, обогащенном уровне возможен только в результате ликвидации исторически сложившейся экономической структуры общества. В связи с этим К. Маркс приступил к тотальному исследованию капитализма, уточняя и заменяя философскую терминологию на экономическую как более точную с точки зрения создания научной теории об освобождении человечества. Финальным итогом этого исследования явилось

---

<sup>442</sup> Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). С. 306-312.

<sup>443</sup> Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии / Ред.: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С. 140.

учение о социальной революции, осуществляемой рабочим классом, которому и предстоит организовать над обществом свою диктатуру именно как систему мер защиты прав и свобод всех угнетенных и обездоленных<sup>444</sup>.

Однако над научным поиском довлела идеология. Уделяя внимание проблеме отчуждения, советские философы не могли признать, что отчуждение существует не только при капитализме, но и при социализме. Реплики Э.В. Ильенкова о том, что отчуждение наблюдается в СССР в виде бюрократизма и неадекватных форм регламентации как следствие непреодоленной частной собственности, стали поводом к травле<sup>445</sup>.

Усилиями новаторов антропологический идеал марксизма приобрел философскую глубину, «новый человек» позиционировался теперь как воплощение лучших человеческих потенций: «...самый сокровенный внутренний дух... культуры, ее живая деятельностная душа, человеческая сущность человеческого мира»<sup>446</sup>. Изыскания новаторов приобрели популярность и затронули творчество советских писателей. Так пафос противопоставления подлинной человечности и человеческой животности нашел оригинальное преломление в серии научно-фантастических романов и повестей А.Н. и Б.Н. Стругацких о коммунистической цивилизации будущего<sup>447</sup>.

Со своим антропологическим проектом выступили «гносеологи», реконструировавшие Марксов образ «целостного человека» на основе анализа его диалектического метода. Построив на последнем т.н. системомыследеятельностную методологию Г.П. Щедровицкий был убежден, что человек, овладевший новой технологией мышления, может стать «Homo Creatus» –

---

<sup>444</sup> Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. М.: Соцэргиз, 1962. 550 с.; Лапин Н.И. Молодой Маркс. 3-е изд., доп. М.: Политиздат, 1986. 492 с.

<sup>445</sup> Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 169,170; Ильенков Э.В. О «сущности человека» и «гуманизме» в понимании Адама Шаффа (О книге А. Шаффа «Марксизм и человеческий индивид») // Ильенков Э.В. Философия и культура. С. 170-199.

<sup>446</sup> Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип. С. 140.

<sup>447</sup> Любутин К.Н., Коряковцев А.А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 750.

«человеком креативным», отличительной особенностью которого станет стать компетенция познавательной активности, способность анализировать и эффективно решать проблемы любых уровней сложности. Г.П. Щедровицкий почти сразу перешел к созданию нелегального союза «методологов», или социальных прогрессоров, члены которого должны были однажды взять власть в стране и реформировать ее. Разработки «гносеологов» были обоснованием права человека на интеллектуальную суверенность. Но освещения и признания они не получили.

Второе положение. В решении проблемы соотношения биологического и социального в человеке советские философы отстаивали понимание человеческой сущности как биопсихосоциальной, образуемой синтезом всех ее компонентов при доминировании социальных факторов. Но отрицая гиперболизацию биологического и социального или их растворение в друг друге, они тем не менее продолжали стоять на позициях социологизаторства, утверждая в более усложненной форме безусловной примат социальных факторов. Так понятие соотношение двух начал человеческой природы гарантировало неприкосновенность идеи о трансформируемости человека в процессе воздействия на него различных антропотехнических программ.

Советские философы считали научным взгляд на человека как природное существо, ссылаясь на концепции антропогенеза, которая после осуждения «лысенковщины» соединила базовые тезисы о эволюции Ч. Дарвина и учение о генетической (хромосомной) наследственности, разработанное неodarвинистами А. Вейсманом, Т.Г. Морганом и др.<sup>448</sup>. Аргументы палеонтологов, подтверждающие происхождение человека от ископаемых высших обезьян, использовались вне общих справок редко<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> Медников Б.М. Дарвинизм в XX веке. М.: Советская Россия, 1975. 224 с. О критике «лысенковщины» с позиций марксистской философии см.: Фролов И.Т. Генетика и диалектика. М.: Наука, 1968. 360 с.

<sup>449</sup> См. напр.: Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения / Под ред. В.И. Шинкарука. Киев: Наукова думка, 1977. С. 36, 63-64; Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. С. 26-39.

Опровержению наличия в человеке неких нематериальных структур также не уделялось особого внимания: «Вряд ли нужно убеждать сейчас ... что психика есть функция мозга и что психические явления ... нужно изучать в единстве с физиологическими»<sup>450</sup>. Представления же о психике как инобытии физиологии были постепенно вытеснены, психологи дистанцировались от физиологов как представителей иной области знания. Рефлексологическое учение использовалось как доказательство материальности сознания, но его экстраполяции на социальные процессы была поставлена преграда<sup>451</sup>.

Отталкиваясь от Марксовой трактовки человека как совокупности общественных отношений, советские философы ретроспективно проследили исторический генезис сознания и самосознания людей через формирование в условиях их коллективной предметно-практической деятельности языковых конвенциональных символов и далее на их основе всей человеческой культуры как суммы материальных и интеллектуальных практик, социально наследуемой и развивающейся от поколения к поколению. Физиология является, по их мнению, лишь необходимой предпосылкой развития сознания, но отнюдь не определяет и не исчерпывает его содержания.

Так, А.Н. Леонтьев констатировал: «Человек как природное существо есть индивид, обладающий той или иной физической конституцией, типом нервной системы, темпераментом, динамическими силами биологических потребностей, аффективности и многими другими чертами, которые в ходе онтогенетического развития ... многообразно меняются. Однако не изменения этих врожденных свойств человека порождают его личность. Личность есть специальное человеческое образование... (Маркс говорит: производство сознания, производство потребностей), личность человека тоже “производится” – создается общественными отношениями, в которые индивид вступает в своей деятельности»<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 8.

<sup>451</sup> Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. С. 194-215.

<sup>452</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 14, 135.

Именно советские психологи (А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия, Б.М. Теплов и др.) внесли существенный вклад в познание феномена человеческого сознания, проанализировав его структуру, функции, особенности и закономерности при помощи деятельностного подхода к психическому развитию как результат процессов интериоризации (формировании умственных представлений и знаний в ходе практики, их переход из внешнего состояния во внутреннее) и экстериоризации (опредмечивания представлений и знаний, их переход из внутреннего во внешнее состояние).

Вариантом анализа экстериоризации и интериоризации в деятельности человека в философии был анализ т.н. «идеального» как процесса и результата субъективного психического отражения объективной материальной реальности в мозге человека вследствие его социокультурной практики по освоению и преобразованию природы и общества. Под содержанием идеального имелась в виду таким образом вся интеллектуальная деятельность человека, опредмеченная в продуктах культуры. В официальном дискурсе расширенное толкование данного термина относительно онтологической укорененности «идеального» в бытии пресекалось как отход от материализма поскольку вызывало ассоциацию с гегелевским образом человека как духа, «конечного сознания», единосущного с Абсолютом.

Однако отрицая ошибочные, по их мнению, представления о растворении биологического и социального в друг друга или их дуальном сосуществовании («двойной детерминации личности»), советские философы допускали абсолютизацию социального начала. Возможности взращивания гениев завесили в их понимании от адекватной педагогической технологии. Э.В. Ильенков отмечал: «...потенциально каждый индивидуум является универсальным существом в том смысле, что никаких ограничений для подъема на самые верхние этажи общественно-человеческой культуры он с собой в момент своего рождения не содержит»<sup>453</sup>. И резюмировал: «Талант это ... качественно новое свойство психики

---

<sup>453</sup> Ильенков Э.В. Гегель и проблема способностей // Ильенков Э.В. Философия и культура. С. 378.

человека, связанное с коренным... изменением в типе и характере труда»<sup>454</sup>. Г.П. Щедровицкий также утверждал, что любой человек способен в ходе «правильного обучения» усвоить знания независимо от своих природных способностей и приводил в пример дочерей К. Маркса, которые в 6 лет читали древнегреческих философов, но в дальнейшем интеллектуальными победами не отметились. Причиной раннего развития девочек он называл регулярные занятия с ними: «...человек абсолютно пластичен ...»<sup>455</sup>.

Характерно, что теорию о «феральных людях», которые оказались по различным обстоятельствам в социальной изоляции и так и не смогли усвоить полностью человеческую модель поведения из-за пропущенного сенситивного периода, советские ученые замалчивали<sup>456</sup>. Пример «ферусов» вступал в противоречие с максимой о том, что биологическое начало не может быть действеннее начала социального. Чешские авторы Й. Лангмейер и З. Матейчек уверяли, что наблюдаемые ими дети, получившие после пребывания в изоляции квалифицированную помощь, вернулись к общей норме<sup>457</sup>.

В качестве триумфального доказательства марксистского тезиса о том, что «труд превратил обезьяну в человека» ими был заявлен «Загорский эксперимент» - опыт И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова (1970-е гг.), в ходе которого группа детей с полной или почти полной потерей зрения и слуха сумели научиться способам владения предметами, речью, а также освоить школьную программу в объеме достаточном для поступления в МГУ им. М.В. Ломоносова посредством специальной научной методики, включившей их в активную общественно-практическую деятельность. Некоторые из участников «Загорского эксперимента»

---

<sup>454</sup> Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 79.

<sup>455</sup> Щедровицкий Г.П. Курс лекций по педагогике. МОГИФК, март-апрель, 1980 г. / Некоммерческий научный Фонд «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого». URL: <http://www.fondgp.ru/lib/chteniya/xiv/texts/1> (дата обращения: 03.05.2017).

<sup>456</sup> Кон И.С. Социология личности. М.: Политиздат, 1967. С. 123-124; Лубовский В.И. Развитие словесной регуляции действий у детей (в норме и патологии). М.: Педагогика, 1978. 224 с.

<sup>457</sup> Лангмейер Й., Матейчек З. Психическая депривация в детском возрасте. С. 36.

стали затем научными работниками<sup>458</sup>. Тем не менее его релевантность вызывала некоторое сомнение у части ученых, критиковавших опыт И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова по причине того, что их воспитанники потеряли слух и зрение в раннем возрасте, а, следовательно, уже имели опыт социокультурной деятельности и не находились на стадии «психического нуля», как уверяла печать<sup>459</sup>.

Не могла пройти через цензуру и точка зрения о том, что достигнутый в процессе социализации уровень личностного развития может частично корректироваться, но не трансформироваться. Идеология предписывала философии догму о долгом, но тотальном изменении всего человечества по мере «накапливания в нем прогрессивных черт» (В.В. Щербицкий<sup>460</sup>) в результате реализации коммунистических программ, закрепляющих социальную наследственность<sup>461</sup>.

Отдельные ученые (Б.М. Теплов, В.Д. Небылицын, И.В. Равич-Щербо, В.А. Крутецкий, В.П. Эфроимсон и др.) осознавали научную несостоятельность социологизаторства. Говоривший от философов, Д.И. Дубровский выступал с предложением о пересмотре сложившегося понимания соотношения биологического и социального. Признавая приоритет социально-деятельностных механизмов над физиологическими параметрами, но отказывал им в факте безусловного доминирования в формировании личности и напоминал о необходимости серьезного анализа природных особенностей и предрасположенностей человека, определяемых генетически уникальной нейронной структурой его мозга, том числе в период школьного обучения<sup>462</sup>. Но так как неизбежным следствием данной позиции должно было стать признание

---

<sup>458</sup> Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М.: Педагогика, 1974. 328 с.; Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 68-79.

<sup>459</sup> Дубровский Д.И. Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. 2018. № 1. С.89-117.

<sup>460</sup> Цит. по: Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. С. 315.

<sup>461</sup> Дубинин Н.П. Что такое человек. М.: Мысль, 1983. С. 152.

<sup>462</sup> Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М.: Наука, 1971. 386 с.



неустранимой дифференциации общества по наличию и отсутствию у людей тех или иных талантов и способностей, а значит и пересмотр советского антропологического проекта, ее сторонники критиковались за не вполне марксистские взгляды такими крупными авторитетами, как П.Н. Федосеев и Б.Г. Ананьев<sup>463</sup>. Разгром «биологизаторов» поддержала и Е.К. Черненко, дочь секретаря ЦК КПСС К.У. Черненко<sup>464</sup>. О примате социального над биологическим говорил на пленуме ЦК КПСС и сам К.У. Черненко<sup>465</sup>.

Таким образом, социальное начало вытесняло и поглощало у советских философов начало биологическое, фактически не оставляя за ним самостоятельного значения, что неизбежно обуславливало неадекватное понимание биосоциальной сущности человека во всей сложности и многофакторности этого феномена.

Третье положение. Соотношение свободы и необходимости анализировалось в соответствии с формулой К. Маркса о свободе как познанной и преодоленной необходимости с акцентом на ведущую роль в процессе практики субъективного фактора, персонифицируемого в пролетариате и шире в социалистическом обществе. Положение о «коллективном человеке» как субъекте истории не подвергалось коррекции, но было расширено за счет признания значения в его деятельности воли и стремлений каждого отдельно взятого человека. Данная трактовка опровергала экономико-детерминистские и волюнтаристские теории, либо отрицавшие, либо абсолютизировавшие роль личности в истории, но не вытеснила их полностью. Неизменной осталась и переадресация инициативы от общества к партии как его руководящему центру.

Обличая фантомность неких метафизических субъектов истории, защищаемых идеалистической антропологией, и рассматривая человека как

---

<sup>463</sup> Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1991. С. 232.

<sup>464</sup> Тарасов К.Е., Черненко Е.К. Социальная детерминированность биологии. М.: Мысль, 1979. 366 с.

<sup>465</sup> Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. С. 241.

единственного «хозяина времени и пространства», советские философы демонстрировали гносеологический оптимизм, приводя в пример достижения в области физики и техники. Так, Э.В. Ильенков полагал неизбежным освоение человеком сначала околоземного, а далее космического пространства, терраформирование планет, и познание тайны рождения материи, овладение которой позволит человеческому роду стать подлинным Демиургом Вселенной в статусе бесконечно воспроизводящего себя самого «Абсолюта». Познание и преобразование природы с целью ее спасения, когда через миллиарды лет она должна будет погибнуть, но будет «перезапущена» людьми, которые принесут себя в жертву во имя сохранения разумной жизни, Э.В. Ильенков полагал смыслом человеческого существования, перед которым меркнут любые религиозные представления о цели и назначении человека на земле<sup>466</sup>.

Традиционно не менее грандиозные перспективы грезилась философам и в области генетики, молекулярной биологии и биотехнологии, прогресс в которых позволял будто бы надеется на создание лекарства против старости посредством изучения фактического бессмертия ряда биологических организмов и выяснения органики их удивительных свойств. Отдавая себе отчет в неустранимости смерти как таковой, они говорили о бессмертии в кавычках, понимая под ним максимально возможное продление человеческой жизни.<sup>467</sup> О реальности достижения физического бессмертия размышлял И.В. Вишев, автор термина «*Homo immortalis*» (человек бессмертный), но его позиция была уже экстравагантной<sup>468</sup>. Эффективным способом снятия страха перед смертью в этот период уже считалось символическое бессмертие личности в духовной культуре как некоем

---

<sup>466</sup> Ильенков Э.В. Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С.415-437.

<sup>467</sup> Урланис Б.Ц. Эволюция продолжительности жизни. М.: Статистика, 1978. 310 с.; Фролькис В.В. Старение и биологические возможности организма. М.: Наука, 1975. 272 с.

<sup>468</sup> Вишев И.В. Геронтология и философия // Философские науки. 1974. № 1. С. 153-155.

материалистическом элизиуме, в котором вместо человеческих душ хранятся плоды их труда и память о них самих<sup>469</sup>.

Пафос радикального переустройства мира, свойственный большевизму, был смягчен. В комментариях философов на развитие естественных наук требование учета объективных факторов соблюдалось строго, а претензии на победы над материей либо отодвигались на отдалённую перспективу лет, синтезируясь с научной фантастикой как формой художественного вымысла, либо тщательно анализировались с точки зрения их гуманности и этичности<sup>470</sup>.

В сфере общественного развития трактовка соотношения свободы и необходимости также выдерживалась в категориях строгой научности, и рудименты детерминистских и волюнтаристских теорий были оттеснены на периферию. Так, экономические детерминизм в сочетании с субъективным идеализмом воспроизводились сталинскими философами, которые утверждали, что развитие общества определяется экономическими факторами и что ни лидеры, ни классы не могут их изменить, и, следовательно, человек есть орудие истории, и тут же себе противоречили, артикулируя «право» рабочего класса и его вождей на ускорение социального прогресса<sup>471</sup>.

Субъективный идеализм богдановского типа востребовал автор СМД-методологии Г.П. Щедровицкий, который провозглашал тождество субъекта и объекта, взаимозависимость правильно организованного мышления и максимально эффективного результата и констатировал, что в мире не существует закономерностей, которые не могут быть преобразованы посредством их перекомбинации: «Мир есть то, что мы мыслим, а не то, что реально»<sup>472</sup>. «Новый

---

<sup>469</sup> Фролов И.Т. О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья первая // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 83-98; Фролов И.Т. О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья вторая // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 52-64.

<sup>470</sup> Белкина, Г. Л., Корсаков, С. Н. И.Т. Фролов и становление отечественной биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. М.: Институт философии РАН, 2009. Вып. 2. С. 18-54.

<sup>471</sup> Основы марксистско-ленинской философии. Учебник / Рук. автор. колл.: Ф.В. Константинов. 4-е изд., перераб. М.: Политиздат, 1979. 463 с.; Каммари М.Д. Народ - творец истории. М.: Госполитиздат, 1954. 56 с.

<sup>472</sup> Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология.

человек», по Г.П. Щедровицкому, должен был самостоятельно творить реальность, выступая единственным субъектом организации материи.

Однако в целом в литературе закрепилось строго научное решение проблемы свободы и необходимости. Так, разоблачая как очевидное искажение классического марксизма эклектичную смесь детерминизма и волюнтаризма в таких ее версиях, как эмпириомонизм в России<sup>473</sup> и маоизм в Китае<sup>474</sup>, Э.В. Ильенков показывал, что преобразование реальности по К. Марксу и В.И. Ленину реализуется в строгой подчиненности ее диалектико-материалистическому познанию, в которой реальность раскрывается в восхождении от абстрактного к конкретному и наоборот во всех ее взаимосвязях, противоречиях и особенностях. Так понятая методология марксизма была эквивалентна в представлении Э.В. Ильенкова мышлению, в то время как волюнтаристские суждения олицетворяли для него сознание. Разница между мышлением и сознанием была для него разницей между научным и антинаучным способами познания природы, общества и человека.

Э.В. Ильенков предупреждал, что только построенная на диалектической логике практика способна вывести общество к новым ступеням его свободы над объективной необходимостью, а ее игнорирование или неумение ею пользоваться является дорогой к социальной катастрофе. Фактически в своих работах Э.В. Ильенков дал фундаментальный критический анализ сталинизма как практической версии богдановского эмпириомонизма.

Проблему субъекта истории Э.В. Ильенков специально не поднимал и не детализировал, но констатируя, что субъектом преобразований является рабочий класс и само общество, отмечал, что внутри него значение и ценность имеет каждая личность. Следует учитывать, что в партийной печати, несомненно, влияющей на философию, после осуждения теории и практики «культа личности» исчез образ вождя как «сверхчеловека, наделенного сверхъестественными качествами,

---

<sup>473</sup> Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. 175 с.

<sup>474</sup> Алтайский М., Ильенков Э. Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике // Коммунист. 1973. № 18. С.43-105.

приближающими его к божеству», самовольно и единовластно указывающего обществу путь развития и физически истребляющего всех несогласных<sup>475</sup>. Но все его патерналистские интеллектуальные функции были переданы коллективу лидеров, сохранявших за собой статус субъекта, использующего массы как социальный инструмент. Все указания на то, что лидеры партии лишь выражают, и в этом состоит их «величие»<sup>476</sup>, но не определяют интересы людей, концептуального значения не имели.

Э.В. Ильенков каких-либо явных выпадов против партийной монополии на субъектность себе не позволял. О роли отдельной личности в механизме коллективной социальной субъектности писал его последователь Г.С. Батищев («...чтобы, нисколько не сводя человека к вещи, научно понять его как обладающего всеми атрибутами субъекта – свободой, самодеятельностью, способностью к творчеству – и потому своим личностным я, надо в самом объективном бытии увидеть его бытие в качестве субъекта деятельности...»<sup>477</sup>), но и он нигде не выступал прямо против общего понимания партии как вершительницы судеб человечества. Положение о «коллективном человеке» как субъекте истории не подверглось коррекции, хотя и было расширено за счет признания значения в его деятельности отдельно взятого человека.

С еще меньшим обнаружением темы конкретного субъекта истории и меньшим содержанием экстраполяции выводов исследования на реалии советского общества диалектическая логика изучалась другими советскими философами, позиционировавшими К. Маркса и В.И. Ленина как первооткрывателей универсального научного метода, который должен сделать общество свободным во всех отношениях<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> Хрущев Н.С. Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС «О культе личности и его последствиях». М.: Госполитиздат, 1959. С. 3, 10-12

<sup>476</sup> Диалектический и исторический материализм. Для системы партийной учебы / Под общ. ред. С.М. Ковалева. 4-е изд. М.: Политиздат, 1971. С. 361

<sup>477</sup> Батищев Г.С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Батищев Г.С. Философско-педагогические произведения: Собрание сочинений. В 2 т. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 1. С. 125.

<sup>478</sup> Розенталь М.М. Ленинская диалектика сегодня. М.: Знание, 1974. 65 с.

Касаясь социальной свободы, советские философы писали, что свобода человека делится на «свободу от» (от эксплуатации) и «на свободу для» (для эмансипации и развития), подчеркивая, что в СССР человек становится все более свободным, особенно после устранения нарушений «социалистической законности» в прошлые годы.

Отдельными учеными была предпринята попытка проанализировать феномен внутренней свободы личности как квинтэссенции ее независимости внутри своего духовного мира. С.Л. Рубинштейн писал: «...человеку нужно отстаивать свою свободу не от истин научного познания, ...а от тех слепых и грубых сил, которые всегда готовы наложить оковы запрета и принуждения не только на волю, но и на мысль человека, поскольку мысль и воля неразрывны»<sup>479</sup>. Но четко эта идея выражена не была, уступив трактовке внутренней свободы как богатого внутреннего мира советского человека, устремленного не только к материальным, но и к духовным благам, самовоспитанию и саморазвитию<sup>480</sup>.

Частным мнением можно было считать маргинальную позицию М.К. Мамардашвили, который исходил из того, что в условиях авторитаризма человек может сохранять свою субъектность в символической форме, которую ему предоставляет культура, и в том числе философия, освобожденная от политики<sup>481</sup>.

Четвертое положение. Проблема смысла жизни была впервые включена в перечень актуальных научных задач. Понимая под смыслом жизни цель и назначение человека в мире, делающие его существование аксиологически оправданным и социально полным, советские философы выдвинули на первый план идею творческой самореализации личности как необходимую для его внешней и внутренней гармонии. Но самореализация была ограничена сферой общественной деятельности, «трудом и борьбой за коммунизм», а право индивида

---

<sup>479</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 253.

<sup>480</sup> Кон И.С. Социология личности. С. 99; Мысливченко А.В. О внутренней свободе человека // Проблема человека в современной философии. С. 248-265.

<sup>481</sup> Межуев В.М. От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя». С. 56.

на самостоятельный выбор траектории развития блокировалось заказом системы на формирование комплементарного ей типа личности.

Советскими философами была осознана необходимость самостоятельного анализа проблемы смысла жизни как аспекта, без которого марксизм не может претендовать на полноценное осмысление феномена человека в своем противостоянии с идеалистической антропологией, где проблема смысла жизни занимала центральное место.

Отправной точкой исследования была избрана точка зрения К. Маркса о тождественности смысла жизни и счастья, а также о зависимости счастья индивида от блага общества, которое интерпретировалось на первом этапе как борьба за эмансипацию и гуманизацию социальных отношений, а по достижении данной цели раскрытие человеком его талантов и способностей, одобренных и востребованных другими людьми и поэтому приносящего ему максимальное психоэмоциональное удовлетворение.

Подтверждение Марксова определения счастья было дано психологами в контексте исследования структуры и особенностей человеческой психики. Так, А.Н. Леонтьев показывал, что заикленность человека на эгоистическом удовлетворении физических и материальных потребностей ведет к разрушению его личности. Гораздо большее значение должны иметь духовные ценности, аккумулируемые в стремлении к самореализации на благо общества: «...чем более открывается для личности общество, тем более наполненным становится его внутренний мир»<sup>482</sup>.

Отсюда следовал вывод о невозможности у человека неких кризисных переживаний, связанных с ощущениями пустоты и бессмысленности существования. Эти состояния идентифицировались как результаты отчуждения, имеющие социально-экономическую основу. А.Н. Леонтьев писал, что в обществе с частной собственностью возможен только частичный смысл, например, жажда

---

<sup>482</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 150-151, 163.

обогащения<sup>483</sup>. Ликвидация частной собственности ликвидирует и частичный смысл.

Самодеятельность и самореализация личности замыкалась у советских философов в границах социальной деятельности в виде служения человечеству, а конкретно – в строительстве коммунизма. В согласии с идеологическими предписаниями, некритически перенесенными в философию, советский человек как «достойный строитель коммунизма», должен был выполнять различные производственные задачи, становясь «героем в повседневной жизни, героем в труде, в борьбе с косностью, эгоизмом», и вдохновляясь образами патриотов - героев войны (Н.Ф. Гастелло, А.М. Матросов, З.А. Космодемьянская и др.)<sup>484</sup> и партийных лидеров - «людей большого ума, смелого сердца, твердой воли» (Ф.Э. Дзержинский, Я.М. Свердлов, С.М. Киров, Г. Димитров, М. Торез)<sup>485</sup>.

Советские философы не смогли отказаться от акцента на обязательность для человека функционального служения обществу, что в реалиях того времени означало выполнение задач партии и правительства, и существенно искажало взгляды основоположника марксизма. Развитию философской антропологии в русле персонализма мешала традиция подчинения научного поиска идеологическим задачам. Человек по-прежнему воспринимался как вторичный элемент общества, чье существование определяется задачами целого, от лица которого выступает партия, предписывающая всем и каждому цели и формы деятельности.

Принятый в 1961 г. на XXII съезде КПСС «Моральный кодекс строителя коммунизма» обязывал гражданина считать своими базовыми ценностями «преданность делу коммунизма», «любовь к социалистической родине, «коммунистическое отношение к труду», «высокое сознание общественного долга» и «нетерпимость к нарушениям общественных интересов», патриотизм и

---

<sup>483</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 167-168.

<sup>484</sup> Филонович П.Э. О коммунистической морали: популярный очерк. М.: Политиздат, 1963. С. 184, 183

<sup>485</sup> Диалектический и исторический материализм. Для системы партийной учебы / Под общ. ред. С.М. Ковалева. 4-е изд. М.: Политиздат, 1971. С. 363-364.



интернационализм. Теоретической экспликации капиталистической эксплуатации «человек человеку – волк» противопоставлялся принцип социалистического гуманизма «человек человеку – друг, товарищ и брат». В реализации свод принципов коммунистической нравственности должен был дать наиболее гармоничную и, следовательно, счастливую организацию общественной жизни<sup>486</sup>.

Советские философы заимствовали представление о морали истинной (нравственности) и морали ложной, в борьбе с которой априори всякое действие морально. А.С. Арсеньев настаивал на «расщеплении» в этическом сознании нравственности и морали, проводя между ними демаркационную линию как между универсальными общечеловеческими ценностями и историческими формами их концептуализации<sup>487</sup>. При этом термины «мораль» и «нравственность» употреблялись как синонимы, «морально-нравственные нормы».

Социальный характер счастья тесно увязывался с заключением о социальной природе морали. Согласно общему мнению, взаимодействие людей в коллективе диктует нормы сосуществования, которыми признаются нормы, обеспечивающие взаимный комфорт. Накоплению моральных правил воспрепятствовало появление частной собственности, вызвавшее вслед за образованием классов и искажение (отчуждение) морали. Вследствие этого благо для класса эксплуататоров объявлялось полезным и для класса эксплуатируемых. Уничтожение частной собственности и порождённых ей деформаций должно привести к восстановлению общественного баланса и гарантирующих его норм поведения. Моральное поведение при коммунизме рассматривалось как автоматически-естественное<sup>488</sup>.

Советские философы не сомневались в естественной разумности мира, выдавая глубоко заложенное в русском марксизме метафизическое ядро<sup>489</sup>. Своеобразны доказательством этой же естественной разумности мира была

---

<sup>486</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза. С. 119-120.

<sup>487</sup> Арсеньев А.С. Взаимоотношения науки и нравственности: философский аспект. С. 55-56.

<sup>488</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев: Час-Крок, 2006. С. 275.

<sup>489</sup> Пуцаев Ю.В. Проблема морали в философии советского времени // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. С. 419.

концепция альтруизма В.П. Эфроимсона, согласно которой в человеке на генетическом уровне закодировано «доброе начало», «вечное влечение к справедливости, к подвигам, к самопожертвованию», творцом которого через механизмы естественного отбора является эволюция, то есть в конечном счете сама материя<sup>490</sup>.

Заслугой марксистов-новаторов стало более сложное толкование объективной природы морали<sup>491</sup>. Они подчёркивали, что быть нравственным человеком значит быть человеком, соблюдающим нормы этики не потому, что они выгодны, а потому что без них человек перестает быть человеком как таковым. С.Л. Рубинштейн считал чувство любви высшей концентрацией социального в духе Л.А. Фейербаха и К. Маркса: «Моральное отношение к человеку – это любовное отношение к нему. ... Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует как человек, ... выражение любовного отношения к человеку заключено в формуле и в чувстве: “Хорошо, что вы существуете в мире”»<sup>492</sup>. Требование относится к другому как к цели, а не как к средству рассматривалось как категорический императив и фиксатор принадлежности людей к человеческому сообществу, показатель их выхода из доисторического звериного состояния: «Заповедь “не убий”... есть безусловный запрет, так как предполагает человека, ценность которого безусловна и заключена в нём самом, человека как ... самоцели»<sup>493</sup>.

Понимание духовности как сущностной квинтэссенции человеческого было взаимосвязано в концепции С.Л. Рубенштейна с идеей внутренней свободы и праве личности на автодетерминацию. Оно вступало в противоречие с официальным представлением о стандартизации смысла жизни, но само по себе изменить положение дел не могло.

---

<sup>490</sup> См.: Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10. С. 193-213.

<sup>491</sup> Дробницкий О.Г. Моральная философия. М.: Гардарики, 2002. 523 с.

<sup>492</sup> Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 387.

<sup>493</sup> Арсеньев А.С. Взаимоотношения науки и нравственности: философский аспект. С. 48.

Пятое положение. Проблема соотношения личности и общества рассматривалась советскими философами сквозь призму усложненного социоцентризма, исправленного с учетом ошибок его вульгарной интерпретации. Будучи идентифицированной как «единичное воплощение» ансамбля общественных отношений, личность была признана уникальным и неповторимым социальным феноменом, определяемым в своих отношениях к миру, обществу и самому себе самосознание и самостоятельное поведение. Но примат коллектива над личностью сохранился в своей основе. Идея автодерминации личности, в которой имплицитно содержалась мысль о возможности личности встать над коллективом и даже вступить с ним в конфликт, заявлена не была.

Осуждение «культа личности» как уродливого нарушения «социалистической законности» не только с политических, но и с моральных<sup>494</sup> обусловило идеологический запрос на признание ценности каждой личности, ее прав и свобод и даже требование от нее самостоятельности в ее оценках и суждениях: «Нет картины более нелепой, чем слепо верующий марксист или поклоняющийся кумиру коммунист»<sup>495</sup>, «Тот не коммунист, кто самостоятельность и суверенность своего нравственного разума (т. е. мыслящей, рефлектирующей и критичной совести) отчуждает от себя вовне, наделяя тем самым бесконтрольной самостоятельностью и суверенностью институциональные формы вместо самого себя...»<sup>496</sup>. Понимание человека как социального продукта и сведение его к элементу общественных сил, безликой социальной функции было маркировано как противоречащее наследию К. Маркса.

Определение сущности человека как ансамбля общественных отношений являлось непоколебимой догмой. Было принято считать, что личность есть прошедший социализацию, сформировавшийся социальный субъект, осмысленно и активно осуществляющий свою деятельность<sup>497</sup>. Но степень детерминации

---

<sup>494</sup> Пуцаев Ю.В. Проблема морали в философии советского времени. С. 414.

<sup>495</sup> Диалектический и исторический материализм. Для системы партийной учебы. С. 362.

<sup>496</sup> Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип. С. 141.

<sup>497</sup> Петровский А. Личность // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия». 1964. Т. 3. С. 196-202; Основы марксистско-ленинской

личности, ее взглядов, характер, специфики развития, возможности рефлексивно подняться над средой и практически менять эту среду, трактовалась с различных позиций.

Философы «сталинской школы» верили, что социальная детерминация является полной и личность отражает всю конфигурацию социума, становясь ее слепком: «Общественные отношения обуславливают в немалой степени биофизические и в еще большей степени психологические и другие особенности человека»<sup>498</sup>. Следовательно, «личность» была для них все той же социальной функцией<sup>499</sup>.

Философы-новаторы ратовали за разработку теории личности и косвенно признавали независимость личности от общества, размышляя о самостоятельности личности как ее базовой компоненте. Э.В. Ильенков подчеркивал, что личность возникает лишь тогда, «когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему... культурой», оставаясь до этого социальным объектом, индивидуальность которого не может быть названа человеческой<sup>500</sup>.

Некоторыми психологами обосновывалось представление о личности как субъекте поступания вообще и нравственного поступания в частности. А.Н. Леонтьев проводил мысль о необходимости «на каждом повороте жизненного пути...что-то утверждать в себе..., а не только “подвергаться влияниям среды”»<sup>501</sup>, осторожно вводя в научный оборот идею о самодетерминации личности.

И.С. Кон пытался казуистически опровергнуть представление о безгрешности коллектива («Коллектив не может ошибаться»), заявляя, что тот, кто исповедует этот принцип также считает себя безгрешным, ведь он будучи членом

---

философии. Учебник / Рук. автор. колл.: Ф.В. Константинов. 4-е изд., перераб. М.: Политиздат, 1979. С. 372.

<sup>498</sup> Основы марксистско-ленинской философии. Учебник. С. 371.

<sup>499</sup> Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир». С. 366.

<sup>500</sup> Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 398.

<sup>501</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 164

коллектива во всем с ним согласен, а это противоречит этическим ценностям коммуниста, который должен быть самокритичным<sup>502</sup>. Но эта витиеватая логика лишь свидетельствовала о нерушимости коллективистской догмы. Тезиса о возможности при социализме конфликта личности и общества (разве что с отдельными его «отсталыми элементами»<sup>503</sup>), никем из них выдвинуто не было.

Позволить себе крамолу осмеливались только авторы, работающие в «философском подполье». Г.П. Щедровицкий полагал, что личность не просто может вступать в конфликт с обществом, но она реализуется в нем, и, следовательно, без конфликта с обществом нет личности: «Если человек ... выполняет функцию ... этого места, мы его называем индивидом. А вот если ... он может ставить цели, принимать решения ..., он - личность», «...Человек развивается лишь в той мере, в какой он борется с социальными организационными условиями своей жизни и поднимается до того, когда он может их победить»<sup>504</sup>. Основным способом борьбы с системой, согласно Г.П. Щедровицкому, должна была стать организация «клубов» — частных объединений, позволяющих человеку почувствовать себя самоопределяющимся субъектом<sup>505</sup>. В идее частных союзов можно увидеть синонимичность с идеей В. Гавела о «параллельном полисе»<sup>506</sup>.

Большинство философов-новаторов строило защиту положения о самостоятельности личности в контексте критики «казарменного коммунизма», при котором общество подавляет личность, деперсонализирует ее до состояния пассивной и взаимозаменяемой социальной функции<sup>507</sup>. Подлинным коллективом назывался только тот коллектив, который гарантирует равенство возможностей для всех его членов как целостно развитых личностей: «Что важнее – коллектив или

---

<sup>502</sup> Кон И.С. Социология личности. С. 339-340.

<sup>503</sup> Мысливченко А.В. О внутренней свободе человека. С. 261.

<sup>504</sup> Щедровицкий Г.П. Методология и философия организационно-управленческой деятельности: основные понятия и принципы: курс лекций. С. 32–33; Щедровицкий Г.П. СМД-подход и основные проблемы науки и человека в XX веке. С. 53, 102.

<sup>505</sup> Щедровицкий Г.П. Методология и философия организационно-управленческой деятельности: основные понятия и принципы: курс лекций. С. 35.

<sup>506</sup> Гавел В. Сила бессильных: Сборник публицистических работ / Пер. с чеш.; послесл. Г.С. Лисичкина. Минск: Полифакт, 1991. 128 с.

<sup>507</sup> Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип. С. 138.

личность?» ...коллектив..., но лишь в том случае, если он состоит из личностей. Ибо сумма единиц есть число, всегда большее единицы, а сумма нулей всегда равняется нулю»<sup>508</sup>, «Социалистический гуманизм... рассматривает свободное развитие каждого как условие свободного развития всех»<sup>509</sup>. Четкое указание на характерные черты негативной коллективности со ссылкой на К. Маркса было очевидным шагом вперед.

Однако отказаться от примата общества над личностью советские философы готовы не были. Стремление к индивидуализму они рассматривали как искажение коллективной сущности человека, связанной с неадекватными условиями его развития, которые вынуждают его замещать свою неполноценность разного рода эскападами, и называли лучшим формой проявления индивидуального своеобразия личности раскрытие ее своих талантов и способностей, направленных на улучшение жизни общества и одобренных остальными его членами. Непререкаемым долгом каждого почитался производительный труд на благо общества, критерием оценки которого являлась ответственность не перед собой, а перед трудовым коллективом, пролетариатом и его партией: «Когда с конвейерной ленты сходит автомобиль, то не найдется никого, кто мог бы сказать: “Этот автомобиль сделал я”... в сферах высшей духовной деятельности иногда подстерегает опасность выпячивания своего “я”... преувеличения личной роли»<sup>510</sup>. Идеологическая риторика о «подлинной коллективности», в которой все ее члены равны друг перед другом, периодически все равно срывалась в привычное растворение «Я» в «Мы». Обязательная для советского гражданина «активная жизненная позиция» понималась в соответствии с указаниями партийных лидеров

---

<sup>508</sup> Кон И.С. Социология личности. С. 344.

<sup>509</sup> Основы марксистско-ленинской философии. Учебник / Рук. автор. колл.: Ф.В. Константинов. 4-е изд., перераб. М.: Политиздат, 1979. С. 381.

<sup>510</sup> Основы марксистско-ленинской философии. Учебник. С. 380.

как добросовестное отношение к труду, и не более того<sup>511</sup>. А индивидуализм порицался в любой его форме<sup>512</sup>.

О ценности личности в этот период писали много. Но из текстов не было ясно в чем именно заключается ценность личности. Если каждая жизнь самоценна, то как быть с жизнью эксплуататоров? Корректируя в сторону меньшей агрессивности идею противостояния двух систем, партийная идеология не отменяла деление человечества на прогрессивную и регрессивную части. К идее о безусловной ценности жизни каждого человека вне зависимости от его классового происхождения советская философская мысль еще была не готова.

По-прежнему были в ходу идеологические упрощения учения К. Маркса о социальной детерминации личности. Так, А.Н. Леонтьев утверждал, что ликвидация частной собственности приводит к освобождению труда и к «реинтеграции» личности, восстановлению ее целостности. Такой новый человек являет собой воплощенную гармонию, в которой его бытие («объективное содержание деятельности») идентично его сознанию («ее действительному смыслу»)<sup>513</sup>. Из этой максимы легко было сделать вывод, что в обществе, где уже ликвидирована частная собственность, не может быть людей, несогласных с реалиями государственного строя: позитивное бытие обуславливает позитивное сознание. Следовательно, негативное сознание может быть только результатом болезни. Именно эта псевдологическая схема и была положена в основу преследования в СССР диссидентов, объявляемых жертвами «вялотекущей шизофрении»<sup>514</sup>.

Статус личности также по-прежнему умахался перед статусом «вождей». Осудив «культ личности» одного лидера, узурпировавшего право единолично

---

<sup>511</sup> Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. С. 25.

<sup>512</sup> Замошкин Ю.А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М.: Знание, 1967. 62 с.

<sup>513</sup> Леонтьев А.Н. Очерк развития психики // Леонтьев А.Н. Эволюция, движение, деятельность / Под ред. Д.А. Леонтьева, Е.Е. Соколовой. М.: Смысл, 2012. С. 217-218.

<sup>514</sup> Григоренко П.Г. В подполье можно встретить только крыс. М.: «Звенья», 1997. С. 518-520.

политику государства, партийные теоретики передали это право ЦК партии, провозгласив коллективное руководство соответствующим ленинским требованиям к «социалистической демократии». Но замена одного верховного распорядителя на нескольких верховных арбитров не расширяла автономию отдельной личности при имитации демократических институтов, в которых призывы к обеспечению «тесной и неразрывной» связи «вождей» с трудящимися массами и их фантомные «доказательства»<sup>515</sup> на деле воплощались в организованном и контролируемом «единодушии» масс с их вождями. В Конституции СССР 1977 г. именно за партией была прописана роль «руководящей и направляющей силы советского общества, ядра его политической системы»<sup>516</sup>, для которой де-факто чье-то единичное мнение не являлось репрезентативным и заслуживающим внимания. Таким образом, позиционирование личности как социального субъекта не гарантировалось социальными и политическими структурами и механизмами, и подлинными субъектами права оставалась «вожди» и избираемый ими лидер.

В результате в советской философии была сформулирована с определенными оговорками идея автодерминации личности, но имплицитно содержащийся в ней переход к мысли о праве личности встать над коллективом и даже вступить с ним в конфликт, выполнен ими не был. В конечном итоге личность осталась объектом социальных образований, и главной из них - партии. Неслучайно для такого «ведущего антропологиста», как Б.Г. Ананьев, личность по-прежнему являлась только «предметом воспитания», фокусирующим «сциентистски-вещный подход к человеку»<sup>517</sup>, противоположный критике отношения к человеку как «вещной проекции» у К. Маркса.

---

<sup>515</sup> Диалектический и исторический материализм. Для системы партийной учебы. С. 361; Волков Ю.Е. Так рождается коммунистическое самоуправление: (Опыт конкретно-социологического исследования). М.: Мысль, 1965. 240 с.

<sup>516</sup> Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета ССР девятого созыва 7 окт. 1977 г. М.: Политиздат, 1978. С. 7.

<sup>517</sup> Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир». С. 398.



Даже новаторы отождествляли личность с социальной деятельностью (по формулировке А.Н. Леонтьева, человек есть «момент деятельности и ее продукт»<sup>518</sup>), забывая о ее духовно-эмоциональном, внутреннем мире. Некоторые исследователи (М.А. Лифшиц, Г.С. Батищев) отдавали себе отчет в ограниченности социально-деятельностной концепции, указывая, что «деятельность превратилась в скорлупу, в которую оказался заключенным человек, который практически ... действует только с самим собой и себе подобными»<sup>519</sup>, но не с миром.

Единственным кто, публично выступил с критикой абсолютизированной деятельностной схемы, был С.Л. Рубинштейн, который считал, что социально-функциональное понимание человека не позволяет увидеть за нормативно-предписанным образом личности духовную индивидуальность, которая не нуждается в своем онтологическом основании в ссылаках на ее соотнесение с социальными образованиями. Человек глубочайшим образом укоренен в бытии, являясь «зеркалом Вселенной». Как отмечает К.С. Абульханова-Славская: «Осуществление субъектом своей сущности не сводится, по Рубинштейну, к производительной и производственной, даже к творческой деятельности. Он субъект, поскольку воспроизводит свою сущность человеческим, т.е. собственно этическим образом, поскольку относится не только к миру предметов и продуктов труда, но и к миру людей как других субъектов»<sup>520</sup>. Вместо дихотомии «субъект-объект» или «деятельность-материя» С.Л. Рубинштейн предложил формулу «человек и мир»<sup>521</sup>. Он также осмелился произвести инверсию понятий «личность» и «общество», подчёркивая, что не человек существует для счастья общества, а общество для счастья человека, и никто не может быть рассмотрен как средство к достижению каких-либо целей, поскольку каждый человек самоценен<sup>522</sup>.

---

<sup>518</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. С. 122.

<sup>519</sup> Арсланов В.Г. В защиту духа. Полемика с «деятельностной» концепцией сознания // Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). С. 246.

<sup>520</sup> Абульханова-Славская К.С. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна. С. 347.

<sup>521</sup> Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир». С. 369.

<sup>522</sup> Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 375- 376, 405.

Определенные попытки анализировать феномен человека через духовно-эмоциональную сферу эпизодически предпринимались и после (В.И. Шинкарук интересовался экзистенциальными состояниями<sup>523</sup>), но они не поддерживались. Советский марксизм отторгал персонализм, будучи учением, центрированным на идее строго детерминированного и управляемого процесса развития личности. Антропологический идеал К. Маркса во всей его многомерности так и не был реконструирован. Тем не менее переход к изучению феномена человека не только в его коллективном, но и в индивидуальном бытии стал фундаментом становления философской антропологии в СССР<sup>524</sup>.

Таким образом, в 1960-1980-е гг. усилиями нового поколения ученых философско-научная антропологическая парадигма преодолела кризис на фоне смягчения авторитарной политики КПСС. Относительная свобода изучения ранних работ К. Маркса позволила очистить марксистскую модель решения проблем человека от наиболее грубых трактовок и решений. Исследователям 1960-1980-х гг. удалось продолжить «антропологизацию» советского марксизма, инициированную, но не реализованную философами 1930-х гг.

Вместе с тем философско-научная антропологическая парадигма, даже получив серьезный импульс развития, не пошла в творческой обработке базовых положений классического марксизма дальше философских новаций двухдесятилетней давности («бухаринской альтернативы» сталинизму). Обновление не носило радикального характера. Ее эволюция по-прежнему искусственно сдерживалась идеологическими скрепами. Обнаружить и преодолеть их могла, по выражению В.Г. Горбачева, только «философия другого времени»<sup>525</sup>, черты которой присутствовали в разработках отдельных «творческих марксистов» (Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий и др.).

---

<sup>523</sup> Лекторский В.А. Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен. С. 35.

<sup>524</sup> Горбачев В.Г. Антропологический поворот в советской философии (1960-70-е годы). С. 9.

<sup>525</sup> Горбачев В.Г. Антропологический поворот в советской философии (1960-70-е годы). С. 10.

Однако завоеванием нового этапа было осознание проблемы человека как центрального пункта не только марксистской философии, но и философии как таковой, требующей для своего решения аккумуляции и одновременно гуманизации знаний из различных отраслей наук<sup>526</sup>. «Поворот к человеку» был произведен советскими философами в этот период основательно и необратимо, и значимость этого события с точки зрения истории философии в России XX в. трудно переоценить.

#### **2.4. Модернизация философско-научной антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1985-1991 гг.**

1985–1991 гг. – наиболее плодотворный, насыщенный и финальный период развития философско-антропологической парадигмы. Провозглашённый КПСС курс на «перестройку» политической и социально-экономической системы востребовал идеи гуманистического марксизма, и прежде всего постулат о ценности и историческом значении каждой отдельно взятой личности. В круг ближайших соратников М.С. Горбачева был приглашен академик И.Т. Фролов, ведущий специалист по философским проблемам человека, ставший в СССР третьим после А.В. Луначарского и Н.И. Бухарина философом на государственной должности (с 1990 г. – член Политбюро ЦК КПСС)<sup>527</sup>. Воспользовавшись историческим шансом, И.Т. Фролов добился одобрения властью давно разрабатываемой им идеи создания «единой науки о человеке», основанной на комплексном, междисциплинарном исследовании феномена человека<sup>528</sup>. Усилиями И.Т. Фролова были проведены три всесоюзные конференции (1983, 1988, 1989), материалы которых представляли собой аккумуляцию всех наличествующих к

---

<sup>526</sup> Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека. С. 76.

<sup>527</sup> Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Политиздат, 1983. 350 с.

<sup>528</sup> Корсаков С.Н. Философская концепция комплексного исследования человека в творчестве И.Т. Фролова.

тому времени самых перспективных гуманитарных разработок, в 1991 г. был основан журнал «Человек», а в 1992 г. организован Институт человека АН СССР.

Атмосфера гласности и плюрализма способствовала широкому обсуждению инициативы И.Т. Фролова. Так, если на первом этапе предполагалось, что синтезированная концепция человека будет представлять собой обобщение и синтез данных философии с данными естественных и социальных наук<sup>529</sup>, то после празднования 1000-летия крещения Руси и восстановления социальных позиций Церкви в 1988 г. некоторые ученые стали ратовать за интеграцию науки и религии<sup>530</sup>.

О вероятном сближении «земли и неба» высказался даже такой авторитет, как академик А.Д. Сахаров: «В период Возрождения, в XVIII, в XIX веках казалось, что религиозное мышление и научное мышление ... друг друга исключают. Это противопоставление было исторически оправданным, оно отражало определенный период развития общества. Но я думаю, что оно ... имеет ... глубокое синтетическое разрешение на следующем этапе развития человеческого сознания»<sup>531</sup>.

Однако И.Т. Фролов и мыслители «фроловского круга» (Б.Т. Григорьян, В.М. Розин, Л.П. Буева, В.М. Межуев, А.Г. Мысливченко, П.С. Гуревич, В.Н. Щердаков и др.) не были склонны к указанной трактовке идеи комплексного исследования человека, справедливо усматривая в ней опасность выхода за пределы науки как таковой. Они с интересом отнеслись к трудам русских религиозных философов «Серебряного века», переиздание которых началось также с подачи И.Т. Фролова и в которых отметили ряд идей, имевших смысловые пересечения с

---

<sup>529</sup> Ломов Б.Ф. Изучение человека на основе системного подхода // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 5-13; Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. С. 43-49; Розин В.М. Проблема целостного изучения человека // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 80-99.

<sup>530</sup> Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 82-91; Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию // О человеческом в человеке. С. 22-40.

<sup>531</sup> Библия, свобода и физика. [Электронный ресурс] URL: <https://www.sakharov-center.ru/blogs/main/all/bibliya-svoboda-i-fizika> (дата обращения: 16.12.2019).

гуманистическим марксизмом. Но в рамках конструктивного диалога с оппонентами речь шла не о синтезе философско-научной и религиозно-философской парадигм в некую новую общую парадигму, где вера и наука провозглашались бы двумя различными, но одинаково верифицированными формами постижения одного и того же феномена, а лишь о критическом заимствовании некоторых концептов идеалистической антропологии. Ученый теперь мог быть верующим человеком, но введение в схему научного анализа религиозных идей не приветствовалось. В качестве теоретико-методологической базы целостной концепции человека рассматривалась исключительно материалистическая философия К. Маркса<sup>532</sup>. Однако сам импульс к диалогу создавал благоприятные условия для развития философской антропологии в СССР на качественно новой основе.

Хронологические рамки данного периода определяются двумя датами – 1985 г. и 1991 г., началом политики «перестройки» и ее окончанием как двумя рубежными точками, обозначающими последний этап в истории советского марксизма.

Рассмотрим основные положения и особенности развития философско-научной антропологической парадигмы.

Первое положение. Антропологическим идеалом обновленного социалистического общества философами «фроловского круга» был объявлен целостный, всесторонне развитый человек, образ которого был реконструирован ими по работам классиков марксизма. Практика создания «нового человека» средствами организованной государством социальной инженерии была осуждена и отвергнута по причине ее ненаучности и аморальности. Сформировался запрос на объективные философские и психолого-педагогические исследования проблем человека, целью которых стала комплексная диагностика личности для определения оптимальной траектории ее физического и духовного развития.

---

<sup>532</sup> Введение в философию: Учебник для вузов / Под общ. ред. И. Т. Фролова. В 2 ч. М.: Политиздат, 1989. Ч. 1. С. 274.

С историко-философской точки зрения советская марксистская мысль достигла в 1980-е гг. высшего уровня аутентичности в рецепции Марксовой антропологии. Теоретики «перестройки» публично отвергли традиционную для КПСС антропотехнику<sup>533</sup>. Опыты по массовому производству безынициативного и безропотного «человека-винтика», были признаны не имеющими ничего общего с антропологическим идеалом К. Маркса – целостным, всесторонне развитым человеком, воплощавшим вековые чаяния материалистов о человеке будущего как активном, свободном, нравственном и ответственном субъекте бытия<sup>534</sup>. Словосочетание «новый человек» исчезло из партийных и академических дискуссий. Проблема антропологического идеала переместилась из идеологии в философию и частично в педагогику.

Наследуя «ищущим марксистам» 1930-1960-х гг. (С.Л. Рубинштейну, Э.В. Ильенкову, М.А. Лифшицу и др.), философы «фроловского круга» мыслили человека как уникальный космический феномен, равноценный и в известной мере тождественный космосу как таковому, поскольку вся мировая история есть история предметно-практической деятельности человека по освоению и преобразованию природы, общества и самого себя: «...мир человека - это весь мир. В эмпирическом мире человеку... нельзя указать какую-либо границу, ограничить, окончить его. ... В лице человека мы сталкиваемся с... эмпирической бесконечностью», «Человек в мире может быть либо всем, либо ничем, но он не может быть только “частью мира”, его дискретным, локальным, объектно существующим образованием... человек равен миру не в смысле какого-то математического равенства физических величин и объемов, а в смысле исторического, практического равенства»<sup>535</sup>. Акцент на нерасторжимую взаимосвязь человека и

---

<sup>533</sup> Выступление тов. Шостаковского В.Н. // XXVIII съезд Коммунистической партии Советского Союза, 2-13 июля 1990 г.: Стенографический отчет. В 7 т. М.: Политиздат, 1991. Т. 1. С. 500.

<sup>534</sup> Буюева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 493.

<sup>535</sup> Межуев В.М. Человек как предмет науки // Человек в системе наук. С. 49, 57.

мира свидетельствовал о произошедшем в советской философии коренном антропологическом повороте.

Рассматривая проблему целостного человека, философы «фроловского круга» понимали под «целостностью» сложно организованное единство составляющих человеческую сущность начал, являющее собой единство биологического и социального, в котором на более глубоком уровне анализа было выделено единство интеллектуального и духовного. Последнее соотношение идентифицировалось как наиболее важное для формирования подлинного человека. «Духовность» понималась ими не только и не столько как тяготение к культуре и творчеству, сколько как невозможность существовать вне нравственного отношения к себе, другим людям и к миру, основанного на принципе «благоговения перед жизнью» и стремления к гармонии с ней<sup>536</sup>. О чем бы не говорили советские философы от социально-политических и экономических до глобальных проблем, они неизменно обращались к теме нравственной ответственности человека, определяя «новое мышление» «перестройки» как этическое по своей сути.

Также философы «фроловского круга» воспроизводили и понимание целостности как результата всестороннего развития способностей и дарований человека, позволяющего ему актуализировать свою самость в творческой деятельности, достичь психологической компенсации и социального признания. Так понятый Марксов антропологический идеал был положен в основу философских и психологических разработок, целью которых была объявлена комплексная диагностика личности.

Антропотехнику заменила гуманистически ориентированная субъект-субъектная педагогика, основанная на фасилитации (целенаправленной помощи) педагога ребенку, самостоятельно раскрывающего свой внутренний потенциал. В

---

<sup>536</sup> Кутырев В.А. Проблема выживания человека в «постчеловеческом» мире // Человек в системе наук. С. 284; Буева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества. С. 501.

годы «перестройки» расцвет пережили такие педагоги-новаторы, как Ш.А. Амонашвили, С.Н. Лысенко, В.Ф. Шаталов, М.П. Щетинин и др.

Проблемы отчуждения в этот период самостоятельно рассматривались мало. Выполненная в 1960-1970-е гг. работа по реконструкции идей «молодого Маркса» и прежде всего анализа феномена отчуждения человека оценивалась как достаточная. Важным дополнением к ней можно было считать лишь констатацию существования отчуждения при социализме<sup>537</sup>. К самым тяжелым его проявлением была отнесена деперсонализация личности в условиях монополии партийной номенклатуры на власть. В журнале «Вопросы философии» была опубликована затрагивающая данную проблему запрещенная ранее статья Э.В. Ильенкова<sup>538</sup>.

Второе положение. В вопросе о человеческой природе философы «фроловского круга» стояли на позициях марксистского решения соотношения социального и биологического, очищенного от социологизаторских и биологизаторских редуций. Человек рассматривался как биосоциальное существо, в котором социальное довлеет над биологическим, преобразуясь в некое «третье начало», понимаемое как слияние рациональности с «духовностью», «нравственностью». При этом выделение в человеческой сущности духовности как ее базового конститутивного признака обосновывалось советскими философами не только творческим перепрочтением трудов К. Маркса и В.И. Ленина, но и соответствующими извлечениями из сочинений русских религиозных мыслителей, чей вклад в анализ сущности человека был оценен как заслуживающий серьезного внимания.

Философы «фроловского круга» задействовали в решении проблемы человеческой сущности все лучшие наработки советского марксизма. Человек интерпретировался ими как биосоциальное существо, в котором два формирующих его начала - биологическое и социальное - пребывают в динамическом единстве. Но доминирующим с точки зрения формирования сознания объявлялось социальное начало, превалирующее над началом биологическим.

---

<sup>537</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 1. С. 263.

<sup>538</sup> Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 99-112.



На форумах дискутировалась проблема биосоциальности человеческой сущности. Отдельные исследователи настаивали на некорректности термина «биосоциальная сущность» человека как неаутентичного замыслу К. Маркса, в работах которого формулировка сущности человека как «совокупности общественных отношений» предполагала также социальное понимание организма и его функций<sup>539</sup>. Однако этот довод встречал сопротивление у ученых, которые считали определение человека как биосоциального существа адекватно отражающим единство биологического и социального начал, которое «следует понимать как соподчиненное, причем социальное сохраняет приоритетную, а именно интегративно-преобразующую роль»<sup>540</sup>. Предлагалось терминологически различать «природу человека» как широкое определение всей биосоциальной структуры человека и социальную «человеческую сущность» как абстракцию определяющих ее наиболее устойчивых связей: «...понятие природы человека по своему содержанию шире и богаче понятия сущности человека»<sup>541</sup>.

По-прежнему отказывая идеалистической антропологии в претензии на адекватное объяснение антропогенеза, философы «фроловского круга» опирались на теорию формирования «человека разумного» в ходе коллективной предметно-практической деятельности, разработанной Ф. Энгельсом на базе открытий Ч. Дарвина, подчеркивая ведущую роль в этом процессе развития языка как основы возникновения и эволюции сознания<sup>542</sup>. С учетом новейших изысканий в области палеоантропологии, они признавали наличие ряда лакун, препятствующих позиционированию марксистского взгляда на антропогенез как теорию, безусловно доказанную. Но общематериалистические принципы происхождения человека не

---

<sup>539</sup> Давыдов В.В. О понятии человека в современной философии и психологии // Человек в системе наук. С. 29.

<sup>540</sup> Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. С. 48.

<sup>541</sup> Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека. С. 48.

<sup>542</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 1. С. 226-227.

подвергались ими сомнению. Надежда на открытие новых фактов в данной сфере возлагалась на генетические исследования<sup>543</sup>.

На фоне успехов НТР активизировалась дискуссия о взаимоотношении человека и техники, центральным пунктом которой была проблема искусственного интеллекта. Считая безусловно перспективным изобретение «умных» технических машин, имитирующих основные когнитивные функции человека, и помогающих ему решать социальные и научные проблемы, философы «фроловского круга» указывали на то, что создание альтернативы человеческому разуму в принципе невозможно. Мышление является атрибутом биосоциальной сущности человека, который не может быть воспроизведен в некоем алгоритме, заложенным в компьютерную программу вопреки мечтам фантастов о киборгах и «электронных людях»<sup>544</sup>. Фактически данный тезис «выдавал» согласие философов «фроловского круга» с тем, что природа сознания является для науки все еще непознанной тайной. Некоторые прямо заявляли о том, что не только происхождение разума, но весь феномен человека до конца необъясним: «Человек – это точка роста эволюционного процесса вселенной. ...возникновение разумной жизни предопределено существующей структурой физического мира, развития вселенной. Образование такой структуры столь же маловероятно, как ... вероятность того, что шимпанзе сыграет вдруг от начала до конца сонату Бетховена. Поэтому надо предположить... действие скрытого принципа, организующего Вселенную определенным образом. ...Разумеется, в этих суждениях осуществляется выход... в область... метафизики»<sup>545</sup>. Это позволяло отдельным ученым более уверенно выступать с гипотезой о сближении науки и религии. Так, В.В. Налимов описывал сознание как сложно структурированный

---

<sup>543</sup> Алексеев В.П. Антропогенез- решенная проблема или череда новых проблем? // Человек в системе наук. С. 111-121; Бочков В.П. Генетические аспекты комплексного изучения человека // Человек в системе наук. С. 143-154; Беляев Д.К. Генетика, общество, личность // Человек в системе наук. С. 155-171.

<sup>544</sup> Гуревич П.С. Уникальное творение Вселенной? // О человеческом в человеке. С. 271-273.

<sup>545</sup> Щердаков В.Н. Человек и нравственные ценности // Человек в системе наук. С. 414-415.

феномен, глубинным пластом которого является «метасознание», в котором осуществляется связь «капсулированного», индивидуального сознания с сознанием «трансличным», космическим<sup>546</sup>.

Биологизаторские и социологизаторские редукции человеческой природы («генотехнический биологизм» и «идеологический социологизм»<sup>547</sup>) были категорически отвергнуты как антинаучные и социально опасные. Именно идеи о пересоздании человека средствами биологии (генетики) или социальной практики, адепты которых отстаивали представления о сугубой пластичности сознания, лежали, по мнению философов «фроловского круга», в основе преступной антропотехники диктаторских режимов, включая сталинский<sup>548</sup>. Они вступали за взвешенный анализ и учет в теории и практике формирования и развития человека всей специфики его биологического и социального начал<sup>549</sup>. Была проведена реабилитация изысканий советских генетиков 1920-1930-х гг., в частности А.С. Серебровского, признанных релевантными в современных условиях<sup>550</sup>. Также исключительная по значению роль отводилась ими поиску эффективных методов адекватного исследования и коррекции социально-психического развития личности.

Важнейшим результатом синтеза социального и биологического философы «фроловского круга» полагали образование в человеке более высокой и сложной «третьей природы», под которым имелась в виду сфера духовности, основанная на нравственной саморефлексии, «действии “человека в человеке”»<sup>551</sup>. Объединяющая в своей структуре интеллектуальное, культурное и нравственное развитие, духовность идентифицировалась ими как квинтэссенция человечности: «...кардинально отличить человека, личность от животного, от машины и любого

---

<sup>546</sup> Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? С. 84, 85-86.

<sup>547</sup> Кутырев В.А. Проблема выживания человека в «постчеловеческом» мире. С. 282.

<sup>548</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 243.

<sup>549</sup> Григорьян Б.Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеческом в человеке. С. 378-379.

<sup>550</sup> Беляев Д.К. Генетика, общество, личность. С. 166.

<sup>551</sup> Розин В.М. Проблема целостного изучения человека. С. 99.

создания рук человеческих можно прежде всего по этому параметру: мы отличаемся ... возможностью нравственности»<sup>552</sup>.

Нравственность была осознана как человечность, проявление любви, солидарности, сочувствия к другим людям и к миру в целом, глубоко заложенного в природе человека и поэтому неуничтожимого его начала, существующего во всех исторически обусловленных социальных формациях, как дихотомия нравственности и морали: «В какой бы район земного шара мы ни попали, мы встретим там человеческие существа, о которых правомерно утверждать ... они знают простейшие нравственные запреты и безусловную противоположность добра и зла...Таков повсеместный, общепланетарный фундамент человечности, заложенный еще в первобытно-родовую эпоху общества»<sup>553</sup>.

Добро и зло не рассматривались как противоположные полюса. Человек с точки зрения философов «фрловского круга» оказывается в процессе развития личности вынужденным на отрицательные поступки, поскольку без них он не может осознанно прийти к нравственной модели поведения в силу возраста, уровня культуры, образования.

Подобное уравнение духовности и человечности в описании видовых признаков «человека разумного» свидетельствовало о существенных изменениях в понимании советскими марксистами проблемы человеческой сущности и создавало условия для их диалога с философами-идеалистами, отдельные суждения которых о духовной сфере развития личности были оценены ими как научно состоятельные.

Таким образом, советские философы не только фактически прекратили в этот период критику в этом вопросе идеалистической антропологии, но и заимствовали ряд ее наработок, позволяющих восполнить отсутствие в марксизме развернутого анализа указанной проблематики. Но категории «душа» в ее религиозно-философской трактовке в праве на реабилитацию в академическом дискурсе было

---

<sup>552</sup> Бобнева М.И. Методологические проблемы изучения личности // Человек в системе наук. С. 468

<sup>553</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 236-237.

отказано: «Маркс и Энгельс высоко ценили основные определения человека...: “человек – существо разумное”, ... “...существо моральное и свободное”. Вместе с тем они требовали... определения... непременно должны иметь корни в предметно-материальном действии». <sup>554</sup> Какие-либо нематериальные факторы формирования духовности не рассматривались: «...труд ... “заказчик”, “истребователь” специфически человеческих качеств, ... прямой их создатель» <sup>555</sup>.

Характерно, что ставшие популярными в 1980-е гг. исследования американского врача Р. Моуди, якобы зафиксировавшего в процессе анализа видений пациентов, переживших клиническую смерть, «факт» посмертного существования души, были восприняты советскими учеными резко критически. Указанные видения идентифицировались как типичные проявления угасания сознания <sup>556</sup>.

Третье положение. В решении проблемы свободы философы «фроловского круга» аккумулировали весь потенциал советского марксизма с частичным заимствованием результатов ее изучения в идеалистической антропологии, вследствие чего свобода была понята ими как неотъемлемое свойство человека, вне которого он не существует как таковой. Анализ свободы как «познанной необходимости» был дополнен в их работах анализом свободы внутренней, духовной, что позволило закрепить представление о каждом конкретном человеке как самостоятельном субъекте исторического действия. Ключевой же особенностью предложенного в 1980-е гг. подхода являлось отождествление свободы с нравственной ответственностью.

В осмыслении феномена свободы философы «фроловского круга» вышли на качественно новый уровень, использовав в решении данной проблемы не только классические марксистские трактовки, но и идеи западноевропейских философов-идеалистов и мыслителей «Серебряного века». Исходным для них было Марксово

---

<sup>554</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 223-224.

<sup>555</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 234. Анализ феномена духовности как сугубо материалистического процесса с позиции физиологии и культурологии см.: Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989. 352 с.

<sup>556</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 255.

понимание человека как субъекта, преобразующего в ходе практики природу, общество и самого себя: «Человек у Маркса выступает как творение и творец культурной истории»<sup>557</sup>. Но данная максима зачастую излагалась с нотами экзистенциальной теории личности в изложении К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра<sup>558</sup>. Человек изображался как «выбирающее существо», то есть существо, обреченное на постоянный выбор своего пути посредством трансформации различных форм детерминации для выхода на те их сочетания, которые могут обеспечить ему большую свободу развития<sup>559</sup>.

При этом выбор той или иной траектории развития обязательно включал в себя, по мнению философов «фроловского круга», нравственную составляющую. Неслучайной была попытка соединить категорию «свобода» с категориями «нравственность», «совесть», «долг». Безнравственное решение, по их мнению, априори не может привести человека к расширению его подлинной свободы<sup>560</sup>. Человек был отрефлексирован не просто как творец бытия, а творец-хранитель, ориентирующийся на нравственные нормы, и строящий свою практику на триаде истина-добро-красота, поскольку именно она и составляет его глубинную сущность: «В философии со времен древних греков за человеческим образом закреплены три вещи: высшее благо, красота и истина»<sup>561</sup>. Религиозно-философская трактовка свободы, за вычетом метафизических ее предпосылок, была, как видно, заимствована здесь почти полностью. Так, например, вечное блаженство и вечная гибель души как последствия нравственного или безнравственного действия были интерпретированы как положительная и негативная формы социального бытия.

В вопросах познания и преобразования природы, под которой понимался весь космос, философы «фроловского круга» традиционно опирались на

---

<sup>557</sup> Григорьян Б.Т. Понятие о человеке в современной философии. С. 363-364.

<sup>558</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке. С. 223.

<sup>559</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке. С. 207-

<sup>560</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы. С. 223

<sup>561</sup> Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. С. 11.

марксистскую формулу «свобода есть познанная необходимость», и дабы отсечь спекуляции о том, что свобода для марксистов есть смирение перед реальностью, делали акцент на том, что «познанная» изначально подразумевает «преобразованная», то есть подчиненная интересам и целям человека<sup>562</sup>.

Рефреном через тексты о взаимоотношении человека и природы проходила мысль о необходимости их коэволюции, ставшей к концу XX в. после изобретения атомной энергии, синонимом выживания человечества. Идею коэволюции развивали академик Н.Н. Моисеев и И.Т. Фролов<sup>563</sup>. Мотив нравственной ответственности каждого человека за состояние природы был определяющим для советских философов 1980-х гг. И некоторые из них апеллировали к аналогичным рассуждениям русских религиозных философов (по В.С. Соловьеву, природа должна достигнуть своего идеального состояния «через человека»<sup>564</sup> и к опыту Церкви в вопросах нравственной дисциплины<sup>565</sup>.

Тема борьбы человека с ограничениями собственной физиологии осталась в этот период столь же актуальной, как и в 1920-е гг. Приветствовались все работы, нацеленные на изобретение средств оздоровления и омоложения организма, вдохновляемые грезой философов-«космистов» (К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и др.) о достижении людьми способности к автотрофности. Однако разговор о поиске средств реального биологического бессмертия для человека советские философы 1980-х гг., за исключением И.В. Вишева<sup>566</sup>, считали некорректным. Консенсусной в академическом сообществе была идея об обретении человеком символического бессмертия в мировом социокультурном наследии, где сохраняется память о нем и его свершениях. Следуя за мыслью Я.Э. Голосовкера, В.И. Межуев утверждал: «Культура – это и есть бытие человека, а

---

<sup>562</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы. С. 216.

<sup>563</sup> Моисеев Н.Н., Фролов И.И. Высокое соприкосновение: Общество, человек и природа в век микроэлектроники, информатики и биотехнологии // Вопросы философии. 1984. № 9. С. 24-41.

<sup>564</sup> Голубев А.Н. Владимир Соловьев о бесконечности личности. С. 341.

<sup>565</sup> Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию. С. 36-37

<sup>566</sup> Вишев И.В. Бессмертие человека. Реально ли оно? Минск: Беларусь, 1990. 142 с.

бытие человека – это его существование не как объекта, а как субъекта истории, способного сохранять и воспроизводить себя (в качестве субъекта) в каждом новом поколении людей. Именно в сохранении субъектного существования человека залог существования культуры и, следовательно, того, что мы назвали человеческим бессмертием»<sup>567</sup>. Однако указание на насыщенную свершениями осмысленную жизнь во имя «бессмертия разума и гуманности» отнюдь не отменяло трагического характера смерти человека как неизбежного и невозполнимого его физического исчезновения<sup>568</sup>.

Проблема влияния человека на исторический процесс рассматривалась преимущественно с позиции ленинского диалектического подхода к политике, основанного на всестороннем анализе социальной реальности и выявления альтернатив ее развития. При этом акцент делался именно на следовании за объективным ходом истории без попытки подчинить его своим планам, что сообщало размышлениям о роли личности в истории «плехановский» оттенок. В.П. Кохановский писал: «В.И. Ленин подчеркивает, что формы и методы борьбы ... не сочиняются..., они неизбежно вытекают из всего экономического (в первую очередь) и политического положения страны на данном этапе, в конкретных условиях. ...выбор той или иной...формы борьбы... “предписывается” ...реальным ходом практического движения»<sup>569</sup>. Сталинская же философия волюнтаризма, основанная на игнорировании объективных условий в угоду идеологическим прожекторам, не только критиковалась как немарксистская и ненаучная, но и осуждалась как идейно-теоретическое обоснование сталинско-брежневской политики, приведшей к политическим, экономическим и экологическим кризисам в СССР, преодолеть последствия которых и предстоит «перестройке».

Отдельно подчеркивалась философами «фроловского круга» характеристика каждого отдельно взятого человека как самостоятельного субъекта исторического

---

<sup>567</sup> Межуев В.М. Человек как предмет науки // Человек в системе наук. С. 53.

<sup>568</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 254.

<sup>569</sup> Кохановский В.П. Ленинская диалектика революционного действия. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1987. С. 105.



действия, оперирующего с социальным и природным материалом вместе с другими людьми. Максима «народ есть движущая сила истории» заявлялась как научно верифицированное утверждение, но под народом имелось ввиду объединение акторов, действующих на основании свободного выбора. Партия больше не рассматривалась как «руководящая и направляющая сила» общества, подменяющая собой государственные органы - 6-я статья Конституции СССР была отменена в 1990 г. «Вожди»-диктаторы подавались в печати как преступники<sup>570</sup>. Кроме того, советские философы подчеркивали, что развитие НТР делает влияние с помощью техники каждого конкретного человека на развитие тех или иных процессов буквально решающим<sup>571</sup>. Традиции переадресации в советском марксизме права на творческую субъективность с личности на класс, партию, вождей был положен предел.

Серьезным вкладом философов «фроловского круга» в трактовку свободы стал анализ проблемы внутренней свободы, которая понималась как духовный мир человека, зона его интеллектуальной и нравственной самодетерминации. Они соглашались с рассуждениями русских религиозных мыслителей о том, что свобода внутренняя исключительно важна для личности как условие ее целостного развития. Так, например, с тезисами Я.Э. Голосовкера и М.М. Рубинштейна о том, что свобода является императивным критерием творчества, при игнорировании которого невозможно нормальное существование человека, вступало в резонанс высказывание Л.П. Бугевой о неотделимости категории свободы от категории творчества, самореализации<sup>572</sup>. Однако философы «фроловского круга» предостерегали от превращения внутренней свободы во «внутреннюю эмиграцию», уводящую человека от реальной жизни и реальных проблем в мнимое самоудовлетворение собственной самостью при несогласии с теми или иными обстоятельствами. Такое самопогружение может иметь психологическое значение, но с точки зрения непосредственного изменения действительности бесплодно. То

---

<sup>570</sup> Вайгаускас З. «Энциклопедия» сталинской философии (Заметки о работе И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме»). С. 97.

<sup>571</sup> Бугева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества. С. 494.

<sup>572</sup> Бугева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества. С. 498.

есть если для русских религиозных философов было достаточным сознание человеком своей внутренней свободы как залога спасения души, то философы «фроловского круга» настаивали на синтезе внутренней и внешней свободы в конкретных социальных условиях, подчеркивая, что распадение этой взаимосвязи не позволяет свободе реализовываться во всей ее полноте<sup>573</sup>.

Таким образом, сохранив как доминанту понимание свободы как самостоятельного практического действия, советские философы заимствовали концепт духовной свободы у русских религиозных философов и европейских экзистенциалистов, устранив при этом имманентный ему отказ от решения различных проблем в силу якобы невозможного принципиального преобразования мира в пределах земной истории.

Четвертое положение. Проблема смысла и назначения жизни решалась советскими философами 1980-х гг. в контексте теории самореализации личности, в которой марксистские представления о счастье конкретизировались с помощью данных западноевропейской психологии и размышлений русских религиозных философов. Базовой целью жизни человека с их точки зрения являлось его самовоплощение в творческой, построенной на нравственных началах, социально одобряемой деятельности, вносящей вклад в созидание человеческой культуры. С позиции определения задач государства в решении данного вопроса речь шла о помощи подрастающим поколениям в выявлении талантов и способностей методами комплексной диагностики.

В период «перестройки» клише большевистской идеологии, навязывающие представление о «новом человеке» как жертвенном строителе счастья для всего человечества в условиях войны с «мировым капиталом», были заменены на представление о человеке как творце и хранителе мировой гармонии, обязанного в своей деятельности руководствоваться принципом «благоговения перед жизнью» во всех ее формах и ответственного не только перед ныне живущими, но и будущими поколениями. Фокус решения проблемы смысла жизни был найден в

---

<sup>573</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы. С. 224-225

слитых воедино понятиях «гуманизм», «социальная гармония», «коэволюция с природой», «духовность», «нравственность».

Именно гармония развития по линии человек-общество-природа в ее глобальном понимании изображалась как некая абсолютная цель для современного жителя Земли накануне третьего тысячелетия, независимо от того гражданином какой страны он является и каких политических и религиозных взглядов придерживается. Этим аксиологическим паттерном объясняется и большая доля высоких этических рассуждений в решении проблемы смысла жизни.

Философы «фроровского круга» не останавливались только на формулировке правильных, но достаточно абстрактных идеалов «благоговения перед жизнью», уделив большое внимание проблеме смысла жизни в ее взаимосвязи с проблемой личного счастья. Основываясь на постулате К. Маркса о необходимости для человека самовоплощения в предметно-практической деятельности, а также увидев сходные рассуждения в русской религиозной философии, они продолжили разработку теории самореализации личности, близкой к теории иерархии потребностей А. Маслоу<sup>574</sup>. Согласно данной теории, человек обладает рядом потребностей, важнейшей из которых является потребность в творческой самореализации («потребности “быть личностью” или “быть самоценным”»<sup>575</sup>), которая в свою очередь не может быть полноценной без опоры на нравственные ценности и не принесет удовлетворения без одобрения ее обществом так, как асоциальная деятельность противоречит человеческой природе: «...человек может нарушать нравственные законы. ... расплата неизбежна. Нравственное преступление - ... преступление против ...собственной природы человека. ...Сознавая или чувствуя, что поступает неправильно, человек

---

<sup>574</sup> Теория иерархии потребностей А. Маслоу также анализировалась в этот период самостоятельно. См.: Белик А.А. Концепция А. Маслоу - шаг на пути создания синтетической теории человека // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1991. № 3. С. 59-66.

<sup>575</sup> Имедадзе И.В. Потребность и мотив в поведении человека // Человек в системе наук. С. 450.

меняет свое психическое бытие, истончает, истощает и теряет себя»<sup>576</sup>, «Жить... не заботясь об общем благе, ... может лишь “животная личность”»<sup>577</sup>.

Отказавшись от авторитарных схем советского марксизма 1920-1970-х гг. с предписанным им всем без исключения одинаковых схем мысли и деятельности, философы «фроловского круга» указывали на то, что каждому человеку присущи те или иные способности и дарования, и главной задачей государства должно быть их эффективное выявление и создание условий для их всестороннего развития, чему могут способствовать педагого-психологические методики комплексной диагностики личности, программы поддержки талантливой молодежи, профессионального ориентирования и т.д.<sup>578</sup>.

Счастье таким образом мыслилось как общая удовлетворенность человека условиями его жизни и результатами проделанной им работы. Характерно, что в работах философов «фроловского круга» зазвучала тема подлинной и мнимой жизни, маркирующим отличием между которыми являлась именно социально полезная практика: «Понятие подлинного существования ... одно из центральных в философском непонимании. Путь зла и неправды всегда означает отклонение от подлинной жизни»<sup>579</sup>.

Пятое положение. Проблема соотношения личности и общества решалась советскими философами 1980-х гг. в соответствии с Марксовой формулой о подлинной, или развитой коллективности, в которой свободное развитие каждого предполагает свободное развитие всех. Осознав примитивность классового подхода, они провозгласили человека высшей ценностью общественного развития, заимствовав в идеалистической антропологии апологию уникальности, неповторимости и незаменимости человеческой жизни. Индивидуализм и коллективизм, доведенные до крайности, критиковались ими как неадекватные формы социальной организации. Но если разделение коллективизма на развитый и

---

<sup>576</sup> Щердаков В.Н. Человек и нравственные ценности. С. 422-423.

<sup>577</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 251.

<sup>578</sup> Григорьян Б.Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеческом в человеке. С. 379

<sup>579</sup> Щердаков В.Н. Человек и нравственные ценности. С. 424.

неразвитый было для советского марксизма традиционным, то проведенная философами «фроловского круга» аналогичная градация индивидуализма была новацией. Механизм согласования интересов личности и общества должна была обеспечивать демократическая политическая система.

Ключевым элементом философии «перестройки» являлась идея «реального гуманизма», согласно которой человек должен рассматриваться как высшая ценность общественного развития<sup>580</sup>. Ценность человека не определяется классовым происхождением, социальным положением, политическими и религиозными взглядами. «Классовые ценности» были признаны вторичными по отношению к ценностям общечеловеческим, и объявлены идеологическим рудиментом прошлого, представляющим в современных условиях угрозу для социума как манифестация политики ненависти, низведения «классового противника до уровня ... ущербного ... нечеловеческого существа»<sup>581</sup>. Характерно, что в обоснование данного положения помимо Марксовых идей были включены максимы европейской и русской идеалистической антропологии. Наиболее частыми у философов «фроловского круга» были ссылки на гуманистические идеи кантианства и религиозной философии «Серебряного века»: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>582</sup>.

Ориентация на гуманизацию марксистской доктрины выразилась и в новом прочтении классического определения человека как совокупности общественных отношений, в которое была внесена поправка об общем его характере, предполагающим понимание отдельно взятого человека как их уникального и неповторимого воплощения<sup>583</sup>. Любые формы «омассовления» человека, ведущие к его деперсонализации и обесцениванию, критиковались как черты вульгарного марксизма периода «сталинской диктатуры» и «застоя»<sup>584</sup>. Аутентичный К. Марксу

<sup>580</sup> Буева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества. С. 496.

<sup>581</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 260.

<sup>582</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 265, 253.

<sup>583</sup> Введение в философию: Учебник для вузов. Ч. 2. С. 236, 239.

<sup>584</sup> Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы. С. 208.

«демократический социализм» «перестройки» трактовался как строй, где человек является «мерой всех вещей»<sup>585</sup>.

Индивидуализм и примитивный коллективизм отвергались как неадекватные модели организации общества. Однако если осуждение коллективизма было традиционным и исчерпывалось воспроизведением критики подавления прав и свобод человека и гражданина при тоталитарной системе, то осуждение индивидуализма уже не было столь однозначным. Философы «фроловского круга» разделяли индивидуализм на неразвитый, то есть эгоцентризм, как аморальную по своей сути модель поведения, имеющую политический коррелят в виде вождизма, и развитый индивидуализм, под которым понималось ограниченное законодательными и этическими нормами стремление каждого человека к реализации его законных прав и свобод, гарантирующее ему достойный материальный уровень, социальный комфорт, неприкосновенность частной жизни и не исключающее различных коллективных действий по интересам: «Чем более развита личность как активный субъект социальной деятельности, тем большими степенями свободы она обладает. Однако высота развития личности определяется тем, насколько активно она включается в решение исторических задач общества»<sup>586</sup>. Показательны в этой связи статья Ю.А. Замошкина, в которой были приведены реальные примеры эффективности индивидуализма в США, а также его органической взаимосвязи с развитой коллективностью<sup>587</sup>. Следовательно, индивидуализм в его «правильной» форме подавался не просто как допустимый, а необходимый фактор социального прогресса.

Согласование интересов личности и общества должна была обеспечить с точки зрения философов «фроловского круга» демократическая политическая система, которая гарантировала каждому человеку право на самоосуществление

---

<sup>585</sup> О ходе реализации решений XXVII съезда КПСС и задачах по углублению перестройки. Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС товарища Горбачева М.С. // XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза, 28 июня – 1 июля 1988 г.: Стенографический ответ. В 2 т. М.: Политиздат, 1988. Т. 1. С. 90.

<sup>586</sup> Анцыферова Л.И. Психология формирования и развития личности // Человек в системе наук. С. 434.

<sup>587</sup> Замошкин Ю.А. За новый поход к проблеме индивидуализма. С. 168-195.

посредством предоставления ему равных с другими стартовых условий развития (бесплатная медицина, бесплатное образование и пр.), а также право непосредственного влияния на принятие политических решений путем участия во всеобщих, альтернативных, свободных выборах в государственные органы. Вслед за отменой статьи о лидирующей роли КПСС в обществе активизировалась дискуссия о многопартийности, парламентском и общественном контроле, усилении роли СМИ. Следует отметить, что образцом оптимальной модели политического развития для СССР в этот период выступали западной демократии, идеализация которых была свойственна как части философов-материалистов, так и части философов-идеалистов: «...нам не обойтись без активизации механизмов... рынка и конкуренции, ...без правового государства, без развитых форм демократии...»<sup>588</sup>.

Не менее значимым для философов «фроловского круга» было указание на осознанную приверженность советских граждан нравственным принципам и нормам, образующим самую эффективную преграду для деперсонализации личности со стороны как власти, так и общества. Причем опора в обосновании данного тезиса была также найдена ими в русской религиозной философии, в которой социальный универсализм был неотделим от этической ответственности одного человека перед другим, а подчинение человека обществу считалось естественным только при условии соблюдения самим обществом нравственных норм<sup>589</sup>.

Без преувеличения можно сказать, что в период «перестройки» советская философская мысль достигла максимальной ступени в развитии идей марксистского гуманизма, освобождённого от политических, идеологических, классовых и иных ограничений, и обнаруживающего сходство с идеями еврокоммунизма.

Таким образом, философско-научная антропологическая парадигма вступила в середине 1980-начале 1990-х г. в фазу полномасштабной эволюции по линии ее

---

<sup>588</sup> Замошкин Ю.А. За новый поход к проблеме индивидуализма С. 170.

<sup>589</sup> Голубев А.Н. Владимир Соловьев о бесконечности личности. С. 331.

усложнения и углубления на основе творческого переосмысления классического марксизма, а также кооптации в него отдельных идей идеалистической антропологии в том случае, если они не затрагивали существа базовых положений марксизма и логически не требовали их пересмотра. Данная работа была прервана событиями 1991 г. и осталась незавершенной. Однако фундамент для стратегического планирования научных исследований проблем человека в будущем усилиями академика И.Т. Фролова и его единомышленниками был создан. Значительная часть сформулированных ими решений востребованы сегодня (учебник философии под редакцией И.Т. Фролова с исправлениями и дополнениями переиздавался несколько раз – в 2003, 2008, 2015 гг.).

Обобщая все вышесказанное, можно сделать следующие выводы.

Процесс институционализации и эволюции философско-научной антропологической парадигмы в России приходится на советский период истории и неразрывно связан с трансформацией марксистской концепции человека в советской философии. К этому времени философско-научная парадигма заняла доминантное положение во многих странах Запада. Однако утверждение у власти в нашей стране коммунистической партии, исповедующей материалистическое мировоззрение и поставившей своей целью сделать его обязательным, сообщило развитию философско-научной парадигме не только доминантный, но и монополярный характер.

Развитие философско-антропологической мысли в СССР было сопряжено с рядом редуций, идеологических догм и запретов, преодоление которых чаще всего шло через реконструкцию тем или иным теоретиком марксизма антропологических решений К. Маркса и В.И. Ленина. С середины XX в. большую роль в анализе проблем человека стал играть диалог с представителями западного марксизма, экзистенциализма и сторонниками религиозно-идеалистической антропологии. В результате этого парадигма претерпела серьезную трансформацию по линии усложнения и творческого развития ее базовых концептов.



Эволюция философско-научной антропологической парадигмы на базе Марксовой антропологии была искусственно прервана политическими событиями 1991 г., итогом которых стало предание общественному ostrакизму марксизма вообще и советского марксизма в частности, без различия внутри последнего идеологизированной и творческой его версий.

С исчезновением непосредственной связи с марксизмом данная парадигма утратила концептуальное единство, традиционные идейно-теоретические ресурсы и прочную методологическую базу, а также ряд перспективных разработок, в первую очередь в сфере конструктивного диалога с религиозно-философской антропологической парадигмой. Философско-научная модель продолжила развитие в условиях плюралистического, но нередко поверхностного, определения ее сути.

Главной задачей современных специалистов по философской антропологии марксистской ориентации стало сохранение идейного наследия советской философии «для того, чтобы, когда наступит подходящее время, возродить эти идеи, разработать пути их эффективной реализации»<sup>590</sup>.

---

<sup>590</sup> Иван Тимофеевич Фролов: жизнь и познание (материалы «круглого стола»). С. 27.

### ГЛАВА 3.

## ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА (1917-1991 ГГ.)

### 3.1. Маргинализация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода (1917-1991 гг.)

События 1917 г. привели к маргинализации религиозно-философской модели решения проблем человека. В годы гражданской войны философы-идеалисты еще могли издавать журналы и работать в различных клубных организациях (Вольная философская ассоциация в Петрограде и др.). Некоторые даже рассчитывали занять свое место в перестраиваемой системе философского знания. В печати появлялись отзывы партийных теоретиков на книги религиозно-философского профиля. Однако доминирующим в них был призыв о прекращении дискуссии с носителями «реакционных» теорий, которые «прямохоньким путем» ведут читателя «к господину богу с седой бородою»<sup>591</sup>.

В 1922 г. философы-идеалисты были поставлены перед жестким требованием прекратить свою деятельность. Многие деятели культуры (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, П.А. Сорокин, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Ф.А. Степун, И.А. Ильин и др.) были депортированы из страны. Однако несмотря на демонстративную «казнь» самых известных ученых-немарксистов, большинство философов-идеалистов осталось в СССР и вынуждено было инкорпорироваться в советские учреждения, занимаясь историей искусства, литературоведением, музыковедением.

После формирования в СССР тоталитарного режима полулегальному существованию идеалистической антропологии был положен конец, о чем свидетельствовала разгромная критика работы «мракобеса» А.Ф. Лосева

---

<sup>591</sup> Кривцов С. Методология общественных наук С. Франка // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 43.

«Диалектика мифа» на XVI съезде ВКП (б) с предложением физической расправы над автором, который к этому моменту был уже арестован. С этого момента и до 1956 г. издание текстов с изложением идей христианской антропологии становится в СССР невозможным, и философы-идеалисты уходят в «научные катакомбы»<sup>592</sup>.

Однако период подпольного развития отечественной религиозно-философской антропологической парадигмы был не менее продуктивным и интересным, чем предшествующий ему этап. Его основная специфика заключалась в том, что если часть философов-немарксистов склонилась в условиях гонений к консервации базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону православного богословия, то другая часть попыталась дать своеобразную арелигиозную (научную) интерпретацию религиозно-философской антропологической парадигмы. Они использовали некоторые марксистские термины и идеи, аналоги которых находили в своих теориях.

С идеей межпарадигмального диалога, «великого синтеза земли и неба», в котором должен был разрешиться старый спор между материализмом и идеализмом прямо выступил М.М. Рубинштейн, предложивший философско-антропологическую концепцию, выстроенную в соответствии с классической схемой идеалистической философии (И.Г. Фихте, В.С. Соловьева, В. Винденбальда и др.), но без тезиса о богосотворенности человека<sup>593</sup>.

Трактовка науки и религии как двух одинаково достойных внимания подходов к изучению реальности положительно воспринималась В.И. Вернадским, который полагал, что прогресс в развитии науки обогащает и стимулирует развитие религии<sup>594</sup>. Однако приглашение к диалогу не могло быть принято и пополнило список нереализованных альтернатив.

---

<sup>592</sup> Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник Русской христианско-гуманитарной академии. 2014 Т. 15. Вып. 1. С. 149-162.

<sup>593</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни. С. 434. Транзитный характер философской рефлексии М.М. Бахтина и М.М. Рубинштейна исследует Ю.В. Колесниченко. См.: Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина. С. 77; Колесниченко Ю.В. Философия 20-30-х гг. XX в. в России: концепция личности М.М. Рубинштейна // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 138-147.

<sup>594</sup> Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Развитие личности. 2012. № 4. С. 220, 230.

Характерно, что философы-эмигранты относились к научной деятельности их коллег в СССР с уважением. С.Л. Франк полагал, что подлинное развитие отечественной религиозно-философской традиции по-прежнему совершается на родине, а не за рубежом<sup>595</sup>.

Среди основных сторонников религиозно-философской парадигмы следует назвать продолжателей традиций русской идеалистической философии А.Ф. Лосева, А.А. Мейера, Г.И. Челпанова, Г.Г. Шпета, Я.С. Друскина, философско-космистов К.Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А.Л. Чижевского, К.Н. Вентцеля и других, антропологические проекты которых были генетически связаны с русской религиозной философией. Перетолковывали религиозные идеи в символически-метафорическом ключе, признавая значимость христианской антропологии М.М. Рубинштейн, М.М. Бахтин, Я.Э. Голосовкер. В русле традиции находилось и творчество Д.Л. Андреева, главное произведение которого «Роза мира» являлось тем не менее скорее мифологической прозой<sup>596</sup>. Также должны быть учтены и работы философов-эмигрантов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского и других, оказывавших дистанционное влияние на советское «философское подполье».

За хронологические рамки данного периода взяты две даты: 1917 г. как начало политики подавления религиозно-философских учений в СССР и 1956 г. как точка отсчета ее медленной легализации в научном дискурсе.

Рассмотрим основные положения и особенности развития религиозно-философской антропологической парадигмы.

Первое положение. Общим для советских философов-немарксистов было понимание человека как духовного (энергетического) существа, сотворенного Богом, в других вариантах - Космическим Разумом, «Первопричиной», и наделённого рядом метафизических качеств: мышлением, свободой воли, способностью к творчеству, бессмертием. Признаваемый высшей и вечной

---

<sup>595</sup> Колеров М.А. Философский журнал «Мысль» (1922) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Кн. 1. С. 40.

<sup>596</sup> Кульпинов С.С., Зарецкая Н.Я. Даниил Андреев: между мистикой и символизмом // Вестник Казанского технологического университета. 2011. № 10. С. 247-254.

ценностью бытия, человек, по их мнению, изначально предназначен к интеллектуальному и нравственному самосовершенствованию с целью приближения к уровню Создателя.

Представление о человеке как о метафизическом в основе своей существе разделяли почти все советские философы-немарксисты: «Человек для нас - начало, поднимающееся над природой и причастное духовному царству, - хотя он и не перестает быть явлением природы, в полной мере “посюсторонним”»<sup>597</sup>.

Идея тварности человека в советской печати 1920-х гг. редкостью не была. Ее, в частности, активно популяризовал идеолог «обновленчества» А.И. Введенский, диспут которого с А.В. Луначарским на религиозные темы являлся фокусной дискуссией в советской философии 1920-х гг. А.И. Введенскому казалось очевидным наличие у человека религиозного чувства, которого нет у других живых существ, что подтверждает существование души. Критикуя атеизм за недостоверную картину мира и уподобляя Иисуса Христа нравственному мыслителю, близкого к коммунизму, он рассчитывал на признание идеалистической антропологии как альтернативной материалистической<sup>598</sup>.

В самом общем виде базовые положения религиозно-философской парадигмы через обращение к истокам христианского учения артикулировали А.И. Введенский и ученики Н.О. Лосского Л.С. Липавский и Я.С. Друскин, члены эзотерического кружка «Чинари». Их концептуальным тезисом можно считать название поэмы А.И. Введенского «Кругом, возможно, Бог» (1931), развитие главного идейного посыла которой («Спустите мне, спустите сходни, /пойду искать пути Господни»<sup>599</sup>) дал в своих лапидарных высказываниях экзистенциального толка Я.С. Друскин.

---

<sup>597</sup> Мейер А.А. Мысли про себя // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 434.

<sup>598</sup> Содоклад А.И. Введенского // Луначарский А.В. Христианство или коммунизм: Диспут с митрополитом А. Введенским. Л.: Госиздат, 1926. С. 21-30; Ответное слово А.И. Введенского // Луначарский А.В. Христианство или коммунизм: Диспут с митрополитом А. Введенским. С. 55-67.

<sup>599</sup> Введенский А. Кругом, возможно, Бог / Публ. М. Мейлаха // Эхо. Литературный журнал. 1978. № 2. С. 129.

Однако уравнивание человека и Бога, свойственное философии «Серебряного века» с его идеей «второго Абсолюта», в философии 1920-х гг. отошло на второй план. А.Ф. Лосев, например, исходил из того, что человек, являясь образом и подобием Божиим, несет на себе отблеск «Абсолютной личности», но не может отождествиться с Ней даже вследствие целенаправленного «исхождения в дух».

В этой связи характерна ревизия А.Ф. Лосевым соловьевской концепции Софии - Премудрости Божией. София была для него энергией, имманентно присущей, но не единосущной Троице<sup>600</sup> и частично переходящей от Троицы к человеку по «благодати»: «...энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же действует в таинстве и чуде сам Бог ..., и только Он, а человек делается только сосудом...»<sup>601</sup>. Божьи энергии существуют в мире не только в процессах, но и их названиях, ибо «имя вещи есть сама вещь». Главным является имя Божье. Следовательно, оперирование этим именем актуализирует заключенную в нем энергию, которая и позволяет человеку достичь высшего измерения: «В имени Божием - встреча человека и Бога. Именем Божиим очищаемся от грехов и спасаемся...»<sup>602</sup>.

Таким образом, человек как отдаленная проекция Бога-Творца может, по А.Ф. Лосеву, реализовать свою метафизическую природу исключительно в строго установленном ему, ограниченном масштабе и исключительно с Божьей помощью. Подобное утверждение приближало русскую религиозную философию к догматическому богословию посредством изъятия из нее теософского пласта.

С консервативной позиции рассматривал учение о Софии В.П. Зубов, «оцерковлявший» Софию в качестве сверхвременной мысли Божьей о мире, коренящейся «в свободном акте Бога, отличном, хотя и не отдельном от сущности».

---

<sup>600</sup> Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23.

<sup>601</sup> Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божием // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 277.

<sup>602</sup> Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божием. С. 277.

Также признавал теоретизацию идеи Софии «мистическим фантазерством» С.И. Фудель.

Определенный импульс к развитию софийной проблематики еще сохранялся в подпольных христианских общинах, но и там он приобрел характер сдержанного и осторожного размышления, о чем можно судить по сохранившимся текстам иеромонаха Онисима (Поля) и архиепископа Антония (Михайловского)<sup>603</sup>. В этот период софиология в СССР окончательно маргинализуется.

Сциентистской версией идеалистической трактовки человека являлась философия русского космизма, представленная трудами К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского.

Именуя Бога «Первопричиной» и наделяя ее такими свойствами, как бесконечность, всемогущество, стремление к всеобщему благу, К.Э. Циолковский также считал человека созданием Абсолюта, которое должно пройти путь ментальной и духовной эволюции, чтобы научиться питаться солнечной энергией и бесконечно жить в межпланетном эфире («лучистое человечество»)<sup>604</sup>. Такой преображенный человек должен будет принять ответственность за Вселенную вместе с просветленными людьми из других рас космоса. Называвший себя «чистейшим материалистом»<sup>605</sup>, К.Э. Циолковский в действительности был «мистиком-технократом»<sup>606</sup>.

В.И. Вернадский формулировал свои мысли о Первопричине космоса более осторожным способом, квинтэссенцией которого стала его концепция «ноосферы».<sup>607</sup> Отталкиваясь от того, что человек, будучи единственным на Земле мыслящим существом, превращается в процессе научно-технического прогресса в

---

<sup>603</sup> Трибушный Д. О. София под спудом. Софийные элементы в наследии «альтернативного» православия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 39-51.

<sup>604</sup> Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Воспоминания о К.Э. Циолковском. М.: Айрис-Пресс: Айрис-Дидактика, 2007. С. 344-345.

<sup>605</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 30.

<sup>606</sup> Гаврюшин Н.К. Мистик-технократ (К.Э. Циолковский) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Кн. 1. С. 703-717.

<sup>607</sup> Дробжев М.И. Вернадский и современная эпоха: монография. Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного технического университета, 2010. 232 с.

высшую форму «биогеохимической энергии», В.И. Вернадский полагал неизбежным переход «биосферы» в «ноосферу», или «сферу разума», под которой он понимал качественно новую стадию существования «биосферы» в результате воздействия на нее науки и техники (появление новых средств связи, освоение новых видов энергии и т.д.). «Ноосферный человек» должен был стать новым антропологическим типом в эволюционной цепи «человека разумного», которому суждено бесконечное самосовершенствование, включая фактическое бессмертие. В затекст рассуждений В.И. Вернадского о «ноосфере» была имплицитно заложена ее идеалистическая интерпретация как сферы развития человеческой энергии, неотделимой от некоего абсолютного начала.

А.Л. Чижевский был сосредоточен на проблемах космобиологии и вопроса о «Первопричине» космоса в научных трудах не касался, но в его поэтических произведениях была заявлена религиозная позиция: под «Первопричиной» он понимал Высший разум, или Бога<sup>608</sup>.

Интерпретацией идей космизма в педагогике была концепция личности К.Н. Вентцеля, автора «Декларации прав ребенка» (1917). Понимая человека как космическое создание («нераздельное целое»), он рассматривал в качестве его онтологических свойств стремление к свободе, творчеству и добру, планомерной помощи в развитии которых и была подчинена его технология, основанная на предоставлении ребенку максимума возможностей<sup>609</sup>.

Отметим, что воплощенным антропологическим идеалом будущего для многих исследователей оставался Иисус Христос, образ которого имел значение как для «ортодоксов», которые писали о сочетании в Христе двух природ - божественной и человеческой как цели практического христианства («...если есть Богочеловек, то Он может отражаться и воплощаться дальше и дальше...»<sup>610</sup>), так

---

<sup>608</sup> Байдин В.В. Религиозная лирика Александра Чижевского // Новая Юность. 2014. № 4 (121). С. 179-198.

<sup>609</sup> Гелашвили И.Н. Философско-антропологические воззрения К.Н. Вентцеля: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2003. 26 с.

<sup>610</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. С. 445.



и для сторонников атеистического анализа, опиравшихся в своих размышлениях на Иисуса Христа как «символ нравственной активности», «полного себя-исключения» во благо других<sup>611</sup>.

Второе положение. Советские философы-немарксисты рассматривали проблему человеческой природы через призму различия в ней тела и души как руководящей его основы, совпадающей с сознанием, но имеющим нематериальные генезис и структуру. При этом одни из них продолжали отстаивать традиционную религиозную трактовку души, а другие анализировали феномен души методами научного исследования, ассоциируя ее с сознанием, но не подвергая сомнению факт ее сотворенности высшими силами.

Еще в начале XX в. религиозно-философская мысль, отзываясь на бум материалистических учений, приступила к разработке проблем человеческой природы с учетом данных естествознания, в результате чего должна была появиться идеалистическая трактовка человека «на реалистической основе». В «Философском словаре» Э.Л. Радлова (1913) душа рассматривалась как «принцип жизни», единство сознания и личности, в изучении которого и материализм, и идеализм имеют и слабые и сильные стороны<sup>612</sup>. В тот период даже в духовных академиях и семинариях преподавательский состав был захвачен модой на материализм с его отрицанием души как феномена, не регистрируемого в опыте<sup>613</sup>. Показательно рассуждение о телесности личности у Г.Г. Шпета: «Психологический “субъект” без вида на жительство и без физиологического организма есть просто выходец из неизвестного нам света, где субъекты не живут и физиологических функций не отправляют»<sup>614</sup>.

Продолжением этой тенденции стали в 1920-е гг. исследования Г.И. Челпанова. Г.И. Челпанов понимал под «душой» субстанциальную энергетическую

---

<sup>611</sup> Бахтин М.М. [К философии поступка] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. Т. 1. С. 19.

<sup>612</sup> Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1911. С. 84-85.

<sup>613</sup> Бибахин В.В. Из рассказов и бесед А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы. С. 491-492.

<sup>614</sup> Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 401.

структуру, солидаризуясь с неолейбницианским учением о духовных монадах<sup>615</sup>, но не афишировал свои взгляды, сосредоточив внимание на критике вульгарного отождествления советскими марксистами психических и физиологических явлений, апеллируя к авторитету К. Маркса: «Маркс - сторонник гуманистического материализма, признающего одинаковую реальность, как материи, так и сознания»<sup>616</sup>.

В научном анализе человеческой природы дальше Г.И. Челпанова продвинулся М.М. Бахтин, который разделял трактовку человека как метафизического существа, но избегал ее артикуляции<sup>617</sup> и заимствовал марксистское решение проблемы социального и биологического в человеке: «По роду своего бытия субъективная психика локализована как бы между организмом и внешним миром, как бы на границе этих двух сфер действительности. Здесь происходит встреча организма с внешним миром, но встреча не физическая: организм и мир встречаются здесь в знаке. Психическое переживание является знаковым выражением соприкосновения организма с внешней средой», «Психика в организме – экстерриториальна. Это - социальное проникшее в организм особи», «слово – это общая территория между говорящим и собеседником». «Организирующий центр всякого высказывания, всякого выражения – не внутри, а вовне: в социальной среде, окружающей особь...»<sup>618</sup>.

Близка позиции М.М. Бахтина позиция Я.Э. Голосовкера<sup>619</sup>, полагавшего, что человек по природе имеет глубинную потребность в проявлении творческой активности, под которой он имел в виду предметно-практическую деятельность вообще («имагинативный Абсолют»): «Человеку присущ инстинкт культуры... Это и есть то, что мы называем “дух”. ... он... осуществляет через имагинацию-

---

<sup>615</sup> Ждан А.Н. Профессор Московского университета Георгий Иванович Челпанов // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2012. № 3. С. 7.

<sup>616</sup> Челпанов Г.И. Психология и марксизм. М.: Русский книжник, 1924. С. 10.

<sup>617</sup> Аверинцев С.С. Постраничные примечания к работе М.М. Бахтина [«К философии поступка»] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 446.

<sup>618</sup> Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин) Марксизм и философия языка: основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. С. 31, 46, 94, 102.

<sup>619</sup> О метафизической принадлежности философии Я.Э. Голосовкера см.: Рашковский Е.Б. Яков Эммануилович Голосовкер: философия в поисках человека.

воображение»<sup>620</sup>. Благодаря этой творческой активности, согласно Я.Э. Голосовкеру, люди познают мир в смыслообразах и творят его, воспроизводя в произведениях культуры. Именно культурная практика позволяет ему обрести высшую степень свободы в воображении и испытать чувство максимальной полноты собственного бытия. Поэтому Я.Э. Голосовкер и определяет имагинацию как Абсолют<sup>621</sup>.

Педалирование Я.Э. Голосовкером основополагающей роли разума в развитии человека как будто сближало его с марксистами. Совпадали по смыслу сравнения человека и пчелы у К. Маркса («...и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове»<sup>622</sup>) и человека и машины у Я.Э. Голосовкера («Созданная мыслью человека, автоматика унижает самую же мысль: своей претензией превзойти и заменить мысль и ее свободу, опираясь на превосходство скорости механического процесса. ...породившая... автоматику, мысль может ее мгновенно уничтожить ... все сложные процессы ее связей ... ничто перед мощью..., которую рождает мысль - воображение»)<sup>623</sup>.

Душа в данной схеме, скрывавшей религиозные идеи в атеистическом анализе, была символической интерпретацией некоего идеального начала, являющегося для человека конститутивным «...это совпадающее само с собою, себе равное, замкнутое целое внутренней жизни... дар моего духа другому»<sup>624</sup>, «индивидуально развитая сильная жизнеспособная социальная культурно-нравственная сила»<sup>625</sup>.

<sup>620</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. С. 35.

<sup>621</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. С. 35.

<sup>622</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. Т. 23. С. 189.

<sup>623</sup> Голосовкер Я.Э. Интересное // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. С. 238.

<sup>624</sup> Бахтин М.М. [Автор и герой в эстетической деятельности]. С. 201.

<sup>625</sup> Цит. по: Гребешев И.В. Философия воспитания и образования М.М. Рубинштейна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 89.

Данные высказывания можно считать попыткой межпарадигмального синтеза, хотя вопрос об осознанном ее инициировании остается открытым<sup>626</sup>. Философия К. Маркса имела для философов-немарксистов значение лишь постольку, поскольку она совпадала с их пониманием проблем человека, восходящим к идеям немецкой классической философии. Проблему соотношения биологического и социального за проблемой соотношения души и тела они так и не раскрыли.

Другой попыткой синтеза двух противоположных образов человека были разработки космистов. Так, К.Э. Циолковский рассматривал человека как сугубо материальное природное существо, опираясь в анализе его происхождения на теорию эволюционизма. Однако строительным материалом во Вселенной были в его представлении чувствующие атомы, комбинирующиеся в вечном круговороте в живые существа различной степени сложности. Не отрицая существование духа и считая все вещество во Вселенной одушевленным, он тем не менее отрицал душу, утверждая, что в момент распада атомов индивидуальное сознание гаснет навсегда и формируется в момент новой их комбинации со стартовой точки. Несомненно, здесь сказывалось влияние на К.Э. Циолковского идей буддизма<sup>627</sup>.

Свойственно было исповедание панпсихизма и В.И. Вернадскому, который признавал в природе класс явлений, выходящий за пределы научного познания, и поэтому относимых к мистике и парапсихологии. Л.В. Селезнева обращает внимание на настойчивое игнорирование В.И. Вернадским теории происхождения жизни А.И. Опарина<sup>628</sup>. Возможно, обоснованное А.И. Опариним определение жизни как совокупности белковых тел противоречило мысли В.И. Вернадского о существовании жизни в энергетических формах.

---

<sup>626</sup> См.: Земляной С. Что такое эзотерический марксизм? // Независимая газета. Приложение «Книжное обозрение „Ex libris НГ“». 1999, 28 января. № 3. С. 3.

<sup>627</sup> См. напр.: Бернюкевич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153-163.

<sup>628</sup> Селезнева Л.В. В.И. Вернадский: «Я пытался подходить к научному изучению сознания» // URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4318&level1=main&level2=articles> (дата обращения: 03.010.2019).

Космисты были далеки от проблемы соотношения социального и биологического, являясь сторонниками взгляда на человека как космобиологического продукта. Но в работах В.И. Вернадского можно найти высказывания, несущие на себе отблеск марксизма. Например: «...разум есть сложная социальная структура, построенная как для человека нашего времени, так и для человека палеолита, на том же самом нервном субстрате, но при разной социальной обстановке, слагающейся во времени...»<sup>629</sup>.

Стремление философов-немарксистов исподволь закрепить представление о наличии в человеческой природе идеалистической компоненты тем не менее успеха не имело.

Классические богословские трактовки человеческой природы сквозь призму триединства дух-душа-тело отстаивали в этот период А.Ф. Лосев, Я.С. Друскин, А.А. Мейер, но идеи об онтологическом единстве души и тела при главенстве души излагались ими в соответствии с христианским учением и не претендовали на оригинальность. Попытку синтеза естественнонаучных и религиозных представлений о человеке с позиций православия также предпринял архиепископ Лука Войно-Ясенецкий, который интерпретировал учение о трехсоставности человека с опорой на теорию И.П. Павлова о высшей нервной деятельности<sup>630</sup>.

Третье положение. Свобода рассматривалась всеми советскими философами-немарксистами, за исключением космистов, как метафизическое свойство личности, являющееся даром Бога и обуславливающее возможность его духовной эволюции через автономный выбор линии поведения. Дискуссию о свободе как результате преодоления объективных факторов развития общества и природы они считали бессмысленной по причине принципиальной недостижимости человеком абсолютной свободы где-либо вне Царства Божия. Однако подробно

---

<sup>629</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 133.

<sup>630</sup> См.: Степанова И.Н. Православная философия В.Ф. Войно-Ясенецкого // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2005. № 7 (47). С. 246-249.

останавливались на идее внутренней (нравственной) свободы личности как гарантии ее независимости от насильственных влияний извне.

А.Ф. Лосев и А.А. Мейер в соответствии с христианской антропологией констатировали, что человек наделен Богом правом самостоятельного выбора между добром и злом как двумя векторами, обозначающими вечную жизнь или вечную гибель. Предполагалось, что действия человека предопределены в знании Бога о нем, но не в реальной истории, то есть Богу ведомо какое решение в той или ситуации примет человек, но сам человек в каждый момент истории определяет себя самостоятельно, хотя спасти душу может только приняв волю Бога<sup>631</sup>.

Я.С. Друскин разделял свободу на абсолютную и относительную свободу, фактически нейтрализуя представление о свободе как благе, указывающем на «царское достоинство» его обладателя. Абсолютной свободой было для Я.С. Друскина ноуменальное состояние, к которому не могут быть применены материальные детерминации, включая пространство и время. Такой абсолютной свободой в его понимании обладает Бог и обладал до изгнания из Рая человек. Относительная свобода явилась следствием вхождения первых людей в земную историю, воплотившись в самостоятельном выборе ими своих действий. Эту неполноценную свободу Я.С. Друскин не считал свободой как таковой, доказывая, что любой поступок, в том числе отказ от него, уже является решением и увлекает человека в череду ограничений с тем или иным результатом. Поэтому возвращение в рай еще при жизни возможно только для святого, отрешившегося от своей воли<sup>632</sup>.

Общая для всех философов-идеалистов мысль о невозможности достижения человеком свободы в феноменальном измерении делала неактуальными вопросы о социально-политическом переустройстве общества. Эту мысль устойчиво ретранслировали и философы-эмигранты: «...коммунизм действительно есть совершенная форма общества, однако полное последовательное осуществление его возможно лишь в царстве святых, в том преображенном царстве бытия, в котором

---

<sup>631</sup> Бабурин А. Из общения с А.Ф. Лосевым // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы. С. 530.

<sup>632</sup> Авдеенков А.Н. «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина.

даже и собственное тело индивидуума не есть его исключительная принадлежность»<sup>633</sup>.

Попыткой преодоления отстранённости русской религиозной философии от социально-политической проблематики было разработанное И.А. Ильиным в 1925 г. учение о сопротивлении злу силой, за основу которого было взято реконструированное им «учение православного меча»<sup>634</sup>. Но Н.А. Бердяевым это перепрочтение заповеди Иисуса Христа о любви к ближнему было подвергнуто критике за неприятие пацифизма: «Человек есть Божья идея. ... отрицание человека есть богопротивление»<sup>635</sup>.

Отстаивающий тезис о принципиальной неразрешимости земного бремени Н.А. Бердяев стал героем памфлета Н.И. Бухарина (1935). Рассматривая проблему подчинения личности социальным структурам, Н.И. Бухарин доказывал, что социальным злом необходимо так или иначе бороться, поскольку подчинение ему на фоне рассуждений о бессмысленности сопротивления могут привести лишь к нарастанию трудностей<sup>636</sup>.

Однако достижением адептов идеалистической антропологии были данная ими в заочном споре с марксистами апология духовной независимости личности.

Еще до 1917 г. Г.И. Челпановым был предложен подход к внутренней свободе как тождественной свободе вообще. Внешняя свобода сопряжена с необходимостью, то есть подчиненностью объективным факторам. Необходимость их деятельного познания и преобразования Г.И. Челпановым не отрицалась. Но основное средство преодоления этих препятствий он находил именно во внутренней свободе, отождествляемой с рефлексией жизненных ситуаций и выбора отношения к ним. Г.И. Челпанов считал свободным такого человека, который поднимается над проблемами внутри своего сознания, а затем, если позволяют

---

<sup>633</sup> Лосский Н.О. Коммунизм и философское мировоззрение. С. 91.

<sup>634</sup> Ильин И.А. О сопротивлении злу силою.

<sup>635</sup> Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // И.А. Ильин: Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. С. 658-673.

<sup>636</sup> Бухарин Н.И. Философия культурного филистера // Шевченко В.Н. Н. Бухарин как теоретик исторического материализма. М.: Знание, 1990. С. 48- 63.

условия, приступает к поиску мер к их решению, но даже если этого не происходит, менее свободным не становится.

М.М. Бахтин обосновал идею об онтологической предзаданности человеку той или иной модели действия («поступания»), полагая, что личность не способна сохранять состояние безучастности («алиби-в-бытии»), и обречена совершить выбор, созидая тем самым саму себя. Влияние человека на мироздание начинается уже с факта осознанного принятия собственной личностной значимости, создающей «реальную тяжесть времени и ...осязательную ценность пространства»<sup>637</sup>. Ю.В. Колесниченко справедливо отмечает, что личность в понимании М.М. Бахтина есть «абсолютная субстанциальность», «бытие само по себе»<sup>638</sup>.

«Философия поступка» М.М. Бахтина имеет параллели с христианской трактовкой человека как субъекта нравственного самополагания: «...жить – значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться»<sup>639</sup>. Личность здесь рассматривается через отождествление свободы и нравственности, не существующих в отрыве друг от друга. Безнравственное действие не свободно, подчинённо злу как детерминирующей силе, подняться над которой человек оказался не в состоянии из-за неадекватного осознания своего метафизического ресурса.

О неотчуждаемом права личности на внутреннюю свободу говорили также Я.Э. Голосовкер и М.М. Рубинштейн, изображавшие духовный мир личности как пространство абсолютной свободы, где человек предстает целостным и самодостаточным творцом бытия: «В ...природе нет свободы, ибо в ней для разума нет ... полной автономии. ... Единственное положительное определение свободы заключается в понимании свободы как ... полного осуществления имажинации в ее

<sup>637</sup> Бахтин М.М. [Автор и герой в эстетической деятельности]. С. 53.

<sup>638</sup> Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина // Вестник ПСТГУ. Серия I «Богословие. Философия». 2011. Вып. 4 (36). С. 65, 69.

<sup>639</sup> Бахтин М.М. [Автор и герой в эстетической деятельности] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 245.



абсолютных требованиях: осуществление всех ее творческих идей и замыслов, возникающих у философа и художника, вполне беспрепятственно...»<sup>640</sup>, «...человек в своей свободе ограничен реальными возможностями, но он все-таки тем более свободен, ... чем более он способен к активному следованию своим принципам... чем больше индивид ... приближается к миру мысли и духовного творчества, тем шире его свобода, хотя и там влияние объективных причин не отпадает»<sup>641</sup>. Лишение человека творческой свободы, в том числе насильственное навязывание ему тем и сюжетов, приводит к угасанию его способностей и ведет в итоге к понижению качества культуры<sup>642</sup>. Иначе говоря, человек вне самостоятельной творческой деятельности перестает быть человеком.

Преимуществом воззрений на свободу философов-немарксистов по сравнению с марксистами было рассмотрение ими в качестве субъекта только отдельно взятого человека (в терминологии М.М. Бахтина: «...я участен в бытии как единственный его деятель; ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня я...»<sup>643</sup>), предполагающее отказ от передачи социальным и политическим образованиям (классам, партиям, коллективам) права личности на автономию. Наиболее же свободной и действенной социальной группой они считали интеллигенцию, которую мыслили как «духовную аристократию», открытую для принятия в свои ряды каждого человека, предпринимающего шаги в направлении нравственного самосовершенствования.

Решение проблемы соотношения свободы и необходимости в истории вызывало интерес только у космистов, солидаризовавшихся с марксистским пафосом человека-покорителя природы, но парадоксально тяготевших к жесткому космическому детерминизму.

Так, К.Э. Циолковский полагал, что мир представляет собой гигантский механизм, действующий по строгим и всеохватывающим законам, лишь неполное

---

<sup>640</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. С. 33.

<sup>641</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни. С. 340.

<sup>642</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. С. 34.

<sup>643</sup> Бахтин М.М. [Автор и герой в эстетической деятельности]. С. 39.

знание которых создает у человека иллюзию свободы. Это самоощущение К.Э. Циолковский признавал полезным как стимул к его постоянному саморазвитию. Но все грандиозные перспективы освоения космического пространства от ракетостроения до потребления солнечной энергии представлялись ему выполнением плана «Первопричины»<sup>644</sup>. В.И. Вернадский также полагал, что процесс по преобразованию биосферы в ноосферу совершается в силу внутренних законов космоса, диктующих человеку модель его мыследеятельности<sup>645</sup>. Версией космического детерминизма была и космобиология А.Л. Чижевского, постулирующая строгую зависимость социальной истории от закономерностей космоса, и прежде всего от активности солнца<sup>646</sup>.

Четвертое положение. Решение проблемы смысла жизни эксплицировалось советскими философами-немарксистами из религиозного понимания человеческой природы, согласно которому назначением земного бытия человека является его теозис (обожение) с последующим переходом в вечное блаженство. Существенной частью преобразования и спасения души был самораскрытие личностью ее богосотворенной сущности в любви, свободе и творчестве. Однако если одна часть адептов парадигмы держалась за сугубо богословскую трактовку смысла жизни, то другая часть исследователей переместила духовное совершенствование из религиозной сферы в этико-эстетическую, заявив в качестве главной цели человека его развитие в постижении и практическом воплощении абсолютных ценностей культуры, неназванным источником которых оставался высший разум.

Продолжатели традиций философии «Серебряного века» А.Ф. Лосев и А.А. Мейер строили свои рассуждения о смысле жизни на православном идеале теозиса, подчеркивая роль в этом процессе нравственного роста, деятельной любви к Богу и к людям. (А.Ф. Лосев делал акцент на объединении Первосущности и твари в мистической энергии Имени Божьего). Этические нормы христианства воспроизводились как истины, имеющие метафизический характер и не

<sup>644</sup> Циолковский К.Э. Неизвестные разумные силы. С. 118-119.

<sup>645</sup> Дробжев М.И. Вернадский и современная эпоха: монография. С. 220-221.

<sup>646</sup> Казютинский В.В. Космизм А.Л. Чижевского // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века. 2004. № 3. Т. 3. С. 175-193.

подлежащие пересмотру в соответствии с устоявшимся религиозно-философским взглядом на мораль<sup>647</sup>.

Решение проблемы смысла жизни в научно-философской парадигме они считали не только не верным, но и невозможным, отмечая, что сведение жизненных интересов к материальному измерению обеспложивает бытие и провоцирует экзистенциальный кризис, неразрешимый перед лицом физической смерти как небытием. Именно поэтому самым страшным была в их глазах потеря человеком метафизической связи с Богом: «Общение инобытия и сущности ... в сфере смысла, идеи, энергии. ...это и есть самое бытие для твари, то есть чем больше она общается с сущностью, тем более интенсивно она существует»<sup>648</sup>.

Аналогичным образом, хотя и с внесением поправок в общую концепцию, решали проблему смысла жизни космисты, в работах которых обожение выглядело как преимущественно материалистический процесс. К.Э. Циолковский полагал, что люди по мере накопления научных знаний станут подлинными «богами», победившими смерть<sup>649</sup>. Несмотря на допущение со стороны «просвещенной» части человечества антигуманной селекции, предполагающей запрет на деторождение для лиц с ограниченными возможностями здоровья<sup>650</sup>, К.Э. Циолковский делал акцент на том, что развитие человека должно быть устремлено к идеалу всеобщей любви, поскольку сама «Первопричина» есть Абсолютное благо<sup>651</sup>. «Царство Божие» К.Э. Циолковский заменил на мультиплицированные в бесконечности совершенные миры Вселенной. Не выражая своего мнения по данному вопросу определенно, сходно мыслил и В.И. Вернадский, у которого новая стадия развития человечества была обозначена как «ноосфера», сфера гармоничного взаимодействия человека и космоса.

Определенной новацией в религиозно-философской концепции смысла жизни была позиция Я.Э. Голосовкера, М.М. Бахтина и М.М. Рубинштейна,

---

<sup>647</sup> Радлов Э.Л. Этика. С. 5.

<sup>648</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 414.

<sup>649</sup> Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Воспоминания о К.Э. Циолковском. С. 344-345.

<sup>650</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 66-67.

<sup>651</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 103.

пытавшихся решить данную проблему без метафизических предпосылок. Обретение человеком полноты и гармонии собственного существования мыслилось ими главным образом в нравственно осмысленном творчестве, которое сводилось к художественной деятельности, обеспечивающей помимо самоактуализации личности и ее символическое бессмертие в культуре<sup>652</sup>. Интересно, что наибольший «материалист» среди них М.М. Рубинштейн также не мог полностью отказаться от религиозного понимания морали, полагая, что в детстве человек должен верить в Бога, чтобы интериоризировать этические нормы, а в дальнейшем, пережив разочарование, принять постулат о сугубой материальности мироздания и быть нравственным уже по привычке<sup>653</sup>.

Значимым с точки зрения вклада советских философов-немарксистов в решение проблемы смысла жизни было утверждение Г.Г. Шпета о том, что смысл жизни должен быть понят как процесс самоопределения и самореализации личности в приносящий ей наибольшее удовлетворение социальной деятельности: «... “бессмыслицей или игрушкой” нам кажется “все”, пока мы в этом “всем” не нашли своего места. Прежде всего - ложь, будто ... кому-то нет места; думать, что именно для “меня” его нет, могут только натуры ничтожные... “Место” надо искать по своим способностям... Но чтобы найти свое место, надо знать цель и видеть путь, хотя бы его начало. ...многие воображают, будто эта цель - счастье... Счастье ...как ... чувство, не есть самодовлеющее и самостоятельное. Оно есть только переживание, сопровождающее то, что действительно самостоятельно. ...оно может сопровождать достижение цели, ...но не может быть целью... Найди достойную цель, и счастье откроется еще раньше, чем она будет осуществлена, - по пути к ней»<sup>654</sup>.

Следовательно, отдельными советскими философами-немарксистами обретение человеком смысла жизни мыслилось в направленном на улучшение себя,

---

<sup>652</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют ; Рубинштейн М.М. О смысле жизни.

<sup>653</sup> Фараджев К.В. Философия и жизнь Моисея Рубинштейна // Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Т. 1. С. 38.

<sup>654</sup> Шпет Г.Г. Сибирские письма // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск: «Водолей», 1995. С. 179-180.

других людей и всего мира творчестве в самом широком смысле этого слова, в чем обнаруживалось известное сходство их позиции с Марксовой антропологией. Показательно рассуждение М.М. Рубинштейна о доступности социальной самоактуализации в творчестве для каждого человека: «...как бы ни был мал человек, он всегда несет в себе некоторую возможность личности», «...границы (личности – О.У.) текучи и резкую демаркационную линию провести невозможно: от узкой сферы серенького человека она может разрастаться до безбрежной шири гениальности»<sup>655</sup>.

Пятое положение. Проблема личности и общества решалась советскими философами-немарксистами в соответствии с принципом христианского универсализма, обеспечивающего в теории гармоническое развитие социума через гарантию прав и свобод каждого отдельного взятого человека. Особое внимание уделялось ими концепту диалогизма - онтологической коммуникации личностей-субъектов, по отношению к которой индивидуализм и коллективизм являются неадекватными формами социальности, лишенными метафизической размерности. Ведущую роль в этом процессе должна была играть интеллигенция как самая просвещенная часть общества, сохраняющая сокровенные смыслы бытия.

Рассмотрение проблемы соотношения «Я» и «Мы» в работах советских философов-немарксистов во многом отражало их реакцию на дискуссию о примате коллектива над личностью в советской печати. Все они придерживались классического тезиса христианской антропологии о человеке как абсолютной ценности, которая сопоставима с ценностью самого бытия, и даже превосходит его значение так, как и придает ему его собственную ценность<sup>656</sup>. Поэтому антигуманные модели общественного развития, будучи аккумуляциями бездуховного начала, не могли быть в их глазах оправданы: «Социализм исключает внутреннюю жизнь личности. Социализм базируется на безличном производстве.

---

<sup>655</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни. С. 444, 310-311.

<sup>656</sup> Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина. С. 75.

Социализм исключает свободу... Что-же он дает взамен всего этого? Не есть-ли это какой-то абсолютный нигилизм?...»<sup>657</sup>.

Личность с точки зрения философов-немарксистов есть человек, который приобщен к нравственным нормам, «приводит себя в связь с объективными культурными ценностями»<sup>658</sup> и проявляет готовность воплощать их, в первую очередь в коммуникации с другими людьми. Личность здесь этическая категория. Неслучайно через произведения М.М. Бахтина проходит отождествление личности и осознанной ответственности за «своего-другого»<sup>659</sup>. Главным в раскрытии феномена личности становилось не столько ее самоочевидное право на реализацию своих прав и свобод, сколько ее ответственность (нравственное должествование) за реализацию прав и свобод другого.

Некоторые философы-немарксисты констатировали, что одной из основных форм земного пребывания личности является социальная форма ее существования, поскольку личность формируется и реализуется только в коллективе. Так, Г.Г. Шпет писал: «...живет не “я”, а “мы”, ...вне этого “мы” одно “я” - не жизнь, а пустота; но попробуй зато вырвать это свое “я” из “мы”, и в самом “мы” образуется незаполнимая навеки брешь, своему “мы” нанесется незабываемая, неисцелимая рана, - горе на всю жизнь этому ущербному, надломленному, осиротевшему “мы”»<sup>660</sup>. Также с большей или меньшей степенью конкретизации мысли полагали А.А. Мейер<sup>661</sup>, М.М. Рубинштейн<sup>662</sup>, М.М. Бахтин<sup>663</sup>. Фактически они вводили в свои концепции элементы социальной концепции человека, вплотную подходя к Марксовой антропологии. Но понимание личности просто как социального продукта казалось им недостаточным.

---

<sup>657</sup> «Так истязуется и распинается истина...» А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ. С. 123.

<sup>658</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни. С. 316.

<sup>659</sup> Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина. С. 70.

<sup>660</sup> Шпет Г.Г. Сибирские письма. С. 181.

<sup>661</sup> Мейер А.А. Мысли про себя. С. 390.

<sup>662</sup> Рубинштейн М.М. О смысле жизни. С. 307.

<sup>663</sup> Бахтин М.М. [К философии поступка]. С. 46.

Подавление личности коллективом, равно как и возвеличивание личности в ущерб коллективу одинаково было для них продиктованным отпадением человека в область греха искажением метафизического порядка. Идеальной формулой последнего являлся с их точки зрения христианский универсализм (диалогизм), согласно которому ценность одного автоматически означает ценность другого в их нерасторжимой онтологической взаимосвязи (по М.М. Бахтину, «подлинная полифония полноценных голосов», «множественность равноправных сознаний с их мирами»<sup>664</sup>), и требует от них общего восхождения к Абсолюту, то есть постоянного, жертвенного служения друг другу. «Другой» здесь был условием и залогом спасения души отдельно взятого «Я»: «Я довлеет себе. Но оно не замкнуто в себе, оно само переступает через себя, выходит из самодовления и утверждает других, другие “я”. ...искание других ради них, а не ради себя - есть любовь», «Человек призван к участию в Славе. Его «я» ... должно сиять своим светом. ...чтобы прославлено было верховное “Я” всей жизни. ... Самоценность, свобода и целезначимость каждого «я» не умаляются, не ограничиваются, а, наоборот, впервые реализуются таким устремлением к Славе “Я”»<sup>665</sup>.

Аналогичные идеи развивал в эти годы в эмиграции А.З. Штейнберг: «Смирненное самосознание есть ... такое самосознание, которое ... себя знает лишь, как часть целого...». «Что есть Я? Лишь пустая форма, если Я - только я; но если ... мое самосознание есть богооткровение во мне, которого я удостоился в труде над собой и в смирении ..., тогда скудельный сосуд моего сознания наполняется ... сознанием, которое поистине сверхлично...»<sup>666</sup>.

Серьезное влияние на формирование теории диалогизма изначально оказали работы физиолога А.А. Ухтомского, создавшего учение о доминанте. Понимая под доминантной актуальное стремление, вызванное активизацией одних и торможением других нервных центров организма, он выявил ее не только в

---

<sup>664</sup> Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари, 2000. Т. 2. С. 12.

<sup>665</sup> Мейер А.А. Gloria (О славе). 16 тезисов // Мейер А.А. Философские сочинения. С. 377-378, 382.

<sup>666</sup> Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского. С. 136-137.

психофизиологических, но и интеллектуальных процессах, обосновав особую роль в развитии человека, этической доминанты, или «доминанты на лицо другого»<sup>667</sup>.

Однако философы-немарксисты, также, как и мыслители «Серебряного века», не дали указаний на конкретные механизмы обеспечения социальной гармонии. Они понимали нереализуемость на практике идеи о «мистической коллективности» («Абсурд “множества единственных” есть формула любви. Он же – формула личности. Что-нибудь из двух: или абсурд этот должен быть отвергнут, – и тогда должна быть отвергнута любовь и должна быть отвергнута личность; – или – если несомненна любовь и утверждается личность, - должен быть принят “абсурд”»<sup>668</sup>).

Многим из них было близко понимание интеллигенции, по Н.А. Бердяеву, как «духовной аристократии», сотворенной Богом для осуществления на Земле особой духовной миссии «не столько восходить к еще не достигнутым высшим состояниям, сколько нисходить к состояниям низшим»<sup>669</sup>, но открытой при этом для принятия в свои ряды каждого нравственно растущего человека, ибо «аристократия есть ...духовное начало, ...оно действует в мире в разных формах и образованиях»<sup>670</sup>).

Воздействие интеллигенции на социальные решения тем не менее поддерживаем мистериальной связи с Абсолютом: «...если бы человек мог удержаться на высоте Славы, куда возносит его трапеца жертвенного тайнодействия, никакой истории и никакой культуры он уже не знал бы»<sup>671</sup>. Политическим размышлениям философы-немарксисты предпочитали надежду на будущий духовный переворот, в котором метафизические силы положат начало

---

<sup>667</sup> Ткаченко А.С., Иванов Д.О., Березкина Е.Н. Философско-антропологический аспект учения А.А. Ухтомского о доминанте // Педиатр. 2018. Т. 9. № 3. С. 128-136.

<sup>668</sup> Мейер А.А. Gloria (О славе). 16 тезисов. С. 378.

<sup>669</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). С. 139.

<sup>670</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). С. 144.

<sup>671</sup> Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии (Жертва). С. 154.



«метаисторическому эону» и по большому счету сделают всё необходимое для торжества истины сами.

Вполне логично, что основным оружием философов-немарксистов стало в этот период моральное сопротивление диктатуре, выразившееся в выстраивании зоны автономного поведения сначала в нелегальных организациях, а после их ликвидации, в собственном сознании, идентифицированном как «метамир» (И.Д. Левин<sup>672</sup>).

При этом часть адептов парадигмы исповедовала антидемократические взгляды. А.Ф. Лосев ратовал за неограниченную монархическую власть<sup>673</sup>. К.Э. Циолковский мыслил организацию управления во Вселенной только на условиях единоначалия. Его антропологическая утопия включала в себя как обязательный элемент подчинение «новых людей» единому правителю с более высоким уровнем ментального развития как якобы естественное желание каждого «атома»<sup>674</sup>, поскольку только он знает, как сделать его счастливым.

Это представление о наилучшем устройстве государственной власти было во многом реакцией на имитацию демократии в СССР, но решение проблемы обеспечения обратной связи между властью и народом философы-немарксисты видели не в улучшении или формировании заново народовластия, а в восстановлении традиционной для России монологической власти, единственным ограничением которой должна была быть нравственность верховного правителя.

Сторонники демократических взглядов, которые выступали за политические свободы, тоже были. Так, В.И. Вернадский поставил в перечень характеристик «ноосферы» увеличение роли народных масс в решении политических проблем<sup>675</sup>. Но специально на данной теме он не останавливался.

---

<sup>672</sup> Рашковский Е.Б. Философия метамира: введение в труды Иосифа Давидовича Левина (1901 - 1984) // Путь. Международный философский журнал. 1995. № 8. С. 352-361.

<sup>673</sup> «Так истязуется и распинается истина...» А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ. С. 118.

<sup>674</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 63.

<sup>675</sup> Позднева С.П. В.И. Вернадский: биосфера, ноосфера и человек // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия. Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. Вып. 4. С. 405.

Реальной альтернативы принятому в СССР курсу на укрепление авторитарного режима советская немарксистская мысль предложить не смогла.

Таким образом, в 1920-1940-е гг. в условиях философского «подполья» была продолжена работа по решению всего комплекса философско-антропологических проблем в рамках религиозно-философской парадигмы. Некоторые философы-немарксисты ориентировались на консервацию базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону православной догматики, что проявилось в предпринятой ими коррекции суждений мыслителей «Серебряного века», которые выходили за ее рамки. Но большинство из них воспроизводило традиционные философско-антропологические решения без ссылки на метафизические основания, соглашаясь на их корректировку в соответствии с проблематикой марксистского учения. При благоприятном стечении обстоятельств данное положение могло способствовать установлению межпарадигмального диалога, и, как следствие, взаимному обогащению и усложнению религиозно-философской и научно-философской моделей решения проблем человека. Однако в данный период не только о принятии, но и адекватном рассмотрении «победителями» идей «побежденных» не могло быть и речи.

### **3.2. Латентная актуализация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1956-1985 гг.**

Решения XX съезда КПСС сказались на изменении отношения к нематериалистическим концепциям. Марксисты продолжали реализовывать «ленинский курс» на разоблачение идеализма как орудия буржуазии в борьбе за сознание. Но его исследование осуществлялось уже не только и не столько в идеологическом, сколько в научном плане. Тем более что востребованная «оттепелью» гуманизация знания вызвала интерес ко всем учениям, закреплявшим ценность личности, ее прав и свобод.

В литературе появлялись позитивные ссылки на советских философ-идеалистов. Так, например, была проведена фактическая реабилитация М.М. Рубинштейна, причисленного к авторитетным исследователям<sup>676</sup>. Цензурные заслоны пробили работы М.М. Бахтина и Я.Э. Голосовкера.

Наряду с западной философией экзистенциализма объектом внимания марксистов стала русская религиозная философия, отдельные представители которой упоминались в научных, учебных и энциклопедических изданиях<sup>677</sup>. К работе над «Философской энциклопедией» был приглашен А.Ф. Лосев, написавший более 100 статей<sup>678</sup>. Книги мыслителей «Серебряного века» распространялись в «самиздате» и «тамиздате» как «причастие к радости мыслящего бытия, к таинству самосознания и духовной свободы»<sup>679</sup>.

Вклад в реабилитацию идей христианской антропологии внесли историки культуры и литературоведы, занимавшиеся духовной культурой Византии и Древней Руси (Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, С.С. Аверинцев и др.) и творчеством Ф.М. Достоевского (М.М. Бахтин, Ю.Ф. Карякин и др.), писатели и поэты. И.А. Бродский, актуализировавший термин «душа», возвратил в советскую поэзию метафизическую тематику<sup>680</sup>. В кинематографе разговор о существовании человека

---

<sup>676</sup> Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. С. 291.

<sup>677</sup> Карякин Ю., Плимак Е. Бердяев Николай Александрович // Философская энциклопедия. Т.1. С. 148; Арёфьева Г. Богоискательство // Философская энциклопедия. Т.1. 178; Суворов Л. Лосский Николай Онуприевич // Философская энциклопедия. Т. 3. С. 255; Асмус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С. Соловьев Владимир Сергеевич. Т. 5. С. 51-56; Барабанов Е. Франк Семен Людвигович // Философская энциклопедия. Т. 5. С. 398-399; Р.Г. Флоренский Павел Александрович // Философская энциклопедия. Т. 5. С. 377-379; История философии в СССР / Редкол.: В. Е. Евграфов и др. В 5 т. М.: Наука, 1968. Т. 3. С. 378-392; История философии в СССР. Т. 4. С. 51-91; Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX в. М.: Мысль, 1980. 309 с.

<sup>678</sup> Каменский З.А. О «Философской энциклопедии» // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. С. 55.

<sup>679</sup> Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху. С. 76.

<sup>680</sup> Стрелец Ю.Ш. Философская антропология Иосифа Бродского // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 7. С. 59-60.

в духовном измерении инициировал А.А. Тарковский, истоки идей которого лежали в русской религиозной философии<sup>681</sup>.

Известность приобрели и нехристианские религиозно-философские концепции, среди которых доминантное положение занимали «Живая этика» Н.К. и Е.И. Рерих, необуддистское учение Б.Д. Дандарона и философия космизма.

В результате всплеск интереса к религии и идеализму на фоне прогрессирующего кризиса коммунистической идеологии привел к латентному выходу религиозно-философской антропологической парадигмы в пространство советской философии как альтернативной и конкурентоспособной модели решения проблем человека.

К основным участникам возрождения метафизических смыслов следует отнести «философов подполья» А.В. Меня, Е.Л. Шифферса, Я.С. Друскина, Б.Д. Дандарона. Продолжалась работа А.Ф. Лосева и М.М. Бахтина. Как самостоятельные религиозные мыслители проявили себя Г.С. Померанц, Т.М. Горичева, С.С. Хоружий, В.В. Бибихин, В.Н. Тросников. На пересечении парадигм работал И.Д. Левин. Получившие доступ к ранее запрещенным текстам, «ищущие марксисты» Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили, А.С. Арсеньев и другие критически переосмыслили философию К. Маркса и негласно перешли на «враждебные позиции»: «...внутри Человека есть Нечто (или Некто), экстенсивно бесконечно разворачивающееся на весь Мир, а в Мире - Нечто (или Некто), бесконечно интенсивно сворачивающееся, с чем в своей глубине непосредственно связано и человеческое “Я”. ...Нельзя, изучая психику, отбросить данные мировых религий...», «Состояния психики ... не только испытывают воздействие со стороны внешнего мира, но и сами на них действуют (то есть мысль материальна – О.У.)», «Эти отношения Человека с Миром гораздо глубже ... его социальных отношений»<sup>682</sup>. Этот список может быть расширен. Однако указанные персоналии

---

<sup>681</sup> Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. СПб.: Алетейя, 2001. 348 с.

<sup>682</sup> Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир». С. 363, 360-361.

фиксируют практически весь диапазон направлений и идей философского поиска того времени.

Хронологические рамки данного периода определяются двумя датами – 1956 г. и 1985 г. от начала активизации «философии подполья» в условиях «оттепели» до начала свободной артикуляции религиозно-философских идей в советской науке в годы «перестройки».

Рассмотрим основные положения и особенности эволюции парадигмы.

Первое положение. Советские философы-немарксисты исходили из понимания человека как духовного существа, сотворенного Богом и находящегося с Ним в метафизической связи. При всех расхождениях, обусловленных выбором специализации в области теологии или философии, антропологическим идеалом большинства из них являлся «вертикальный человек», максимально реализующий свою онтологическую природу в процессе целенаправленного восхождения к сверхприродному миру.

Советские философы-немарксисты, рассматривая проблему антропологического идеала, строили свои рассуждения на двух религиозно-философских схемах – православной и восточной (индуистско-буддийской), иногда взятых в единстве. Сугубо материалистическое понимание человека воспринималось ими как интеллектуальный анахронизм, недостоверный с точки зрения действительного познания реальности и бесполезный с точки зрения духовного самопознания личности: «Надо понять, всей душой почувствовать, что Бог есть и зря наука старалась завлечь нас в свой лабиринт, где она уже сама не помещается»<sup>683</sup>.

Православную трактовку человека популяризовал священник А.В. Мень, разделявший канонические взгляды Православной Церкви на происхождение и развитие человека, но протестовавший против умаления человека за счет возвеличивания Бога, солидаризуясь с позицией представителей Парижской богословской школы протопресвитера А. Шмемана и митрополита А. Сурожского.

---

<sup>683</sup> Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Paris: YMCA-press, Cop. 1980. С. 354.

Антропологическим идеалом А.В. Меня являлся христианин, ориентирующий в своей духовной самоактуализации на ориентир, заданный Иисусом Христом как Богочеловеком: «Высшее достоинство человека... определяется не только тем, что он есть образ и подобие Творца, но и тем, что Бог явлен людям в лице Христа, через Которого Он возвышает их до Себя»<sup>684</sup>.

Однако трактовка «нового Адама» как «второго Абсолюта» воспринималась им негативно, и соловьевское учение о Софии как «четвертой ипостаси» было им в отличие от А.Ф. Лосева блокировано без каких-либо попыток иного его прочтения<sup>685</sup>. Разговор о теозисе в мистико-экстатическом тоне А.В. Меня считал преждевременным, подчеркивая, что «христианство... только началось»<sup>686</sup> и в области усвоения личностью простых нравственных правил еще мало успеха. Отсветом идей «второго Абсолюта» была в работах А.В. Меня интерпретация Человека как онтологически свободного существа («...человек никогда не был бы образом и подобием Божиим, если бы он не имел свободы»<sup>687</sup>), выполнявшая в его богословской концепции роль первоосновы<sup>688</sup> и восходящая к рассуждениям Н.А. Бердяева о свободе, которую не властен отобрать даже Бог. Этим объясняется и абсолютизация у А.В. Меня ценности личности, ее прав и свобод в духе христианского персонализма<sup>689</sup>.

Пограничной между православием и буддизмом была теория Е.Л. Шиффера, в которой человек понимался как сотворенное Богом духовное существо, призванное к энергийному преображению бытия посредством вхождения в мистический контакт с Ним. Заимствовав из восточных религий представление о

---

<sup>684</sup> Меня А. Трудный путь к диалогу: (О романе Грэма Грина «Монсеньор Кихот») // Меня А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд им. Александра Меня, 2001. С 33.

<sup>685</sup> Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев и Александр Меня в динамике российской истории // Соловьёвские исследования. 2011 № 30. С 39.

<sup>686</sup> Отец Александр Меня отвечает на вопросы. 2-е изд., испр. М.: Жизнь с Богом, 2008. С. 347.

<sup>687</sup> Отец Александр Меня отвечает на вопросы. С. 91.

<sup>688</sup> Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев и Александр Меня в динамике российской истории. С 39.

<sup>689</sup> Борисов А., прот. О. Александр Меня о ценности личности. Выступление на VIII Меневских чтениях. Сергиев Посад, 9 сентября 2013 г. // Дорога вместе: христианский журнал для молодых и не только. 2013–2014. № 3–4. С. 2–5.

способности каждого человека стать «буддой», Е.Л. Шифферс сообщил ему в рамках православия императивный характер, апеллируя к аналогичной, по его мнению, мысли апологета исихазма Симеона Нового Богослова о том, что христиане призваны самостоятельно познавать Бога, фактически конкурируя с церковной иерархией по праву «антропологического священства»<sup>690</sup>. При этом идее «второго Абсолюта» Е.Л. Шифферс, так же как и А.В. Мень, ставил заслон акцентом на сущностное неравенство Бога и человека, не предполагавшее исключений даже для проводников Духа на земле – гениев и святых. Претензия на энергичную самостоятельность вне Бога маркировалась Е.Л. Шифферсом как богоборчество<sup>691</sup>.

Г.С. Батищевым в затекст его работ была помещена трактовка человека, близкая к Е.Л. Шифферсу из-за опоры на тот же конгломерат восточных и христианских идей. Обнаруживший, как ему казалось, в религиозно-мистических воззрениях Е.И. и Н.К. Рерих ключ к устранению отрефлексированных им недостатков марксизма (метаний от субстанциализма к анти-субстанциализму), Г.С. Батищев вывел в зону актуального анализа проблему онтологической встречи человека с Универсумом (другие определения: «Мегамир», «Абсолютное Отечество», «Свергармония»), осознать и реализовать которую ему помогают «Махатмы» – духовные вожди человечества, существующие в череде реинкарнаций на земном и небесном планах бытия<sup>692</sup>.

Марксистская трактовка человека как субъекта, реализующего себя в социокультурном пространстве с целью достижения интеллектуальной, творческой и нравственной целостности была реинтерпретирована Г.С. Батищевым в контексте бесконечного духовно-мистического развития личности в процессе приобщения к метафизическим ценностям: «Человек всегда нуждается в ...абсолютных ценностях. ...дабы не обратиться в раба своих средств-сил...»,

<sup>690</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 36.

<sup>691</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 71.

<sup>692</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху // Батищев Г.С. Избр. произведения / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 408-409.

«История земного человеческого общества есть лишь подготовка ...к... более высоким ступеням космической эволюции»<sup>693</sup>. Однако теософские импульсы «Живой этики», отсылающие к концепту «второго Абсолюта», Г.С. Батищевым эксплицированы не были. Постепенно отойдя от марксизма, Г.С. Батищев перешел от рериханства к православию, погружение в которое побуждало его отказаться от философской рефлексии в пользу ретрансляции библейских истин<sup>694</sup>.

Утверждение о божественной сущности человека, реализация которой в процессе духовно-нравственной практики позволяет выйти ему на уровень будд и бодхисатв, обладающих сверхъестественным могуществом, было твердо артикулировано только в работах Б.Д. Дандарона как одна из ключевых идей буддийской религиозной антропологии<sup>695</sup>.

Разработавший экзистенциальную концепцию, перекликающуюся с учением С. Кьеркегора и мотивами ветхозаветной истории о Иове Многострадальном, Я.С. Друскин рассматривал человека как страдающее существо, заключенное в тиски непреодолимых антиномий. Я.С. Друскин полагал, что человек, являясь «сотворенной аналогией» Бога, изначально не был наделен потенциями для превращения в «истинного Человека», явленного в Иисусе Христе, и прозревал в этом обстоятельстве особый замысел. Творец обрек свое создание на перманентные терзания, начиная с инициированного Им изгнания Адама из Рая («...слова змия надо понимать как непрямую речь Бога...»<sup>696</sup>), чтобы в горниле разочарований сформировалась у него подлинная вера, залог спасения души и прижизненного возвращения в Рай. Не люди выбирают себе путь обращения, но Бог ставит их на этот путь.

Можно предположить, что в своем посмертном ноуменальном существовании человек в представлении Я.С. Друскина должен обретать блаженство в полном растворении в Боге. Характерно, что негативным обременением личности Я.С. Друскин считал ее стремление к самоакцентуации,

<sup>693</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 404, 403.

<sup>694</sup> Шердаков В.Н. Г.С. Батищев: в поиске истины пути и жизни. С. 536.

<sup>695</sup> Дандарон. Б.Д. Письма о буддийской этике. С. 23, 30, 39, 60, 99.

<sup>696</sup> Друскин Я.С. Видение невидения. СПб: Кедр; Зазеркалье, 1995. С. 67.



отрицание которой доходило у него до деперсонализма («...человек... сотворен Богом .... как Его подобие. Но в грехе человек нарушил это подобие: он стал сам. ... если я хочу вернуться к Богу, то я должен реально отречься от себя, в том числе и от своего ума»<sup>697</sup>), и это умаление значения и роли человека в Вечности противоположно его изображению как «второго Абсолюта» в русской религиозной философии: «...дистанция между Творцом и тварью бесконечна...»<sup>698</sup>.

М.М. Бахтин и М.К. Мамардашвили, разделяя положения христианской антропологии о происхождении и эволюции человека, но избегая их обсуждения, избрали темой исследования онтологическую предзаданность человеку свободы. Но если М.М. Бахтин приступил к оформлению своей концепции, положив в ее основу идею человека как независимого духовного субъекта, самоопределяющегося в бытии в соответствии с ценностями христианства<sup>699</sup>, то М.К. Мамардашвили интерпретировал ту же идею через исследование рефлексивных способностей человеческого сознания: «...человек – это... единственное существо в мире, которое... находится в состоянии постоянного зановорождения, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления». Разум, согласно М.К. Мамардашвили, является основным средством духовного развития и спасения личности. И, следовательно, «человек Евангелия», или «вертикально стоящий», «собранный» человек» есть «человек разумный» в собственном смысле слова, а цель философии - «человеческое самостроительство»<sup>700</sup>. М.М. Мамардашвили обращал внимание на бесконечную

---

<sup>697</sup> Друскин Я.С. Я и ты. Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 209.

<sup>698</sup> Друскин Я.С. Видение невидения. С. 35.

<sup>699</sup> О намерении М.М. Бахтина см.: Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 371-439.

<sup>700</sup> Подробнее см.: Куземина Е.Ф. Философия как пространство мысли // Теория и практика общественного развития. 2015. № 8. С. 154-156; Нижников С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2014 Т. 7. Вып. 1. [Электронный ресурс] URL: [https://elibrary.ru/download/elibrary\\_22885574\\_99705788.pdf](https://elibrary.ru/download/elibrary_22885574_99705788.pdf) (дата обращения: 14.09.2019); Нижников С. А. Постижение Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в

текучность становления человека в рефлексии, каждый раз формирующей его заново<sup>701</sup>.

Э.Ю. Соловьев назвал концепцию М.К. Мамардашвили «экзистенциальной сотериологией», но соглашаясь с тем, что она носит христианский характер, отмечал, что философствование М.К. Мамардашвили не может быть охарактеризовано как религиозно-философское<sup>702</sup>. Данное утверждение не отражает реальной специфики эволюции философских взглядов М.К. Мамардашвили, оставившего достаточно доказательств своей мировоззренческой константы: «...нечто человеческое появляется в той мере, в какой устанавливается связь с чем-то вневременным. ...существует какая-то фундаментальная связь человеческого феномена со сверхприродным, или сверхъестественным... человек от Бога».<sup>703</sup>

Второе положение. Проблема человеческой природы рассматривалась советскими философами-немарксистами в соответствии с христианским учением о триединстве духа, души и тела. Однако некоторыми из них была предпринята попытка религиозно-философского осмысления марксистской трактовки соотношения биологического и социального как частично справедливой, хотя и ограниченной исходными предпосылками. Философами-идеалистами были поддержаны и восприняты достижения философов-материалистов в решении вопроса о человеческой природе при негативном отношении к антирелигиозному философско-научному мировоззрению в целом.

В защиту богословского анализа природы человека с привлечением данных естественных и социальных наук высказывались различные исследователи,

---

творчестве М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 8. Вып. 2. [Электронный ресурс] URL: [https://elibrary.ru/download/elibrary\\_24080569\\_27017495.pdf](https://elibrary.ru/download/elibrary_24080569_27017495.pdf) (дата обращения: 14.09.2019).

<sup>701</sup> Даренский В.Ю. Парадигмальность философского проекта М.К. Мамардашвили // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2017. № 2 (22). С. 101.

<sup>702</sup> Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили.

<sup>703</sup> Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / Под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 20.

например, ученый-геолог и тайный священник Г.А. Каледа<sup>704</sup>. Но наиболее интересно и полно был данный анализ был представлен в работах А.В. Меня. Считая аксиоматичными воззрения на человека как духовного субъекта, сотворенного Богом и облеченного в материальную оболочку, но вместе с тем полагая ошибочным буквалистское прочтение библейского повествования о создании Адама, А.В. Мень поддерживал дарвиновскую теорию антропогенеза, но рассматривал данный процесс как всецело управляемый Богом<sup>705</sup>. Вопрос о том, как конкретно появился «человек разумный» не имел для него значения так, как не затрагивал более сложной проблемы о наличии сокрытого внутри человеческого тела метафизического ядра личности – «души». Именно в этом пункте и начиналась принципиальная полемика философов-идеалистов с марксистами.

А.В. Мень считал неубедительными аргументы в пользу материальности мысли как результата деятельности мозга («Значение эволюции мозга заключается в его усложнении до такого уровня, на котором он мог бы стать “проводником” духовной жизни»<sup>706</sup>) и оспаривал достоверность заявления Ф. Энгельса о ведущей роли труда в процессе антропогенеза, объясняя, что труд в той или иной форме выявлен учеными и у животных, но эффекта видового преобразования он не имеет. Также обнаруживаются у животных признаки социальности и даже альтруизма<sup>707</sup>. В действительности, по А.В. Менью, такие конститутивные свойства человека, как мышление, речь, свобода воли, творчество, потребности в социальности, являются не производными предметно-практической деятельности человека, а следствием раскрытия в человеке духа – метафизической основы, изначально заложенной в него Абсолютом<sup>708</sup>.

---

<sup>704</sup> Протоиерей Глеб Каледа. Библия и наука о сотворении мира (Опыт естественно-научного толкования книги Бытия) // Священник Глеб Каледа - ученый и пастырь. К 90-летию со дня рождения доктора геолого-минералогических наук, профессора, протоиерея Г. Каледы / Сост. В. Г. Каледа. М.: Изд-во Зачатьевского монастыря, 2012. С. 580.

<sup>705</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М.: СП «Слово», 1991 Т. 1. С. 85-120.

<sup>706</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 114.

<sup>707</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 98-101.

<sup>708</sup> Мень А. Суеверия, разум, вера // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд им. Александра Меня, 2001. С. 21.

Вместе с тем духовное начало мыслилось А.В. Менем как неотделимое от социокультурной практики. Говоря о необходимости социализации как процесса усвоения человеком культурных норм и духовных ценностей, А.В. Мень апеллировал к феномену «детей Маугли» и подчеркивал, что вне этого процесса становление человека в принципе невозможно: душа не получает стимула к эволюции в тварном мире и остается «закапсулированной»<sup>709</sup>. Таким образом, А.В. Мень принимал марксистскую концепцию человека в части решения проблемы биологического и социального, но понимал социальное более широко, не только как квинтэссенцию социокультурных смыслов и норм, формирующих личность, но и как материальное инобытие ее подлинной метафизической сущности.

Христианскую максиму о конечной неотторжимости души от тела А.В. Мень актуализировал в напоминании о воскрешении мертвых в собственных телах в час Страшного суда<sup>710</sup>. К теории реинкарнации с ее позиционированием тела как вторичного и взаимозаменяемого инструмента существования души А.В. Мень относился отрицательно<sup>711</sup>.

Синтез религиозно-философских и научно-философских антропологических взглядов апробировали в своих работах М.М. Бахтин, Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили, Б.Д. Дандарон.

М.М. Бахтин также как А.В. Мень препарировал теорию антропогенеза («Бог сотворил человека не тогда, когда он сделал его из глины и праха земного (это – природные, естественные ступени к человеку, кончая обезьяной), но тогда, когда вдунул ему душу живую. Это уже выход за пределы природы и природной закономерности (начало духовной истории человека)»<sup>712</sup>) по-прежнему воспроизводил в самом общем виде теорию социального происхождения сознания: «Я осознаю себя первоначально через других: от них я получаю слова, формы,

---

<sup>709</sup> Письма отца Александра Менья // Илюшенко В.И. Отец Александр Мень: Жизнь. Смерть. Бессмертие. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010. С. 484; Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 117.

<sup>710</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 1. С. 129.

<sup>711</sup> См.: Мень А. Магия. Окультизм. Христианство: Из книг, лекций и бесед / Сост. А. Калмыкова, П. Мень, С. Радаевичуте. М.: Фонд им. А. Менья, 1996. 196 с.

<sup>712</sup> Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов. С. 395.

тональность для формирования первоначального представления о себе самом. ... Как тело формируется первоначально в материнском лоне (теле), так и сознание человека пробуждается окутанное чужим сознанием»<sup>713</sup>.

Трактовка духовно-телесного единства М.М. Бахтиным основывалась на онтологической взаимодейляемости двух начал человеческой природы. В рассуждениях о роли «телесного низа» в средневековой культуре он подчеркивал самостоятельное значение тела для самоидентификации и самореализации личности, начиная с физического рождения. Христианское аскетическое отношение к полу М.М. Бахтину не было свойственно.<sup>714</sup> С этой же позиции рассматривал он и любовь, которая при желаемой доминантности ее духовного содержания, предполагает как благо и эстетическое созерцание плоти<sup>715</sup>.

Г.С. Батищев и М.К. Мамардашвили использовали термины «душа», «Бог», «Универсум», но не артикулировали открыто их сематику, предпочитая решать проблему человеческой природы в классической марксистской схеме о соотношении социального и биологического, но с той же ее меневской корректировкой. Социальное с самого начала рассматривалось ими как нечто сверхприродное, т. е. такая сущностнообразующая часть природы человека, которая не детерминируется физиологией и психикой: «...человек в том человеческом, что в нем есть, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны»<sup>716</sup>. Но если ранее сверхприродное было для них синонимом культуры как «второй природы», то после изучения теологической литературы сверхприродное было отождествлено ими с заложенной в человека

<sup>713</sup> Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов. С. 397.

<sup>714</sup> См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 4 (2). С. 8-508.

<sup>715</sup> Мальченкова В.А. Философия любви М.М. Бахтина // Вестник Мордовского университета. 1993. № 2. С. 36-39.

<sup>716</sup> Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 15.

метафизической структурой, обуславливающей его развитие<sup>717</sup>. Характерна в этом отношении реинтерпретация Г.С. Батищевым тезиса К. Маркса о человеке как совокупности общественных отношений. За «вторичной» и «орудийной» социальностью исследователь прозревает в сущности человека наличие нематериальных уровней «сопричастности с Универсумом»<sup>718</sup>.

Придерживаясь классических буддийских представлений о человеке как о душе, меняющей тела в процессе кармических перерождений, Б.Д. Дандарон настаивал на необходимости параллельной разработки религиозных и научных идей в познании феномена человека, и также, как А.В. Мень и М.М. Бахтин, не видел ничего экстраординарного в заимствовании религиозно-философской мыслью теории Ч. Дарвина об антропогенезе. Принципиальным было для него утверждение здесь в первую очередь метафизической природы сознания<sup>719</sup>.

Закрытыми для филиации философски-научных идей были трактовки человеческой сущности у Я.С. Друскина и Е.Л. Шифферса. Но если Я.С. Друскин просто воспроизводил христианскую триаду «дух-душа-тело», отмечая их неравнозначность, но неразрывность<sup>720</sup>, то Е.Л. Шифферс переосмыслил ее на индуистско-буддийский манер. Безусловно принимая идеи о богосотворенности души, он рассматривал душу как внутреннее, т. е. ноуменальное тело, «выткать» которое человек призван в процессе духовно-мистического самосовершенствования. То, что человек для Е.Л. Шифферса был в первую очередь энергетической сущностью, иллюстрируют размышления о его природе в терминах «энергии ума», «энергии души», «энергии тела», подвергающихся влияниям позитивных и негативных энергий обитателей иного мира. При этом само тело, по

---

<sup>717</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 411; Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Сознание цивилизация. Тексты беседы. М.: «Логос», 2004. С. 88.

<sup>718</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 410-413.

<sup>719</sup> Дандарон. Б.Д. Мысли буддиста // Дандарон. Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. С. 5-7.

<sup>720</sup> Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». Л. Липавский, А. Введенский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях / отв. ред. В.Н. Сажин: в 2 т. М.: Ладомир, 2000 Т. 1. С. 646, 684, 685, 673.

Е.Л. Шифферсу, безусловно, вторично в силу своей заикленности на удовлетворении различных материальных желаний, отвлекающих человека от его сокровенного «Я»<sup>721</sup>. Е.Л. Шифферс разделял идею метемпсихоза, что следует из его тезиса о том, что души святых снова и снова посылаются в «ветхие тела» для реализации земных миссионерских задач и воплощают одну и ту же высокодуховную самость в разных лицах<sup>722</sup>.

Третье положение. Проблема свободы воли решалась советскими философами-немарксистами в контексте религиозной антропологии, рассматривающей свободу как онтологическое свойство человека – творения Божия. Однако в оценке значения свободы для спасения души исследователи занимали диаметрально противоположные позиции – от апологии до фактического отрицания. Анализ соотношения свободы и необходимости в истории по сложившейся традиции оставался мало актуальным для адептов религиозно-философского подхода, но пассивная позиция в отношении социальной борьбы за права граждан внутри советского общества была ими пересмотрена.

Ортодоксальную христианскую трактовку свободы воли в официальном дискурсе частично транслировали медиевисты Д.С. Лихачев, С.С. Аверинцев и другие, а также исследователи творчества Ф.М. Достоевского (М.М. Бахтин, Ю.Ф. Карякин, Г.С. Померанц и др.), реконструировавшие на материале своих источников элементы религиозно-философской антропологической модели. Так или иначе они закрепляли понимание свободы как дарованного человеку Богом права самостоятельного определения своей духовной эволюции посредством нравственного выбора между добром и злом, расширяя марксистское понимание свободы только как познанной необходимости и подводя к мысли о необходимости более серьезного и непредвзятого обсуждения проблемы внутренней свободы личности.

---

<sup>721</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 46; Шифферс Е.Л. Лама: о наречении патриарха (материалы частного расследования) // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. С. 169-170; Шифферс Е.Л. Богооставленность // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. С. 369.

<sup>722</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 73.

С точки зрения религиозно-философского решения данного вопроса без прямых отсылок к религиозным максимам наиболее значимым оставался в этот период анализ феномена свободы, разработанный М.М. Бахтиным еще в 1920-1940-е гг. и воспроизведенный на новом уровне в 1960-е гг. М.М. Бахтин рассматривал свободу как метафизически неотделимое от человека свойство, вынуждающего его быть «микрокосмом», «свидетелем и судьей» бытия, которое он определяет в соответствии со своим самополаганием и в которое вносит смысл, становясь всецело ответственным за его дальнейшее развитие<sup>723</sup>.

Развитие бахтинской интерпретаций свободы было дано А.В. Менем и М.К. Мамардашвили. А.В. Мень полагал, что свобода является неотъемлемой частью дара духовности, полученного человеком от Бога. Обладание так понятой свободой манифестирует «царское достоинство» человека, его равнообразность Творцу. В условиях существования людей на земле свобода также выполняет функцию основного средства их духовной эволюции. Осознанно или неосознанно, но без какого-либо принуждения со стороны Бога, человек делает выбор между добром и злом, самостоятельно определяя как свою жизнь, так и свою посмертную ноуменальную участь. Позитивность свободы как таковой для человека была для А.В. Мень несомненной, несмотря на все порождаемые ей трудности<sup>724</sup>.

М.К. Мамардашвили рассматривал человека как онтологически свободное существо, призванное к «собираанию» себя через рефлексивные акты, направленные на нравственное самосовершенствование: «...мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то случиться только с моим участием. Я участвую как бы в непрерывном творении мира как воплощенная воля, почти что в христианском смысле этого слова, то есть как инкарнированная воля. ...Я имею в виду... воплощение Бога в тело Христа. Я как воплощенная воля...»<sup>725</sup>.

М.К. Мамардашвили исходил из того, что обязанность правильно мыслить является формой обеспечения изначально заданного человеку его бытийного

<sup>723</sup> Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов. С. 396-397.

<sup>724</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 116-118.

<sup>725</sup> Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. С.



статуса, не коррелирующего с обыденным пониманием личного счастья. М.К. Мамардашвили констатировал, что страдания неустранимо сопутствуют людям и не связаны с успехами или неудачами в их практике интеллектуального самопознания, подчёркивая, что экзистенциальное спасение личности самоценно<sup>726</sup>.

В текстах М.К. Мамардашвили можно встретить пессимистические ноты, указывающие на его разочарование в рефлексивных способностях человека: «...человек ....существо фантастической косности ... Он готов на все, лишь бы не привести себя в движение и не поставить себя под вопрос»<sup>727</sup>. Людям интеллекта, или «сынам Света», М.К. Мамардашвили противопоставлял «элементалов», «людей-зомби», утративших вместе с атрофией интеллектуальных функций и человеческую самость. Феномен «зомби», по М.К. Мамардашвили, имел одной из причин идеологическую обработку населения в СССР, но не исчерпывался ею, будучи более сложным явлением<sup>728</sup>.

Взгляды М.М. Бахтина и М.К. Мамардашвили на свободу перекликаются с воззрениями И.Д. Левина, в работах которого обращает на себя внимание учение о «метамире» как определении внутреннего мира человека, выстроенное вокруг идеи познания Сущего в процессе самопознания души<sup>729</sup>. И.Д. Левину было свойственно экзистенциальное и социально-политическое понимание свободы как неотчуждаемого права личности на самодетерминацию: «Я свободен только если я являюсь самим собой, ... в меру того, насколько я сам себя создал, “сделал”...», «Судьба – это месть хаоса, ибо щупальца его достигают меня сквозь все эманации

---

<sup>726</sup> Петрык Я.Ю. «Антроподицея» и «Смысл страдания» («Патематика» М. К. Мамардашвили и «Логотерапия» В. Франкла) // Манускрипт. 2018. № 6 (92). С. 94-98.

<sup>727</sup> Цит. по: Пашкова Н.В. Свобода как необходимая форма существования (философия М.К.Мамардашвили) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология». 2011. Вып. 3 (85). С. 53.

<sup>728</sup> Мамардашвили М.К. Философские наблюдения и заметки. С. 194-195; Мамардашвили М.К. Из лекции по социальной философии // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки. С. 327.

<sup>729</sup> Рашковский Е.Б. Между универсумом и землей (О «еврейских мотивах» в российской философской мысли XX столетия) // Россия и современный мир. 2006. № 4. С. 176-180.

в виде моей прирожденной единичности. Но мое развитие – это уже не судьба, это уже результат моего единоборства с судьбой»<sup>730</sup>.

Г.С. Батищев аналогично рассматривал свободу как Божий дар человеку, позволяющий либо «восполнить свою сущностную неполноту через культурное становление и самообретение или не восполнить и через это утратить даже и то, чем он уже был одарен»<sup>731</sup>, но воспринимал его в контексте рериховского учения о путешествии, согласно которому переживающие просветление ученики «Махатм» обретают энергию для соучастия в космической эволюции<sup>732</sup>. При этом Г.С. Батищев подчеркивал, что «Махатмы» не подчиняют себе волю ведомых, а, напротив, целенаправленно формируют их творческую субъективность, относятся «с безграничным уважением к самостоятельному слаганию судьбы каждым, включая и опыт блуждания во зле...»<sup>733</sup>.

Не отрицал большое значение свободы и в развитие личности, и в истории Б.Д. Дандарон. В его текстах была широко представлена популяризация буддистских идей о кармическом законе причин и следствий. Но задающий условия жизни и определяющий циклы перерождений, это закон не исключает в понимании Б.Д. Дандарона самостоятельного выбора человеком своего пути<sup>734</sup>.

Негативную характеристику свободы дали деперсоналисты Я.С. Друскин и Е.Л. Шифферс, у которых требование финального слияния человека с Богом достигалось ценой утраты им творческой субъективности.

Я.С. Друскин разделял свободу на два типа – абсолютную, или ноуменальную, т. е. на доступную только в метафизическом мире, где в принципе не существует ни внешней, ни внутренней детерминации, и относительную, или земную, т. е. связанную с множеством ограничений и противоречий тварного мира. Эту относительную свободу Я.С. Друскин считал тяжким бременем, обрекающим

---

<sup>730</sup> Левин И.Д. Книга I. Метафизика // Левин И.Д. Сочинения. В 2 т. М.: Радикс, 1994. Т. 1. С. 121, 91.

<sup>731</sup> Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 108.

<sup>732</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 403, 407.

<sup>733</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 404.

<sup>734</sup> Дандарон. Б.Д. «Черная тетрадь» // Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». С. 156-157.

человека на непрекращающуюся череду поступков и решений, в которых он не может достичь гармонии ни с Богом, ни с собой, ни с другими людьми, так как сущностно неспособен принимать подлинно евангельские решения<sup>735</sup>.

Однако требуя от личности самоуничтожения самости, без которого обретения человеком гармонии с Богом недостижимо, Я.С. Друскин понимал, что логически идею самоценности и независимости души устранить нельзя: «Бог – Дух, душа не Дух... ...если бы душа была бы только духом, то души бы не различались бы, и каждая душа была бы ... Духом, то есть Богом»<sup>736</sup>.

Е.Л. Шифферс, отдавая дань общехристианской риторике о свободе как Божьем даре, выстраивал свое отношение к этой проблеме с противоположных позиций. Он настаивал на необходимости отказа человека от собственной воли как способной привести его только к греху. Само состояние выбора человеком между добром и злом Е.Л. Шифферс изображал как воздействие на него светлых и темных энергий в виде соответствующих мыслеформ<sup>737</sup>. Органичным было для него понимание христианства как религии с жестким иерархическим и теократическим идеалом<sup>738</sup>. Роль духовных вождей того или иного народа он отводил «гениям» и «пророкам», в России А.С. Пушкину и Серафиму Саровскому, медиумам, которые не творят, а принимают свое творчество от Бога, «слушают и записывают»<sup>739</sup>. Исполнителями более низкого уровня могут стать люди, развившие в себе мистические способности. Но никто из них не может претендовать на авторское соучастие в Божьем замысле, они должны стать «духовными камнями» в фундаменте «Нового Града»<sup>740</sup>.

В сравнении с воззрениями мыслителей «Серебряного века» религиозно-философском осмыслении свободы серьезным шагом вперед стал в этот период

---

<sup>735</sup> Друскин Я.С. Видение невидения. С. 6, 94, 95

<sup>736</sup> Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология. С. 646.

<sup>737</sup> Шифферс Е.Л. Лама: о наречении патриарха (материалы частного расследования). С. 161, 168–169

<sup>738</sup> Шифферс Е.Л. Лама: о наречении патриарха (материалы частного расследования). С. 228.

<sup>739</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 97.

<sup>740</sup> Шифферс Е.Л. Памятник. С. 44–45.

интерес некоторых советских философов-немарксистов к социально-политическим аспектам свободы. Рассматривая в качестве первостепенного понимание свободы как права на самостоятельное определение человеком траектории его духовного развития, они тем не менее не стали игнорировать проблему борьбы за гражданские права и свободы с целью достижения им достойного социального порядка в период своего земного существования. В «философии подполья» по-прежнему циркулировали монархические и авторитарные проекты государственного устройства, выдвигаемые националистами и почвенниками<sup>741</sup>. Но гораздо более востребованным было обсуждение либерально-демократических идей с их утверждением абсолютного приоритета личности над обществом, а также ее прав и свобод, включая право на сопротивление авторитарному режиму. Откликаясь на осуждение коммунистической партией культа личности И.В. Сталина, Г.С. Померанц в своем выступлении в Институте философии АН СССР констатировал необходимость возрождения в обществе «мужества общественной мысли» как возвращения гражданам их политической и социальной субъектности<sup>742</sup>. Критике авторитарных форм власти и поддержке демократических реформ в СССР также были посвящены тексты А.Д. Сахарова, А.С. Есенина-Вольпина, А.В. Белинкова, А.А. Амальрика, Л.Я. Гинзбург и др.<sup>743</sup>. Многими членами «философского подполья» идеология либерализма не противопоставлялась христианству, а возводилась к нему как к своему истоку<sup>744</sup>.

Основным двигателем будущих социальных преобразований должна была стать интеллигенция как наиболее интеллектуально и духовно развитая часть

---

<sup>741</sup> Кожевников А.Ю. Настоящее и будущее России в публицистике А.И. Солженицына и И.Р. Шафаревича: сб. «Из-под глыб» (1974) // Тетради по консерватизму. 2015 № 4 С. 179–189.

<sup>742</sup> Померанц Г.С. Нравственный облик исторической личности // Померанц Г.С. Неопубликованное: Большие и маленькие эссе: Публицистика. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1972. С. 225.

<sup>743</sup> Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в постсталинскую эпоху. С. 79-80.

<sup>744</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 117.

общества, сознающая свою нравственную ответственность за страну и готовая на самоотверженный просветительский труд.<sup>745</sup>

Единство взглядов философов-немарксистов прослеживалось в рассмотрении каждого человека как актора истории, субъективность которого выражается в его индивидуальной способности оказывать влияние на процессы космической эволюции. Согласно Г.С. Батищеву, например, человек обретает субъективность в полифонических отношениях с другими людьми и с Богом<sup>746</sup>, но она не утрачивает персонального характера: именно человек, а не социальная группа является преобразователем бытия.

Главной сферой свободы считалась ими свобода внутренняя, ведущая к обретению личностью подлинной автономии: «...в окружающем мире человек повсюду находит ... внешне обусловленные процессы, в себе самом он открывает свободную альтернативу для действия. ... Камень, брошенный рукой, не может не упасть, человек же, оказавшийся в определенной ситуации, может поступить так или иначе; и двигателем его поступка... /будет – О.У./... причинность высшего духовного порядка»<sup>747</sup>.

Четвертое положение. Проблема смысла жизни в творчестве советских философов-немарксистов была взаимосвязана с проблемой духовной сущности человека и естественной для нее устремленности к теозису. Однако суть и формы теозиса понимались ими по-разному в зависимости от большей или меньшей степени ориентации на христианскую ортодоксию. Совмещение религиозно-философского анализа с отдельными элементами философско-научного исследования в работах некоторых из них привело к более сложному пониманию смысла жизни как самореализации личности не только на метафизическом (небесном), но и на физическом (земном) планах ее существования.

В вопросе о смысле жизни большинство исследователей исходило из того, что человек как сотворенный Богом субъект бытия изначально устремлен к теозису

---

<sup>745</sup> Померанц Г.С. Человек ниоткуда // Померанц Г.С. Неопубликованное: Большие и маленькие эссе: Публицистика. С. 123-175.

<sup>746</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 417.

<sup>747</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 1. С. 116.

с целью соединения с создавшей его безначальной силой. Различные акценты в понимании теозиса обуславливали и особенности решения проблемы.

Исключительно религиозно-философскую трактовку смысла жизни как реализованного теозиса дали Б.Д. Дандарон, Я.С. Друскин и Е.Л. Шифферс.

Б.Д. Дандарон исходил из того, что основой жизненной стратегии человека должно быть его осознанное стремление прервать круг кармических перерождений и обеспечить себе выход в нирвану посредством соблюдения открытых Буддой нравственных истин, имеющих большее значение для спасения, чем исполнение религиозных обрядов. Ключевым же в этом процессе должно быть, по его мнению, погашение эгоистических эмоций и желаний, и погружение в созерцательное познание истинного, трансцендентного «Я»<sup>748</sup>.

По Я.С. Друскину, непостижимость Божьего замысла снимает большинство экзистенциальных проблем, о которых можно сказать лишь то, что в тварном мире они непреодолимы ничем, кроме смирения перед Абсолютом, который устроил для чего-то всё так, а не иначе: «...апостол Павел говорит: “А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною...”»<sup>749</sup>. По сути, у Я.С. Друскина речь идет не о теозисе, а о необходимости для человека сохранить веру вопреки всем трагедиям бытия, чтобы спасти свою душу.

Для Е.Л. Шифферса смыслом жизни человека являлось не столько духовное совершенствование, сколько развитие им способностей энергетического воздействия на мир, благодаря чего он воскресает «во всей полноте Троицы» и становится «сыном», «сотрудником» и воином Бога в космическом противостоянии светлых и темных сил – России как «удела Богородицы» и «сатанинского» государства Израиль. По Е.Л. Шифферсу, это противостояние составляет основной нерв мировой истории. Теозис мыслился Е.Л. Шифферсом не в контексте вечного блаженства в раю, а в активном соучастии человека, преобразившегося в «небесного воителя», в борьбе за судьбу мироздания, которая

<sup>748</sup> Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. С. 138-152.

<sup>749</sup> Друскин Я.С. Видение невидения. С. 24-25.

должна закончиться Апокалипсисом и сотворением «нового неба» и «новой земли», после чего для праведников и наступит вечное блаженство.

Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили и А.В. Мень пытались синтезировать парадигмальные подходы идеализма и материализма в решении данного вопроса.

Г.С. Батищев артикулировал понимание теозиса сквозь призму рерихианства как «иное рождение» человека под водительством «Махатм», в результате чего он получает возможность стать участником «космического сотворчества в беспредельной диалектике Универсума»<sup>750</sup>. Но он также не отрицал и точку зрения К. Маркса о творческой самореализации личности как лучшей формы ее индивидуальной и социальной гармонизации, выявив в ней глубинное религиозно-философское основание<sup>751</sup>.

М.К. Мамардашвили рассматривал как форму теозиса в его арелигиозном понимании развитие в человеке до степени осознания лежащих в основе природы, общества и его самого законов, целостной рефлексии, одним из проявлений которой является нравственное самосовершенствование как невозможность нарушения познанных законовбытия. Только такого человека М.К. Мамардашвили признавал подлинно живым, понимая под смертью не физический конец жизни, а ее несоответствие человеческому призванию, «духовную смерть»<sup>752</sup>. Словосочетаниями «найти себя», «вернуть себя», «нырнуть в колодезь своей души» М.К. Мамардашвили иллюстрировал свое понимание теозиса.

А.В. Мень, обосновывая православную интерпретацию смысла жизни как нравственного совершенствования личности во имя спасения души, тем не менее считал ее нуждающейся в уточнении. Отталкиваясь от свойственных духу таких качеств, как рациональность, свобода и творчество, А.В. Мень рассматривал их в максимально полной реализации как базовые характеристики целостного человеческого бытия. Теозис осуществляется в свободном творчестве, направленном на «одухотворение материи», т. е. совершенствование человеком

---

<sup>750</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 403, 409.

<sup>751</sup> Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 441.

<sup>752</sup> Куземина Е.Ф. Философия как пространство мысли. С. 154-156.

природы, общества и самого себя по обе стороны Вечности<sup>753</sup>. А.В. Мень делал акцент на том, что творчество должно быть понято не только как художественное, в котором дано явное «ощущение сопричастности высшему духовному бытию»<sup>754</sup>, но и как создание чего-либо по идеалам Евангелия. Характерно его высказывание о том, что высшим творчеством является творение собственной души, «сознание в себе “внутреннего человека”»<sup>755</sup>.

А.В. Менью было близко философско-научное представление о взаимосвязи счастья и самореализации личности. Относя самореализацию к основным человеческим потребностям, он проводил в своих текстах рефреном мысль о том, что каждый человек должен «осуществиться» не только в ноуменальном, но и феноменальном измерении жизни: в профессии, в семье, в общении и т. д.<sup>756</sup>, чем солидаризовался с советскими психологами-марксистами, исследующими феномен счастья и рассматривающими его как необходимое человеку состояние удовлетворенности условиями своего существования.

Заикленность на стяжании материальных благ, утверждаемых материалистическим мировоззрением как правильный жизненный выбор, А.В. Мень считал зримым подтверждением ущербного понимания человеческой сущности и подчеркивал, что оно неизбежно обнаружит свою пустоту и заставит человека так или иначе искать иную ценностную опору<sup>757</sup>. Но и свойственное религиозному спиритуализму требование аскетизма, добровольного отказа от каких-либо стремлений и желаний, кроме духовных, способствующих стяжанию Святого Духа («соблазн “закрытого”, самоуспокоенного христианства, обитающего в “келье под елью”»<sup>758</sup>), А.В. Менем не принималось.

Общим знаменателем различных решений проблемы смысла жизни в «философии подполья» был призыв к выстраиванию человеком траектории своего

<sup>753</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 129.

<sup>754</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 118.

<sup>755</sup> Письма отца Александра Менья. С. 506.

<sup>756</sup> Письма отца Александра Менья. С. 473, 486-487, 496, 503

<sup>757</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. С. 117.

<sup>758</sup> Мень А.В. О себе...: воспоминания, интервью, беседы, письма / Сост. Н. Григоренко, П. Мень. М.: Жизнь с Богом, 2007. С 225.



индивидуального развитии по нравственным нормам, имеющими в своей основе Божественное откровение. Принимая как аксиому метафизическое происхождение этики («...человеческие ценности укоренены именно в беспредельности этого Универсума, и человек изначально, на глубинном уровне связан с Вселенной»<sup>759</sup>), философы-немарксисты уделяли особое внимание критике атеистической трактовки морали, которая рано или поздно будет отвергнута по причине самодискредитации. Показательно сделанное Г.С. Померанцем заявление о необходимости диалога с религией, без которого общество обречено на преступления против человечности, к которым он относил и политический террор в годы правления И.В. Сталина<sup>760</sup>.

Пятое положение. Решением проблемы личности и общества с точки зрения философов-немарксистов могло быть только учение о соборности с его принципом универсализма, согласно которому каждый человек, как образ и подобие Бога, есть абсолютная ценность бытия, и единственной формой социальной гармонии является отношение к другому не только как к равному, но и даже как более значимому субъекту бытия. Именно в альтруистическом общении с Другим человек актуализирует свое богоподобие. Индивидуализм и коллективизм оценивались как социальные деформации, обусловленные искаженным пониманием человеческой сущности. Отдельные исследователи сознавали, что универсализм имеет отношение скорее к ноуменальному, чем к феноменальному миру и искали формулу оптимального взаимодействия людей в демократическом государственном устройстве.

Самоочевидной в представлении философов-немарксистов была необходимость отношения к человеку как к абсолютной святыне, обладающей неотчуждаемыми правами на жизнь, свободу, любовь, творчество. А.В. Мень подчеркивал, что для Бога важен каждый человек без исключения, и ссылаясь на библейскую притчу о пастыре, бросающем стадо ради того, чтобы отыскать одну

---

<sup>759</sup> Лекторский В.А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. С. 14-15.

<sup>760</sup> Померанц Г.С. Нравственный облик исторической личности. С. 224-225.

потерявшуюся овцу<sup>761</sup>. Г.С. Померанц утверждал онтологическое превосходство личности над любыми социальными образованиями: «Личность выше класса, выше партии, выше государства, выше народа... Над личностью только Бог, но и Бог – личность»<sup>762</sup>.

И.Д. Левин доказывал, что социальные объединения должны рассматриваться как научные абстракции, которые в реальности не могут быть поняты иначе как союзы конкретных личностей («Суть в том, что каждый рассматривает всех остальных “каждых” как какое-то единство, как слитное целое... Парадокс в том, что ...каждый является центром... “я” является “ты” для другого “я” и входит в состав “мы”, “вы” или “они”»<sup>763</sup>), пытаясь на логико-семантическом уровне опровергнуть марксизм, видящий в человеке лишь отпечаток социальной системы.

Г.С. Батищев утверждал, что марксистский социально-деятельностный подход неадекватен для изучения человеческой сущности, поскольку размывает индивидуальность в безликой схеме и заслоняет ее метафизический генезис<sup>764</sup>.

Взаимодействие в обществе должно, по мнению философов-немарксистов, основываться на принципе соборности, или «Единения во многоликости», т. е. на восходящем к тринитарному догмату принципе универсализма, в соответствии с которым онтологическое равенство людей предполагает их взаимное уважение к интересам друг друга, которое гарантируется христианскими чувствами любви к Богу и любви к ближнему.

Универсалистский концепт применялся философами-немарксистами для конкретизации процесса обожения: в отношении с Другим, неотделимым от любви к нему, человек познает и реализует свое богоподобие. Я.С. Друскин приводит формулу «как я реализую ты, так ты – меня»<sup>765</sup>, поясняя: «В ноуменальном

---

<sup>761</sup> Борисов А., прот. О. Александр Мень о ценности личности. Выступление на VIII Меневских чтениях. Сергиев Посад, 9 сентября 2013 г. С. 4.

<sup>762</sup> Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 328.

<sup>763</sup> Левин И.Д. Книга IV. О культуре // Левин И.Д. Сочинения. Т. 2. С. 139.

<sup>764</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 409.

<sup>765</sup> Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология. С. 677.

отношении я видит в ты его “сокровенного сердца человека”... В этой реализации и ты и я становятся личностями, возвращаясь к Богу, если только отношение я – ты не только эмоциональное, но ноуменальное – между я и ты Бог»<sup>766</sup>.

Принятие Другого отнюдь не было для них синонимом толерантного к нему отношения, которое считалось недостаточным<sup>767</sup>. Принятие другого определяла именно любовь. При этом если большинство исследователей рассуждали о любви преимущественно в поэтико-метафизическом стиле, то А.В. Мень предпочитал говорить о необходимости постепенного формирования у человека способности принятия своих собратьев путем спокойного изживания в диалоге данных и возникающих противоречий: «Вместо анафемы – протянутая рука. Вместо “образа врага” – “образ друга”»<sup>768</sup>.

Характерно, что концепт «Другого» в той или иной форме по случаю транслировался ими и в официальной советской печати. Так, например, С.С. Аверинцев не только излагал основную идею социальной гармонии в ее религиозно-философском понимании, но и использовал для ее обоснования цитату из сочинений К. Маркса: «Для того, чтобы найти себя в нравственном смысле этого слова, нужно преодолеть себя. Чтобы найти себя в интеллектуальном смысле слова, то есть познать себя, нужно суметь забыть себя и в самом глубоком, самом серьезном смысле «присматриваться» и «прислушиваться» к другим, отрешаясь от всех готовых представлений о каждом из них и проявляя честную волю к непредвзятому пониманию. Иного пути к себе нет. Как сказал философ Генрих Якоби, “без «ты» невозможно “я” (сравни замечание в Марксовом “Капитале” о “человеке Петре”, который способен познать свою человеческую сущность лишь через взгляды в “человека Павла”)»<sup>769</sup>.

---

<sup>766</sup> Друскин Я.С. Я и ты. Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994 № 9. С. 210.

<sup>767</sup> Батищев Г.С. Диалектика перед лицом глобально-экономической ситуации // Батищев Г.С. Избранные произведения. С. 498.

<sup>768</sup> Мень А. Трудный путь к диалогу (О романе Грэма Грина «Монсеньор Кихот»). С. 27.

<sup>769</sup> Аверинцев С.С. Похвальное слово филологии (Предисловие Эвальда Ильенкова) // Юность. 1969. № 1 (164). С. 100.

Отсюда следовала и резкая критика индивидуализма и коллективизма как социальных следствий неадекватного понимания истинной природы человека, выражающегося либо в чрезмерном преувеличении значения одной личности перед другой, либо в ее умалении и растворении в массе. Причем если коллективизм («субстанциализм») представляет собой первоочередную опасность для земной жизни, оборачиваясь политикой репрессий по отношению к личности в условиях диктаторского режима, то индивидуализм («антропомания», «своецентризм», «анти-субстанциализм») препятствует человеку в раскрытии им своего метафизического потенциала, побуждая «быть самому себе “корнем” и “солнцем”»<sup>770</sup> и отрывая тем самым от Бога как источника силы и знаний, и, следовательно, несет в себе опасность еще большую.

Принцип интерперсонализма присутствовал и в работах Б.Д. Дандарона, который выступил с коррекцией буддийской теории отсутствия индивидуального «Я», уточняя, что речь в данном случае идет о более глубоком понимании личностного начала, которым является имманентно связанное с Абсолютом трансцендентное «Я». Под «индивидуальностью» же понимается психоэмоциональная форма воплощения этого начала в каждой конкретной жизни, которая исчезает после смерти человека. Подобная интерпретация была своеобразной новацией, хотя Б.Д. Дандарон возводил ее к представителям раннего буддизма, и она вызвала неприятие у буддийского духовенства. Изначальное метафизическое равенство людей независимо от их текущего кармического состояния, и необходимость взаимопомощи в достижении нирваны Б.Д. Дандарон считал категорическим императивом буддийской нравственной этики, отрицая в равной степени и индивидуализм, и коллективизм в их извращенных формах<sup>771</sup>.

Будучи преемниками философов Серебряного века в их призыве к общественному согласию на основе практического воплощения идеалов христианской морали, многие советские философы-немарксисты (А.В. Мень, Г.С.

---

<sup>770</sup> Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. С. 407.

<sup>771</sup> Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. С. 103-105, 109-113, 43, 140, 143-144; Дандарон Б.Д. «Черная тетрадь». С. 184, 188.

Померанц, М.К. Мамардашвили, И.Д. Левин и др.) выступали за создание организованной и контролируемой государством системы обеспечения гражданских прав и свобод после проведения в СССР демократических реформ: «...идея народного представительства обладает огромной ценностью»<sup>772</sup>, «...демократичное... поведение ...выражает саму суть законов сознания и устройства человеческого общежития ... А нарушение этих законов ... .. создает ...роковые узлы, которые или развязываются драматическим образом или ведут человечество к вырождению и гибели»<sup>773</sup>. Универсализм фактически был разделен ими на подлинный, ноуменальный, образом которого было вечное блаженство в раю, и условный, феноменальный, воплощением которого выступала демократическая форма государственного устройства.

Выражал симпатии к демократии и Б.Д. Дандарон, разработавший концепт о диктатуре как форме «общественной кармы» и выразивший надежду на то, что противодействовать ей просветленные и просто думающие люди будут не только религиозно-нравственными, но, как следует из логики его мысли, и политическими способами<sup>774</sup>.

В результате кооптации в философию политологического концепта советские философы-немарксисты преодолели продиктованную религиозным перфекционизмом слабость мыслителей Серебряного века в решении социально-политических вопросов.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что с конца 1950-х гг. и до старта «перестройки» в 1985 г. в советской философии не только активно продолжалась работа по решению всего комплекса философско-антропологических проблем в рамках религиозно-философской парадигмы, но и начался процесс интенсивного образования внутри официального дискурса альтернативного парадигмального подхода, который содержал элементы синтезированного антропологического

---

<sup>772</sup> Мень А.В. Демократия и толпа // Мень А. Трудный путь к диалогу. С. 174.

<sup>773</sup> «Сознание - это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть». Интервью с М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 114.

<sup>774</sup> Дандарон Б.Д. «Черная тетрадь». С. 179.

знания, основанного на усложнении отдельных базовых положений религиозной философии за счет критического усвоения достижений материалистической науки.

### **3.3. Инверсионная модернизация религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии советского периода в 1985-1991 гг.**

Вторая половина 1980-х – начало 1990-х гг. – заключительный и переломный период в истории советской философии, значение которого состояло в реабилитации и восстановлении в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы. С утверждением в политике СССР принципа плюрализма в годы «перестройки» философы-идеалисты получили возможность открыто заявлять о результатах своих исследований. Удовлетворяя стремительно возрастающий общественный запрос на знакомство с запрещенной ранее русской религиозной философией, научные издательства и журналы приступили к републикации трудов мыслителей «Серебряного века», советских философов-идеалистов и европейских христианских теологов<sup>775</sup>, сопровождая их развернутым комментарием<sup>776</sup>.

Однако начавшееся после празднования в 1988 г. 1000-летия крещения Руси «духовное возрождение», сопровождавшееся резким усилением социальных позиций Русской православной церкви, наложило свой отпечаток на рецепцию русской идеалистической антропологии. Многие исследователи, отдавая должное теоретико-методологическому уровню дореволюционных исканий в области

---

<sup>775</sup> См. напр.: К исследованию жизни и творчества В. Соловьева: Документы и материалы // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 136-150; Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85-151; Лосский Н. Идея конкретности в русской философии // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 125-135; Гаген-Торн Н.И. Вольфила: Вольно-Философская ассоциация в Ленинграде в 1920-1922 гг. // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 88-104; Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 29-60.

<sup>776</sup> См. напр.: Гоготшвили Л.А. Ранний Лосев // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 132-148; Гаврюшин Н.К. Б.В. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 55-62; Вадимов А.В. Николай Бердяев: изгнание // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 160-165; Сушко Н.А. Человек и ценности в философии Н.А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1991. № 6. С. 61-70.

богословия, маркировали их как неправославные. В православном же учении о человеке виделось им сокровенное, цельное знание, которое будет повсеместно востребовано и взято за основу всех философских разработок: «Западная философия уже не может обойтись без Другого, Тайны, Лица. ...В полноте Православия есть сила, способная разрушить лабиринты постмодернизма, вывести культуру из секулярного ада»<sup>777</sup>, «...тема антропологии православного подвижничества ... это тема о нераскрытых возможностях... православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи. ...оказаться ... заветом древней православной традиции современному сознанию»<sup>778</sup>.

Некоторые авторы констатировали необходимость консервативного обновления православной доктрины, которая, по их мнению, серьезно пострадала на рубеже XVIII-XIX вв. В качестве средства преодоления кризиса церковного сознания была избрана спиритуализация духовной практики, для которой характерно растворение христианства в платонизме. Правомерным итогом этого процесса стал расцвет в России теософии. Напротив, обращение к идеям византийской патристики, сформулированной с опорой на аристотелизм, должно было привести к перепрочтению православного вероучения через заимствование и разработку более рациональной и адекватной библейским истинам интерпретации учения Иисуса Христа<sup>779</sup>.

Применительно к данному периоду Л. Леонкевич предлагает говорить о «постренессансе», характеризующимся столь же высоким теоретико-методологическим уровнем решения философских проблем, что и философия «Серебряного века», но фундированная на неопатристике<sup>780</sup>.

---

<sup>777</sup> От редактора // Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 3.

<sup>778</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. С. 278.

<sup>779</sup> Аверинцев С.С. Христианство в истории европейской культуры // Аверинцев С.С. Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 276-314.

<sup>780</sup> Леонкевич Л. В.В. Библихин и русский постренессанс // Фонарь Диогена: человек в многообразии практик. 2015. № 1. С. 355-366.

Также в обществе продолжал сохраняться интерес к религиозно-мистической проблематике, аккумулированной в философском наследии Н.К. и Е.И. Рерих. Несколько визитов в СССР последнего оставшегося в живых члена легендарной семьи С.Н. Рериха имели своим следствием создание «Международного центра Рерихов», целью которого являлось исследование «энергетического мировоззрения» с очевидным уклоном в теософию. Этот проект, начавшись в период «перестройки» с публикации статей о «Живой этике» и ее основателях<sup>781</sup>, наберет силу уже в 1990-е гг. Рерихианство, оказывающее серьезное влияние на религиозные искания постсоветского общества, будет идентифицировано Русской православной церковью как лжеучение, не имеющее ничего общего с христианством. Но блок на распространение «энергетического мировоззрения» так и не будет поставлен. В философии прочно закрепится опыт религиозно-философского синтеза православных и индуистско-буддийских верований<sup>782</sup>, и даже некоторыми ортодоксальными авторами будет признано сходство молитвенного и медитативного опыта христианского Востока и Индии<sup>783</sup>.

В 1960-1980-е гг. ряд философов-немарксистов (А.С. Мень, Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили и др.) фактически заявили о необходимости диалога между сторонниками религиозно-философской антропологической парадигмы с адептами научно-философской модели решения проблем человека, представив в своих работах начатки цельного антропологического знания на основе синтеза данных религии и науки. Однако в период «перестройки» их предложение не было поддержано коллегами. Сосредоточившись на осмыслении проблем соотношения богословия и философии, платонизма и аристотелизма, веры подлинной и мнимой, они замкнулись в религиозно-философской парадигме, посчитав ее идейное разнообразие достаточным для будущего развития философской антропологии.

---

<sup>781</sup> Шапошникова Л.В. Сотрудница космических сил // Великий облик: Сборник статей к 130-летию Е.И. Рерих. Тверь: ГЕРС, 2009. С. 35-55.

<sup>782</sup> Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. М.- СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 143 с.; Бибахин В.В. Узнай себя // Бибахин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 5-225.

<sup>783</sup> См.: Хоружий С.С. «Бывают странные сближения»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 41-51.



Прежде всего к числу основных участников религиозно-философского возрождения в России следует отнести исследователей, публично выступивших в это время со своими философскими концепциями человека (С.С. Аверинцев, Т.М. Горичева, В.В. Бибихин, С.С. Хоружий, Г.С. Померанц, З.А. Миркина, В.В. Налимов, Б.В. Раушенбах и другие). Широкое признание получили на волне «перестройки» А.В. Мень и М.К. Мамардашвили, но их деятельность сводилась скорее к популяризации сформулированных ими ранее философско-антропологических концептов, чем к их развитию. Необходимо отметить и появление в официальном дискурсе выступлений православных иерархов (митрополит Питирим Нечаев и др.), артикулирующих учение Церкви о человеке как верификатор приемлемых и неприемлемых с точки зрения догматики исследований.

Хронологические рамки данного периода определяются двумя датами – 1985 г. и 1991 г. как двумя границами, обозначающими этап последней либерализации советской общественно-политической и академической системы, завершившийся ее трансформацией.

Рассмотрим основные положения парадигмы.

Первое положение. Формулируя антропологический идеал как конечную цель саморазвития, к которой должен стремиться советский человек в условиях современного ему общества, советские философы-идеалисты традиционно отталкивались от образа целостного человека, предложенного христианством. Они сохраняли в неприкосновенности смысловую цепочку «ветхий Адам», теозис («обожение»), «новый Адам», сконцентрировавшись на том, как именно должна быть понята восстановленная и обновленная целостность. Несмотря на различные религиозные взгляды они одинаково понимали под целостностью динамическое развитие человеком его метафизической природы в максимально возможном приближении к Абсолюту.

Формулируя антропологический идеал как конечную цель саморазвития, к которой должен стремиться человек в условиях секулярного общества, советские философы-идеалисты традиционно отталкивались от образа целостного человека,

предложенного христианством. Они сохраняли в неприкосновенности смысловую цепочку «ветхий Адам», теозис («обожение»), «новый Адам», и несмотря на различные религиозные взгляды одинаково понимали под целостностью динамическое развитие человеком его метафизической природы в максимально возможном приближении к Абсолюту.

Лейтмотивом выступлений большинства философов-идеалистов являлся обращенный к позднесоветскому человеку призыв «узнать» и «собрать» себя<sup>784</sup>, стать «гармонической личностью, в которой все противоборствующие силы складываются в незыблемое единство» (З.А. Миркина)<sup>785</sup>.

Сторонники христианской антропологии воспроизводили библейскую трактовку человека как созданного Богом существа, отличающегося разумом, свободой, потенциальным бессмертием, и одновременно греховностью и подверженностью страстям. Их антропологическим идеалом являлся верующий христианин, исповедующийся и причащающийся в храме. Упомянув царское достоинство человека, они не только не разделяли концепт «второго Абсолюта», но избегали даже темы его умаления перед Богом в православной традиции.

Наиболее ярким и оригинальным был антропологический проект С.С. Хоружего, в центр которого была помещена рецепция исихастской концепции человека<sup>786</sup>. С.С. Хоружий полагал, что православная антропология обладает мощнейшим эвристическим потенциалом. Классическая антропология, начиная с Аристотеля, ошибочно разрабатывала эссенциалистский подход, приписывая человеку некую изначальную константную сущность. В реальности же человек представляет собой динамическое образование, состоящее из энергии, характер и форму которой определяет его духовная деятельность. Открытие этого взгляда на

---

<sup>784</sup> Бибихин В.В. Узнай себя.; Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг.; Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. С. 298.

<sup>785</sup> Цит. по: Ремезова И.И. Проблема целостности человека в русской культуре // Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 94.

<sup>786</sup> Овсянников А.В. Антропологический проект С.С. Хоружего в компаративистской перспективе // Наука. Искусство. Культура. 2004. Вып. 3. С. 68-75.

человека принадлежит восточно-христианской духовной традиции, которая была концептуализирована Григорием Паламой и его последователями.

С.С. Хоружий констатировал, что, находясь в молитвенной связи с Абсолютом и проходя через последовательно сменяющие друг друга стадии преобразования духа (покаяние, безмолвие, бесстрашие, созерцание Фаворского Света), человек может достичь обожения в синергии своих энергий с энергиями Бога. С.С. Хоружий отвергал идею русских религиозных философов о «втором Абсолюте», делая акцент не только на принципиальной недоступности человеку в его молитвенном опыте Бога как такового, но и на том, что даже достигнутая им ступень духовной эволюции не может быть ничем гарантирована и немедленно утрачивается вследствие прекращения усилий<sup>787</sup>.

Отдельные философы-идеалисты формулировали антропологический идеал в соответствии с христианским образом «нового» Адама, но использовали для раскрытия его сути индийско-буддийские верования. Согласно В.В. Бибихину, сущность человека определяется его онтологическим тяготением к тождеству со всеми миром и прежде всего другими людьми по принципу «я – это ты», в реализации которого им и обретается целостность, подлинное ноуменальное лицо<sup>788</sup>.

В.В. Бибихин рассматривал человека в рамках всей религиозно-философской традиции и сочувственно излагал теософскую точку зрения В.И. Иванова на человека в духе идей «второго Абсолюта», но равенство между Богом и человеком, тем не менее, не утверждал: «Человек стоит перед Богом не как некто, от себя имеющий нечто сказать, а только в той мере, в какой Бог дает человеку говорить»<sup>789</sup>.

Близкой к позиции В.В. Бибихина была точка зрения Г.С. Померанца, основанная на безусловности идеи создания человека Богом как органически

---

<sup>787</sup> Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетей, 2000. С. 181.

<sup>788</sup> Бибихин В.В. Узнай себя // Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 148.

<sup>789</sup> Бибихин В.В. Язык философии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 310.

связанной с Ним, хотя и не тождественной Ему и не способной в полной мере к Нему подняться личности<sup>790</sup>.

Своеобразным теософским анклавом в позднесоветской философии было находящееся в стадии становления рерихианство, адепты которого мыслили человека как бессмертное космическое существо, призванное к восхождению на вершины самостоятельного творения миров под руководство уже достигших всемогущества ноуменальных сущностей (Махатм), сотрудниками которых и была якобы семья Рерихов.

Второе положение. Проблема соотношения души и тела в работах советских философов-идеалистов была актуализирована в условиях дискуссии об аутентичном ортодоксальному христианству понимании человеческой природы. Абсолютизация роли духа и души при умалении значения тела характеризовалась ими как неправославная. В первоизданном виде ее воспроизводили рерихианцы, настаивающие на интерпретации человека как энергетической сущности, меняющей тела в процессе перерождения. Большинство исследователей констатировало необходимость обоснования принципа онтологической равнозначности души и тела, но проигнорировало идею о транскрибировании данной дихотомии на языке материалистической науки как соотношение социального и биологического.

К середине 1980-х гг. сложившийся в «философии подполья» приоритет духа над телом как естественной реакции на осуществленную марксизмом ликвидацию категории «душа» в официальном дискурсе обусловил своеобразный перекокс в сторону отождествления бессмертной души с личностью при фактическом провозглашении вторичности тела как ее временной физической оболочки. Именно это ставшее весьма популярным отношение к душе было одной из причин сближения христианской антропологии с религиозно-мистической антропологией Востока. Показательно следующее высказывание З.А. Миркиной: «В человеке есть божественная природа, но есть и другая, косная, ограниченная, подвластная всем

---

<sup>790</sup> Померанц Г.С. Полнота бытия // Вестник культурологии. 2018. № 1 (84). С. 245.

стихиям – смертная. ... два “я”: ... малое, человеческое. И ... великое, божественное»<sup>791</sup>. В первоизданном виде индо-буддийский примат души над телом воспроизводили в этот период рерихианцы, настаивающие на интерпретации человека как энергетической сущности, меняющей тела в процессе перерождения, а после выхода на богочеловеческий уровень приобретающего способность коммуницировать с помощью «эфирного тела» (именно этим «метафизическим фактом» обосновывались «встречи» Н.К. и Е.И. Рерих с Махатмами<sup>792</sup>).

Православные философы напротив популяризировали ортодоксальное решение о соотношении души и тела с акцентом на их метафизическую взаимосвязь, отмечая, что патристика никогда не умаляла значение тела, а напротив систематически утверждала «антропологию цельности» (единство души и тела), согласующуюся с идеей об их совместном обожении. Физическая гибель тела после смерти является временной так, как в час Второго пришествия христианам будут возвращены их преображенные Божьей благодатью тела. С.С. Аверинцев констатировал: «...христианство предполагает учение о бессмертии души; ...но ... в Символе веры не говорится “верую в бессмертие души”, а говорится “чаю воскресения мертвых”. А в другом древнем символе веры говорится о воскресении плоти... Воскресение плоти, воскресение мертвых, судный день – вот библейская эсхатология»<sup>793</sup>. В возвеличивании души в ущерб телу усматривалось скрытое влияние платонизма, сообщавшее православию тень восточной теории метемпсихоза.

В.В. Бибихин предлагал понимать под телом не только человеческий организм, а все созданное человеком социокультурное пространство, сливающееся с природой и далее с космосом, то есть предельно расширял трактовку «тела»,

---

<sup>791</sup> Цит.по: Ремезова И.И. Проблема целостности человека в русской культуре // Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 95.

<sup>792</sup> Ключников С.Ю. Провозвестница эпохи огня (Повесть-исследование о Е.И. Рерих). Новосибирск: Детская литература, 1991. 148 с. [Электронный ресурс] *RL*:[http://svitk.ru/004\\_book\\_book/15b/3307\\_klyuhnikov-provozvestnica\\_epohi\\_ognya.php](http://svitk.ru/004_book_book/15b/3307_klyuhnikov-provozvestnica_epohi_ognya.php) (дата обращения: 07.11.2019).

<sup>793</sup> Аверинцев С.С. Христианство в истории европейской культуры. С. 293.

фактически совмещая его с душой в рамках земной истории<sup>794</sup>. Аналогичные позиции занимали Т.М. Горичева и С.С. Хоружий.

Спор дихотомистов и трихотомистов снимался советскими философами-идеалистами в пользу синонимизации терминов «дух» и «душа», основанной на понимании духа как сокровенной части души, входящей в общение с Богом<sup>795</sup>.

Проблема соотношения социального и биологического в человеческой сущности для советских философов-идеалистов специального интереса не представляла. В годы «перестройки» продолжали работать А.В. Мень, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев, в работах которых синтез науки и религии был апробирован, но позднесоветская религиозно-философская мысль развивалась уже в направлении к самоизоляции, основанной на уверенности в том, что в идеалистической антропологии сокрыто подлинное знание, и кооптация материалистических идей ей не требуется. Например, С.С. Аверинцев понимал под природой человека его культуротворческую составляющую так, как человек в принципе не существует вне языка, вне пространства смыслов и значений<sup>796</sup>. Но признание социокультурного характера человеческой сущности не сопровождалось у С.С. Аверинцева объяснением причин ее формирования и развития, что было типичным для религиозно-философской традиции.

Третье положение. В решении проблемы свободы советские философы-идеалисты придерживались традиционных для христианской антропологии максим, согласно которым свобода есть Богоданное человеку онтологическое свойство, отличающее его от все прочих созданий, но одновременно обязывающее его к постоянному выбору самого себя в процессе духовного развития. Социальные аспекты свободы разбирались ими в контексте типичной для «перестройки»

---

<sup>794</sup> Бибахин В.В. Язык философии. С. 320-321.

<sup>795</sup> Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Тело, душа и совесть (Учение о человеке в христианской традиции и современность // О человеческом в человеке. С. 351-352; Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. С. 9.

<sup>796</sup> Седакова О.А. Сергей Сергеевич Аверинцев: воспитание разума // Континент. 2005. № 126. [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2005/126/sergej-sergeevich-averinczev-vospitanie-razuma.html> (дата обращения: 09.12.2019).

критики авторитарного государственного устройства. Однако и в первом, и во втором случае точка зрения неортодоксально настроенных персоналистов резонировала со склонностью православных авторов умалять права личности на автономию и самодетерминацию в пользу принятия воли Божьей, озвучиваемой духовной иерархией.

Существенным уточнением к растиражированной максиме о создании человека Богом по Его образу и подобию было указание митрополита Питирима Нечаева на, что, согласно Библии, в намерении у Бога действительно две цели (образ и подобие), но в реализации одна (образ)<sup>797</sup>, из чего следует, что если образ дан, то подобие задано: получив свободу, человек призван самостоятельно достичь богоподобия, сохраняя за собой право уклониться от этого пути.

При этом православные авторы настаивали на необходимости добровольного подчинения человека воле Божьей, трактуя личную свободу как препятствие для движения души к теозису, чем, по сути, дезавуировали онтологическое достоинство свободы: «В том-то и дело, что от Бога не уйти. ...Если мы не хотим быть у Него в свободном послушании, мы впадаем в самое ужасное, жалкое и смешное рабство»<sup>798</sup>.

Расхождения между позициями исследователей объяснялись в большинстве случаев различным пониманием личностного самоопределения, характер которого конкретизировался в ответе на вопрос о необходимости сторонней духовной помощи. Так, Г.С. Померанц исходил из того, что каждый человек, созданный Богом, изначально несет в себе достаточный ресурс само и - автоматически богопознания<sup>799</sup>, и в обращении к авторитетам нет специального смысла, а слепое послушание им не только бесполезно, но и опасно: «...те монахи, которые привыкли мучить себя во имя того, что считали добром, очень легко признавали возможным

---

<sup>797</sup> Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Тело, душа и совесть (Учение о человеке в христианской традиции и современность // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 346.

<sup>798</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 64.

<sup>799</sup> Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. М.- СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 131.

мучить других, чтобы освободить их от ереси. ... “дьявол начинается с пены на губах у ангела”...»<sup>800</sup>. Также сугубо индивидуальным делом считал процесс узнавания и собирания себя В.В. Бибихин.

Вместе с тем постоянно актуализировались идея о невозможности адекватной духовной эволюции без установленных в Церкви правил и духовного руководства, исполняемого священниками, монахами или, что предпочтительнее, старцами, носителями реальной святости. Т.М. Горичева, делясь личным опытом общения со старцами, показывала их кроткими и добрыми наставниками, тонко направляющими души своих «чад» к спасению: «...рядом со старцем испытываешь чувство ... небывалой радости, когда ...мир воцаряется в душе - чувство освобождения... Они сверхчувствительны к страданиям мира, они хрупки и невозможны ..., но одновременно... для них нет границ»<sup>801</sup>. По Т.М. Горичевой, подчинение старцам есть фактическое подчинение истине, которое не может восприниматься с протестом: «Старец никогда никому не навязывается, но найдя истинного старца, ученик должен беспрекословно подчиняться ему, ибо через старца открывается непосредственно воля Божья... старцы ... умеют различать духов»<sup>802</sup>.

Обозначенный православными авторами подход к свободе замыкал сферу духовной автономии личности в достаточно жесткие церковные рамки, вне которых обожение рассматривалось как невозможное («Отказ от посредника (Церкви...) – это отказ от истинного христианства...»<sup>803</sup>). Церковь в лице ее иерархии объявлялась не только монопольной хранительницей благодати, но и самым эффективным социальным институтом в вопросах формирования нравственности<sup>804</sup>.

---

<sup>800</sup> Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. С. 91.

<sup>801</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 61.

<sup>802</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 63.

<sup>803</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 45.

<sup>804</sup> Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию // О человеческом в человеке. С. 36-37.



Высказывания А.В. Меня в защиту неприкосновенности личной свободы<sup>805</sup> оставались частным мнением, а после их осуждения уже в 1990-е гг.<sup>806</sup> станет очевидно, что церковь не готова отказаться от отношения к свободе как бремени, с которым человек не способен справиться самостоятельно. В разговоре о праве личности на самоопределение возобладает негативистский тон.

В рассмотрении социального аспекта свободы советские философы-идеалисты поддерживали идею о необходимости борьбы граждан за свои права. Но у некоторых из них наблюдался и отрыв религиозных рассуждений от реальных проблем общественного развития в духе философов «Серебряного века» с их склонностью к утопическим идеям о «литургическом преображении» народа. Так, С.С. Хоружий подробно останавливался на «принципе совмещения и равновесия аскетической и социальной деятельности» христиан, считая возможным и желанным появление множества «монастырей в миру», но претворение этой программы мыслил абстрактно, возлагая, надежду на благотворное воздействие на сознание людей Божьих энергий<sup>807</sup>.

Персоналисты были едины во мнении о том, что локомотивом социальных преобразований должна быть интеллигенция, которой вменялись в задачи активное участие в общественной и политической жизни страны, сохранение национального духовного и культурного наследия, а также широкая просветительская деятельность, итогом которой должно было стать вхождение в ряды интеллигенции как можно большего числа граждан<sup>808</sup>.

Но для исследователей, относившихся к праву личности на самодетерминацию более настороженно, а иногда и негативно, субъектом преобразований являлась скорее духовная иерархия, обладающая, по их мнению, более весомой властью, чем светские правители и обязанной свыше опекать и

---

<sup>805</sup> Дениэл У.Л. Отец Александр Меня и конфликт между свободой и властью // Двадцать лет без отца Александра Меня. И с ним / Сост. Е.Ю. Гениева. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 305-310.

<sup>806</sup> О богословии протоиерея Александра Меня. Житомир: НИКА, 1999. 104 с.

<sup>807</sup> Хоружий С.С. Проводы русского идеализма. С. 182-206

<sup>808</sup> Аверинцев С.С. Попытки объясниться: Беседы о культуре. М.: Правда, 1988. 47 с.

интеллигенцию и все общество в целом: «У нас есть духовники, которые ... будут духовными руководителями, ведущими нас в небесный Иерусалим»<sup>809</sup>, «Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некой мере усваивал исихастские установки – и в данных терминах это означает, что политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции»<sup>810</sup>. Конечно, православными авторами проводилась граница между духовенством, притязавшим на власть над душами из алчных соображений и подлинными духовными<sup>811</sup>, но вопрос о критериях определения подлинного наставничества оставался у них без ответа.

Четвертое положение. Размышления о смысле жизни обуславливались представлением о человеке как богосозданном бессмертном существе, призванном к теозису. Идея о самореализации личности как сущности счастья философами-идеалистами в работах как их оппонентов-марксистов, так и коллег-единомышленников, замечена не была, вследствие чего и здесь в религиозно-философской парадигме произошло возвращение к ее состоянию начала XX века.

Для всех философов-идеалистов было очевидным, что вопрос о смысле жизни имеет для человека основополагающее значение и что так таковой он не может быть решен вне религиозной максимы о воссоединения человека с Творцом. Православные исследователи как правило ограничивались отсылками в описании теозиса к основам догматики, согласно которым человек должен стать «богом по благодати», развивая свою душу посредством литургической практики и нравственного поведения, но никогда не забывая о том, что это состояние является полностью недостижимым: падения так или иначе неизбежны, и само спасение происходит в результате не личных усилий, а крестной жертвы Христа,

---

<sup>809</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 61.

<sup>810</sup> Хоружий С.С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor\\_polit\\_isikhasm.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf) (дата обращения: 17.11.2019).

<sup>811</sup> Хоружий С.С. Метаморфозы славянской идеи в XX веке // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 140.

искупившей первородный грех Адама и перекрывающей человеческое несовершенство.

Аналогичную позицию разделяли и неортодоксальные христианские мыслители Г.С. Померанц и В.В. Бибихин, подчеркивающие, что только Бог спасает человека, постоянно предостерегая его от падения и страдая вместе с ним, в то время как сам человек должен сохранять веру в своего создателя вопреки всем земным испытаниям и трагедиям<sup>812</sup>.

Императивность евангельских заповедей фундировалась их идентификацией как нравственных правил и норм, установленных непосредственно Богом и априори содержащих абсолютное благо для спасения души. Другие точки зрения на мораль не могли претендовать на статус альтернативы: «...никакой другой, лучшей нравственности рационализм не смог придумать. Когда прекращается шепот неба, ... дьявольщина разрастается в обществе, пока не пожрет его. Все они (модели поведения - О.У.) держатся на инерции религиозной нормы и падают вместе с ней»<sup>813</sup>.

Артикулированная в предшествующий период отдельными исследователями (Г.Ш. Шпет, М.М. Рубинштейн, А.В. Мень) идея о творческой самореализации и счастья личности как основы ее гармонического развития в зону актуального позднесоветских философов-идеалистов не входила и фактически была потеряна. Более важным в годы «религиозного возрождения» казалось доказательство глубокой органичности человеку религиозных стремлений и интересов. Так, В.В. Бибихин рассуждал о жизни как уравнении, решив которое человек может раскрыть Божий замысел о себе, но это сравнение не было у него раскрыто в приложении к проблеме социальной самореализации<sup>814</sup>. Также ограничивался метафорами и В.В. Налимов: «Смысл Мира - в раскрытии потенциально

---

<sup>812</sup> Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. С. 27; Бибихин В.В. Из записей на тему самопознания // Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 450.

<sup>813</sup> Померанц Г.С. Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 58.

<sup>814</sup> Бибихин В.В. Узнай себя // Бибихин В.В. Узнай себя. С. 9.

заложенных в нем смыслов. Смысл жизни человека - активное участие в этом процессе. Из этих скудных слов может многое следовать...»<sup>815</sup>.

Пятое положение. Идеальное соотношение личности и общества мыслилось советскими философами-идеалистами традиционно сквозь призму христианского принципа универсализма, сводящего воедино часть и целое на основе онтологического равенства. Индивидуализм и коллективизм порицались ими как формы редукции христианских представлений о каждом человеке как абсолютной ценности. Однако в поиске социально-практического обеспечения универсализма в демократической государственной системе, проявилась уже сентенция о гарантии социальной гармонии посредством проповеди православных духовных ценностей с примесью апологии авторитарной модели развития.

Все советские философы-идеалисты отмечали гуманистический потенциал христианства, в основе которого лежала идея об абсолютной ценности личности, обусловленной ее богообразностью и перспективным богоподобием. Так, С.С. Аверинцев показывал на примере ветхозаветной истории, что Бог воспринимает человека как единственного своего метафизического партнера<sup>816</sup>, подчеркивая, что специфика христианства определяется именно его персоналистическим подходом к проблеме личности. С этой же эмоциональной нотой писали о значении личности В.В. Бибихин и Г.С. Померанц.

Однако акцент многих православных авторов на том, что личность как таковая возникает только в результате религиозного развития, сообщал этому персонализму условный характер. Фактически этим констатировалось, что оторванный от религиозного смысла бытия человек личностью стать не может, а, следовательно, утрачивает и свое метафизическое достоинство, которые было дано, но не было актуализировано. Диалоговых точек с научно-философской концепцией личности как социокультурного феномена здесь не было.

Индивидуализм и коллективизм отрицались как искажающие подлинное понимание человеческой сущности болезни нового времени —

---

<sup>815</sup> Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? С. 89.

<sup>816</sup> Аверинцев С.С. Христианство в истории европейской культуры. С. 296-297.

«соционенавистничество» и «социопоклонство». Причем если коллективизм оценивался как в значительной степени уже преодолеваемая угроза, связанная с поклонением атеистического общества фальшивым богам в лице партийных вождей, то индивидуализм рассматривался как актуальная глобальная опасность. Так, Т.М. Горичева уделяла особое внимание подробному разбору индивидуалистических претензий постмодернистской философии, противопоставляющей человека-«нарцисса» Богу и другим людям на фоне отрицания вечных ценностей<sup>817</sup>. Условное предпочтение коллективизма индивидуализму имплицитно было чревато перерастанием борьбы с индивидуализмом в борьбу с личностью вообще в случае ее отказа от религиозной самоидентификации. В полной мере эта тенденция проявится уже в начале XXI в. в осуждении Церковью этического релятивизма, ставящего права и свободы человека и гражданина выше установленных для них религиозной традицией ограничений.

Представления советских философов-идеалистов об оптимальном взаимодействии людей в обществе исчерпывалось классической религиозно-философской максимой о соборности, согласно которой каждый человек призван относиться к своему ближнему как образу Бога («...царь я, царь и каждый...»<sup>818</sup>. Г.С. Померанц и З.А. Миркина подчеркивали, что именно любовь должна определять взаимоотношение людей так, как в любви осуществляется не только восстановление общественной гармонии, но и происходит обретение человеком богоподобия: «Наши представления о Боге могут быть самыми прекрасными, ... но пока мы вынесли за пределы Бога хоть одно искаленное безобразное существо, ...наш бог будет бессильной мечтой, а не истиной...»<sup>819</sup>. По З.А. Миркиной, целостная сущность человека является совершенной социальностью, чувством абсолютной связи с Богом и со всеми людьми. Также полагали С.С. Хоружий и В.В. Бибихин.

<sup>817</sup> Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 23-24.

<sup>818</sup> Бибихин В.В. Из записей на тему самопознания. С. 511.

<sup>819</sup> Миркина З.А. Вглядываясь в небо // Померанц Г.С, Миркина З.А. В тени Вавилонской башни. 2-е изд. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 228.

Советские философы-идеалисты разделяли идеологию «нового мышления», пропагандируемую инициаторами «перестройки», и писали о ценности демократии и гражданской солидарности. Однако политическое решение проблемы личности и общества постепенно уступало у них решению религиозному, отводящему главную роль в преобразовании общества не социальным мерам, а духовному просвещению. Так, С.С. Хоружий допускал мысль о том, что молитвенные практики исихазма, ориентированные с самого начала не на монахов, священников или мирян, а на всех людей без исключения<sup>820</sup>, распространятся на современное секулярное общество, которое сформируется как христианское по модели, апробированной в Византии.

В рассуждениях многих авторов о необходимости развития личности только в рамках православного вероучения была имплицитно заложена возможность понимания представителей духовенства как арбитров социальной гармонии, а стало быть, подразумевалась и передача социальной инициативы с уровня личности на уровень иерархии. И предложение Г.С. Померанца понимать иерархию только как задающих вектор развития, но не вмешивающихся в сферу автодерминации, духовных авторитетов вступало в противоречие с нарастающим церковным патернализмом, который станет предметом социально-философской рефлексии уже в наши дни.

Таким образом, усилиями последнего поколения советских философов-немарксистов на закате истории СССР был осуществлен процесс реабилитации и восстановления в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы, основной спецификой которого стала попытка ее возвращения к христианской антропологической матрице посредством выявления чуждых ей неканонических суждений. Логическим следствием этого идейного движения стало преобладание богословия над философией. Философы-идеалисты отказались от конструктивного диалога с материалистами, а, следовательно, и от попыток разработки целостного знания о человеке. Однако вопреки надеждам доминантного положения в современной российской науке религиозно-

---

<sup>820</sup> Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. С. 211.

философская парадигма так и не получила, закрепившись преимущественно как объект исследования историков философии, а не специалистов по философской антропологии и социальной философии.

Обобщая вышесказанное можно сделать следующие выводы.

В советский период эволюция религиозно-философской антропологической парадигмы происходила в рамках постоянного цензурного контроля за ней со стороны государственной власти. Философы-идеалисты вынуждены были перейти сначала на маргинальное, а затем и на нелегальное положение.

В течении нескольких десятилетий ими использовались две стратегии спасения теоретико-методологической базы русской религиозно-философской мысли: тайная работа с надеждой на публикацию произведений за границей или в отдаленном будущем, и завуалированное рассмотрение запрещенной тематики в рамках дисциплин, не подпадавших под ожесточенный партийный контроль (история искусства, литературоведение, музыковедение, эстетика и др.).

Критика и преследование идеалистической антропологии обусловили характерную для данного этапа специфику ее развития, которая отчетливо выразилась в консервации ее базовых положений с нарастающим отходом в сторону православного богословия и отказом от неканонических идей мыслителей «Серебряного века». Но данное обстоятельство не помешало ряду исследователей, не интересовавшихся православным богословием, найти себя в иных религиозных моделях философско-антропологического анализа: космизм, индийская философия и мистика, теософия.

Значимой чертой развития идеалистической антропологии в советский период стала кооптация в отдельные ее концепты терминологии и даже проблематики марксистского учения, инициированная учеными, не исключавшими продуктивность взаимовлияния диаметрально противоположных до этого момента подходов к феномену человека. Они фактически обозначили возможность между ними диалога и даже определенного синтеза. Советская наука отвергала подобное сближение, но не обязательно беспощадно третировала альтернативные воззрения.

Тем не менее в условиях наибольшей научной свободы в годы «перестройки» большинством исследователей была поддержана тенденция о доминировании богословии над философией в целом и приоритете православного богословия перед религиозно-философскими учениями неканонического характера. Однако результаты работ в данной сфере по масштабу, глубине и качеству социального восприятия оказались в данный период очевидно несоответствующими первоначальным планам и чаяниям. Сделав ставку на «победу» богословия, философы-идеалисты обесценили по сути анализ антропологических проблем на стыке парадигм, выполненный их предшественниками, и отказались от идеи диалога с материалистами. В результате религиозно-философская модель изучения феномена человека не смогла утвердиться в научном дискурсе как альтернативная и конкурентоспособная. Основным достижением ее адептов стала возможность вновь озвучивать свои взгляды.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антропоцентризм является одной из важнейших черт русской философии, обусловивших ее национальное своеобразие. Проблемы человека, его сущности, смысла жизни на протяжении столетий занимали центральное место в работах отечественных мыслителей. Для историко-философского анализа этих идейных исканий оптимальна такая методологическая категория, как «антропологическая парадигма». Под «антропологической парадигмой» понимается модель решения проблемы человека и тематически связанного с ней комплекса вопросов.

Применительно к отечественной философии современные российские исследователи В.П. Бабинцев и О.А. Кривенко предложили говорить о религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигмах. Представленная в настоящей работе реконструкция зарождения, формирования, эволюции и конфликта двух указанных моделей позволяет полнее и глубже систематизировать и исследовать «антропологический код» русской философии в его тесной взаимосвязи с национальной историей.

«Материнской» моделью парадигм следует считать христианскую антропологию, задавшую им при очевидной разнице подходов ряд общих параметров идейного поиска.

Первой сформировалась религиозно-философская модель, основные антропологические решения которой мы находим в философской мысли Древней Руси. После принятия православия имманентно присущая славянской языческой культуре экзистенциальность понимания мира и человека регенерировалась в христианской трактовке сущности человека как Богосотворенной духовной субстанции («ветхий Адам»), призванной к нравственному самосовершенствованию и преображению. Догматическое положение о том, что ради метафизического бессмертия своего создания Бог пожертвовал Своей частью - Сыном, отправленным на крестную муку, сообщало человеку статус автономного субъекта бытия, обладающего бесконечной ценностью. Христос как воплощение абсолютного нравственного совершенства, был антропологическим идеалом

(«новым Адамом») для древнерусских книжников (митрополитов Илариона, Климента Смолятича, епископа Луки Жидяты, игумена Феодосия Печерского, монахов Иакова Черноризца, Нестора и др.).

Природа человека мыслилась ими как соотношение духа, души и тела при безусловном примате бессмертной души над тленной физической оболочкой. Душа являлась синонимом разума и речи и в конечном итоге человеческой сущности как таковой.

Ориентация на трансцендентный мир диктовала специфику понимания свободы («самовластия») как дарованного человеку от Бога права и обязанности постоянно совершать выбор между добром и злом, от которого напрямую зависит его судьба. В соответствии с этим решалась и проблема смысла жизни: главной целью человека было объявлено спасение души и в идеале достижение богоподобия посредством смиренного преодоления различных соблазнов и трудностей с последующим переходом в новое метафизическое качество в посмертном существовании. Самореализация личности вне зависимости от духовного роста рассматривалась древнерусскими книжниками как не имеющая онтологического значения и бесполезная.

Закрепление спиритуалистического понимания человека было связано с усвоением древнерусской мыслью мистико-аскетической версии христианской антропологии, адептами которой были монахи-просветители из Болгарии – провинции Византии (митрополиты Леонтий, Георгий, Никифор, игумен Феодосий Грек и др.). Альтернативная ей версия христианства, распространенная в самой Византии и содержащая значительный концепт античных естественно-научных теорий, не получила в Древней Руси распространения.

Баланс интересов личности и общества был найден древнерусскими книжниками в восходящем к тринитарному догмату принципе интерперсонализма – «единства в многообразии и многообразии в единстве». Они утверждали идею уникальности человеческой личности, но ценность личности было тесно увязана у них с ценностью коллектива, в котором по аналогии с евхаристической общиной только и может происходить развитие отдельно взятого христианина. На практике

принцип интерперсонализма реализовывался в государственном устройстве Древней Руси, где за каждым гражданином признавалось право участия и решения, а князь рассматривался как представитель народа, ограниченный в своей деятельности юридическими и религиозными нормами, и в случае их неисполнения подлежащий социальной и метафизической делигитимации.

Сложившийся в Древней Руси комплекс антропологических идей подвергся в XIII-XVI вв. серьезным деструкциям, имевшим внешне и внутривосточную природу (монголо-татарское иго, формирование абсолютной монархии и системы крепостного права), но сохранился в своей религиозно-мистической основе. Не были аннигилированы полностью и присущие ему социально-политические концепты. Так несмотря на рост имплантированных в результате диффузии азиатской авторитарной культуры теорий о царе как единственном и полновластном наместнике Бога на земле, идея самовластия человека была вновь актуализирована.

Зарождение в середине XVII – начале XVIII вв. философско-научной антропологической парадигмы относится ко времени присоединения к России Украины – культурной окраины Европы, а затем проведения масштабных социальных преобразований в эпоху Петра I, которые сопровождались первой серьезной рецепцией античной культуры через знакомство с европейской философией, и появлением принципиально нового рационализированного типа мышления в трудах представителей «киевской учености» (С. Полоцкий и др.). Человек был признан гносеологическим и социальным субъектом, возможности которого зависят от образования и науки, а не мистических озарений и духовных поисков. Новый антропологический модус также предполагал признание самостоятельного значения телесного, поиск смысла жизни в пространстве «земной» самореализации, демократический способ организации власти на основе теории гражданских и социальных прав личности в трудах Г. Гроция, Т. Гобса, Дж. Локка, Х. Вольфа. Именно в середине XVII – начале XVIII вв. произошло отчуждение ряда идей древнерусской христианской антропологии,

сформировавшихся в концепт, альтернативный доминантной модели решения проблемы человека.

Расцвет религиозно-философской парадигмы относится к середине-концу XIX в., когда кризис официального православия привел к возникновению такого исторического феномена, как русская религиозная философия. В качестве ее идейных источников наравне с патристикой были восприняты средневековая мистика, философия немецкого романтизма (шеллигианство), философия масонства и классическая немецкая философия, в разной степени закреплявших пересмотр понимания взаимоотношений Бога и человека с возведением последнего в статус «второго бога», «другого Абсолюта». Ревизия христианского учения о природе человека стала главной смыслообразующей особенностью нового направления мысли, детерминировав решение базовых концептов парадигмы. Основоположниками парадигмы следует считать Г.С. Сковороду, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, предложивших в соответствии с указанными принципами решения антропологических проблем, которые были приняты их последователями (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и другие).

В основу парадигмы был положен антропологический идеал бессмертного Богочеловеческого существа, являвшегося некогда целостным («ветхий Адам»), утратившего свое состояние в результате грехопадения, но способного восстановить и развить его посредством духовного самопознания («новый Адам»). Так понятый человек рассматривался фактически как равный или максимально приближенный к Богу Его со-творец. Воплощением «нового человека» по-прежнему считался Иисус Христос, но дистанция между ними и человеком минимизировалась по формуле «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Темы вторичности, греховности, зависимости человека от своего Создателя оттеснялись на периферию философского дискурса так, как сам факт творения человека по образу и подобию Божию стал фактически рассматриваться как достаточное условие для его «обожения». Выход на новый метафизический уровень мыслился здесь преимущественно через приобщение к Софии

Премудрости Божией как особой трансцендентной силы, осуществляющей связь земного и небесного. Задача стяжания Святого духа и спасения души не снималась полностью, но существенно изменила своего значение, вступив в противоречие с православным вероучением.

Вопрос о соотношении духовного и телесного в сущности человека решался русскими религиозными философами через возвращение к патристической максиме об онтологическом единстве духа и тела, реализуемом и на физическом и на метафизическом планах бытия. Если в земной жизни тело рассматривалось как практически-деятельная форма существования души, то в посмертном существовании оно мыслилось как преображенное, получившее новый энергийный статус. Признание психофизиологической составляющей в человеке как имеющей не меньшую ценность, чем духовная сфера выводило русских религиозных философов к необходимости осмысления самостоятельной роли сознания в жизни человека, а затем и открытию его биосоциальной природы. Однако этого важного шага они не сделали, и спиритуалистическое понимание человека не было скорректировано попыткой натурализации души.

В вопросе о соотношении свободы и необходимости русские религиозные философы придерживались традиционного взгляда на самовластие человека как дарованную ему свыше способность и обязанность самоопределения между добром и злом, но дополнили его за счет идеи о праве Богочеловека на самостоятельное преобразование мира в совместной с Богом творческой деятельности после наступления «метаисторического зона». Свобода «второго Абсолюта» в некоторых случаях даже мыслилась как подконтрольная для «Абсолюта первого». Политическим и социальным аспектам свободы русские религиозные философы уделяли мало внимания, полагая, что в пределах земной истории личная и социальная гармония принципиально недостижимы, и, следовательно, рассмотрение роли субъективного фактора в общественном развитии не имеет особой актуальности.

Решение проблемы смысла жизни мыслилось русскими религиозными философами исключительно в контексте духовного развития человека, его

ориентации на вечные ценности – добро, любовь, истину, свободу, целомудрие. Конечной целью жизни объявлялось устремление к обретению метафизического качества в посмертном существовании и за гранью земной истории. Удовлетворение человеком его потребностей отрицалось как невозможное априори в эмпирическом мире и лишь уводящее его в дурную бесконечность гедонизма и перманентного недовольства собой. Идея самореализация личности в социальном пространстве разработана ими не была.

Соотношение личности и общества трактовалось в соответствии с принципом интерперсонализма, предполагавшим взаимосвязь и взаиморазвитие людей как «симфонической личности» и устранявшим крайности индивидуалистского и коллективного подходов. Однако о практических мерах обеспечения интерперсонализма русские религиозные философы не упоминали, отодвигая окончательное достижение онтологического равенства личностей в пределы «метаисторического зона». Отдельные же пассажи о царе как призванном вести общество к благу наместнике Бога, возвращали дискурс к авторитарным тезисам XVI в. и на фоне резкой критики демократических институтов фактически нивелировали идею интерперсонализма.

Таким образом, освоив наследие христианской антропологии, русские религиозные философы актуализировали гуманистическую проблематику, выделив как приоритетные проблемы ценностно-смысловой сферы, тождества личности и духовности, неповторимости внутреннего мира человека, но не уделили должного внимания естественнонаучным и социальным вопросам. Указанная односторонность в значительной степени определила специфику и характер эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы.

Философско-научная антропологическая парадигма сформировалась в середине-конце XIX в. в связи с распространением в России западных материалистических учений, закреплявших под влиянием успехов естествознания рационализированный взгляд на строение и развитие универсума. В этот период русские мыслители обосновали понимание человека как естественного существа: сначала биологического, а затем по мере углубления их рефлексии

биосоциального. Данный переход послужил предпосылкой к началу рассмотрения всего комплекса антропологических вопросов в соответствии с принципами материализма. К указанным учениям следует отнести философию английского и французского Просвещения, естественнонаучный (физиологический) материализм, немецкую классическую философию – концепции Г.Ф.В. Гегеля и Л. Фейербаха, английскую политическую экономию, английский и французский утопический социализм. Знаковым рубежом в становлении парадигмы стало знакомство и изучение трудов классиков марксизма – К. Маркса и Ф. Энгельса. Основоположниками парадигмы являлись именно теоретики и популяризаторы марксизма – Г.В. Плеханов и В.И. Ленин, заложившие схему решения антропологических проблем, ставшую общей для отечественных ученых на протяжении всего XX в.

Русские марксисты (А.В. Луначарский, В.А. Базаров, А.А. Богданов и другие) предлагали в качестве антропологического идеала «нового человека», человека-борца и «подлинного хозяина земного шара», победившего религиозное и экономическое рабство. Также, как и тезис о целостном человеке в первой парадигме, этот концепт выполнял роль признанного всеми системообразующего элемента и во второй модели. Однако, не сумев воспроизвести Марксов идеал целостного человека, русские марксисты не дали философского обоснования образа самого прогрессивного, с их точки зрения, типа человека, ограничив его интерпретацию идеологическими декларациями.

Отвергая представления о человеке как творении Божьем русские марксисты защищали представление о человеке как естественном существе, опираясь на теорию антропогенеза Ч. Дарвина в ее социально-историческом изложении, данной классиками марксизма. Специальный акцент был сделан ими на изучении сознания как сугубо психофизиологического явления. Но они оказались неспособными отказаться от традиций вульгарного материализма и примитивизировали органическую взаимосвязь сознания и мозга, не оценив ее социальную составляющую и фактически изобразив человека в виде традиционной для XVIII в. «живой машины».

В решении вопроса о свободе воли русские марксисты настаивали на его рассмотрении в контексте реальной исторической практики, поставив достижение свободы в зависимость от познания объективной необходимости. Тем не менее возможности преодоления необходимости трактовались ими с различных позиций, когда одни фактически полностью отрицали свободу, утверждая приоритет экономических законов общества, а другие напротив провозглашали свободу неким абсолютным свойством мыслящей материи, объявляя экономические законы послушным материалом в ее руках.

Проблема смысла жизни трактовалась русскими марксистами в контексте рассуждений о счастье человека в коммунистическом обществе. Полагая, что главным для человека является удовлетворение потребностей, они верили, что построение экономики, ликвидирующей эксплуатацию, автоматически обеспечит максимальный жизненный комфорт. В революционный же период смыслом жизни объявлялась жертвенная борьба за сознание нового строя. Идея К. Маркса о необходимости для человека самореализации как оптимальной формы гармонии с самим собой и обществом воспринята не была. Не рассматривая отдельно вопросы морали и нравственности, русские марксисты также считали все проблемы духовно-нравственного характера автоматическими решаемыми при новом способе производства.

Соотношение личности и общества решалось с позиции социоцентризма, согласно которой человек, являясь общественным существом, рассматривается как производная того или иного социального образования. Не отказывая формально отдельно взятому человеку в признании за ним прав и свобод, они ставили их исполнение в строгую зависимость от его готовности принимать эгалитарный порядок общественного устройства. Идея коллектива превалировала в их рассуждениях над идеей личности, что противоречило тезису К. Маркса о человеке как базовой цели социального развития, предполагавшей подлинную коллективность, союз всесторонне развитых, самостоятельных и независимых членов общества. Положение о необходимости в переходный период к социализму диктатуры пролетариата, а на деле руководящего звена пролетарской партии



создавало теоретическую основу для формирования в стране авторитарного режима и проведения классовых и внутриклассовых репрессий.

Появление новой парадигмы в общепринятом научном дискурсе было революционным событием. Несмотря на ряд недостатков, связанных с некорректной рецепцией классического марксизма и неспособностью критически усвоить те или иные положения идеалистической антропологии, сторонники философско-научного подхода смогли дать научные трактовки большинства антропологических проблем и заложили основы для формирования и развития философской антропологии в СССР и России. В частности, им в отличие от русских религиозных философов удалось дать научный анализ человеческой природы, свободы воли и смысла жизни. Однако в понимании проблем духовности и нравственности они уступали своим оппонентам из идеалистического лагеря.

Таким образом, две парадигмы, имея общие идейные истоки, прошли в XVIII-XIX вв. точку бифуркации, разделившись в понимании феномена человека и связанных с ним проблем, но сохранили в своих оценках и трактовках определенную односторонность, которая могла быть преодолена только в процессе конструктивного диалога между ними. Некоторые исследователи (А.И. Галич, Н.И. Кареев) понимали эту задачу и высказывались за расширение представлений о человеке посредством критического усвоения тех или иных антропологических решений своих оппонентов, но это предложение не было поддержано большинством. Антагонизм между идеалистами и материалистами носил в тот период неустранимый характер, и все более усиливаясь в ходе взаимной ожесточенной критики, обернулся полномасштабной войной двух парадигм, стал трагедией российской философии XX в.

Приход к власти в 1917 г. коммунистической партии привел к агрессивному утверждению философско-научной модели на фоне последовательной делигитимации религиозно-философского подхода, адепты которого были репрессированы или скрылись в подполье. В этот период формирование философско-научной парадигмы еще не было завершено, и многие начинания новых представителей академического сообщества являлись демонстрацией ее

«болезни роста», обусловившей неконтролируемое распространение вульгарных представлений о том, что есть человек.

Советские теоретики 1920-х гг. Л.Д. Троцкий, А.В. Луначарский, Н.И. Бухарин, А.А. Богданов, Е.М. Ярославский, Е.А. Преображенский и другие были приверженцами идей материализма XVIII-XIX вв. и рассматривали человека как единственного наделенного разумом субъекта, призванного к активному переустройству мира. В первые годы советской власти они поставили задачу формирования «нового человека» – борца за «новое общество», являющегося переходным социально-антропологическим типом по отношению к человеку коммунистического будущего. Наделив себя статусом антропотехников и опираясь на примитивную, политически ангажированную трактовку Марксовой концепции, в которой идеал «целостного человека» был редуцирован до «полезного обществу работника», они считали возможным применять к наличному «человеческому материалу» как репрессивно-карательные, так и культурно-образовательные трансформационные методы.

Интерпретация ими проблемы человеческой сущности была на вульгарно-материалистических представлениях о человеке как естественном природном существе, «животным, делающим орудия», продиктованных непониманием выявленной К. Марксом социальной специфики его формирования и развития. Подводя под «коммунистическую антропотехнику» «удобную» теоретико-методологическую базу, партийные теоретики либо абсолютизировали биологическое начало, коррекция которого должна была иметь своим результатом быстрое создание «нового человека», либо чрезмерно преувеличивали роль начала социального, внедрение в которое также должно было, по их убеждению, привести к незамедлительным преобразованиям человеческой природы. К осознанию и воспроизведению адекватной классическому марксизму трактовки соотношения биологического и социального советская философская мысль была еще не готова.

В вопросе соотношения свободы и необходимости партийные теоретики не имели единой позиции, что во многом было обусловлено незнанием решения данной проблемы у К. Маркса и В.И. Ленина. Часть теоретиков воспроизводила

экономико-детерминистскую трактовку общественно развития теоретиков II Интернационала, согласно которой сознание и деятельность человека определяет динамика экономической структуры общества. Другая часть считала своим долгом теоретически обосновать политику радикального переустройства, и ставила волю и сознание выше объективных факторов, которые объявлялись пластичными. Промежуточная позиция между ними начала постепенно вызревать в середине-конце 1920-х гг. в результате попыток отдельных ученых (Н.И. Бухарин, Я.Э. Стэн и другие) реконструировать ленинский диалектический подход к политике. Систематизированных философско-антропологических выводов из ленинской диалектики на этом этапе сделано не было, но именно это направление исследований потенциально имело выход к аутентичной интерпретации Марксовой антропологии.

Смысл жизни человека коммунистического общества партийные теоретики видели в активном созидательном труде, который отождествлялся со счастьем. В переходный период жизнь коммунистов с их точки зрения наполняла смыслом борьба за создание социально-экономической системы без угнетения и эксплуатации, нравственными ориентирами в которой были объявлены герои революции. Несмотря на декларацию свободы самоопределения личности в будущем, в переходный период партия декретировала ценностную самоидентификацию, установив для всех обязательную, безальтернативную жизненную стратегию, следование которой контролировалось. Аналогично и утвержденная ими «коммунистическая мораль» под видом борьбы за универсальные ценности защищала утилитарный политико-идеологический их эрзац, допускавший и безнравственные действия, если последние совершены ради высшей цели. В вопросе выбора смысла жизни человек оказывался бесправным заложником партийно-государственных структур.

Проблема соотношения личности и общества решалась в соответствии с принципом грубого социоцентризма, обусловленного не только не пониманием Марксовой антропологии, но и идеологическими доминантами РКП (б) в 1920-е гг. Партийные теоретики утверждали, что личность есть результат общественный

отношений, и отрицали ее индивидуальность, представляя человека незначительной и заменяемой «деталью», не имеющей самостоятельной ценности. В реальной социальной практике примат общества над личностью сводился к диктатуре коммунистической партии во главе с ее «вождями» над пролетариатом и остальными членами общества. Отдельные попытки частично защитить право индивида на автономную зону поведения, хотя бы в пределах его личной жизни, не повлекли за собой коррекции общего подхода.

Однако примитивизация, захлестнувшая учебную и научную литературу, постепенно выправлялась усилиями «ищущих марксистов» – философов и психологов (Н.И. Бухарин, Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн, К.Р. Мегрелидзе и другие), обратившихся к изучению ранних работ К. Маркса, в которых ими была выделена идея о человеке как субъекте практики. К началу-середине 1930-х гг. внутри философско-научной парадигмы стала интенсивно развиваться линия на ее усложнение и гуманизацию (т.н. «бухаринская альтернатива»). Но укрепление в СССР режима личной власти И.В. Сталина не позволило этой тенденции реализоваться – в философии произошла искусственная негация Марксовой антропологии, в результате которой философско-научная парадигма оказалась законсервированной на уровне развития 1920-х гг. стараниями таких ученых, как М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, В.Н. Ральцевич, Ф.В. Константинов, М.Д. Каммари и других.

Антропологическим идеалом в 1930-1940-е гг. остался строитель социализма, «ударник производства», востребованный политикой формированной индустриализации и объявленный после декларации о построении в СССР социализма реализованным типом «нового человека». Партийные теоретики не только сохранили, но и усилили утилитарно-функциональное отношение к людям как обезличенному материалу, не наделенному какой-либо внеэкономической ценностью и предназначенного только для претворения в жизнь планов и программ советского государства, которое персонализировал верховный вождь партии как главный инженер-конструктор «новых людей». Контрастирующая с официальной антропотехникой концепция Н.И. Бухарина, провозглашавшая целью

общественного развития подлинный антропологический идеал К. Маркса - всесторонне развитого, свободного, «целостного человека» была отвергнута.

Под идеологическим давлением советские марксисты 1930-1940-х гг. при формальном тиражировании Марксового определения человека как биосоциального существа воспроизводили вульгарно-материалистическую трактовку человека как биологического существа, функционирующего социальным способом. И в философии, и в биологии, и в психологии доминировал образ человека – «живого автомата», не отличающегося сложностью, оригинальностью и самостоятельностью в осуществлении интеллектуальной и практической деятельности. Резонирующий с биоцентристским подходом субъектно-деятельностной подход к человеку, разработанной психологами-новаторами (С.Л. Рубинштейн, Л.С. Выготский и другие) на основе изучения философско-антропологических взглядов раннего Маркса, был подавлен и не мог претендовать на внесение каких-либо корректировок в утвержденное решение проблемы.

Проблему соотношения свободы и необходимости в истории советские марксисты решали за счет парадоксального сведения в некую единую теорию экономико-детерминистского и волюнтаристского подходов к действительности, делая акцент на последнем как необходимом идеологически. Формально они твердо стояли на марксистской максиме «свобода есть познанная необходимость», подчеркивая, что познанная значит преодоленная и подчиненная человеку. Однако де-факто игнорировали действительное изучение реальности, основываясь на фантомных представлениях о ней. Так, оставив без внимания текущие социальные проблемы, они делали вид, что «царство свободы» уже наступило в СССР, и, следовательно, «коллективный человек», познав и подчинив себе законы развития, уже стал полновластным субъектом истории. Конкретно данным субъектом был в их понимании пролетариат как класс, управляемый вождями, а в конечном итоге верховным вождем, присвоившим себе право вершить мировую историю единолично. Альтернативные разработки проблемы роли личности в истории,

закреплявшие за каждым членом общества право на творческий активизм, третируются как немарксистские.

В условиях обострения политической конъюнктуры советские марксисты дали милитаристскую интерпретацию моральных ценностей «нового человека», акцентировав их на идеях патриотизма и предписывая ему идеологически правильное, унифицированное понимание смысла жизни. Советский гражданин должен был посвятить себя строительству социализма, перманентно совершая трудовые и военные подвиги и беспощадно преследуя внутренних и внешних врагов. Этический нигилизм его действий санкционировался партией, узурпировавшей право на экспертное определение того, что является полезным для строительства социализма, а что нет. Высказанные рядом «ищущих марксистов» идеи о праве человека на свободный выбор при социализме своего жизненного пути в соответствии с его талантами и потребностями (Н.И. Бухарин, С.Л. Рубинштейн и другие) не были поддержаны.

Проблема соотношения личности и общества решалась с позиции традиционного и еще более радикализованного в условиях формирования авторитарно-диктаторского режима социоцентризма, всецело подчинявшего личность коллективу и растворяющего ее в нем. На основании вульгарных трактовок социальной сущности человека у К. Маркса личность была сведена к пассивному и сугубо функциональному элементу общественной структуры. Лидеры партии фактически выступали как единственные полноправные и полноценные личности, поддерживающие свой статус за счет подавления остальных членов общества. Коллективизм был интерпретирован как принцип подчинения коллективу, и далее – партии и ее руководителям. Предпринятые некоторыми исследователями попытки смягчить экстремистскую трактовку социоцентризма и, хотя бы в теории выровнять соотношение между личностью и обществом были пресечены.

Актуализация и интенсификация развития философско-научной модели произошла в СССР в 1950-1980-е гг. после осуждения культа личности И.В. Сталина, когда смягчение идеологического прессинга на философию позволило

новому поколению ученых продолжить разработку гуманистической проблематики в марксизме в духе «бухаринской альтернативы», устранив наиболее очевидные редукции Марксовой антропологии и приступив к формированию философской антропологии как отдельной науки.

Советские философы периода «оттепели» (Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий, С.Л. Рубинштейн, Б.Г. Ананьев, А.Н. Леонтьев, М.С. Каган, И.Т. Фролов, Б.Т. Григорьян и другие) подробно реконструировали антропологические идеи К. Маркса, установив, что под «новым человеком» должен пониматься целостный, всесторонне развитый, свободный человек, реализующий себя в творческой деятельности. Внутри этого концепта был особо выделен социально-деятельностный аспект, акцентирующий развитие интеллекта, логики. Данный антропологический идеал не коррелировал с идеалом партийных работников, противоречил ему и в некоторых случаях изначально разрабатывался как оппозиционный. Однако увидеть за рамками, пусть и существенно расширенного и уточненного, но традиционно социально-функционального, вещного подхода к человеку, самоценную личность с уникальной, сложно организованной духовной органикой в этот период практически никому не удалось.

Решая проблему соотношения социального и биологического с позиций Марксовой антропологии, советские философы периода «оттепели» рассматривали биологическое как необходимую, но не самостоятельную предпосылку развития социального, а социальное, реализуемое через призму предметно-практической деятельности как суть человеческого в человеке. Существенным вкладом в развитие советского «человековедения» стал выполненный ими анализ структуры, сущности и функций сознания и самосознания. Однако идеологически мотивированная переоценка социального в ущерб биологическому не позволила адекватно выявить механизмы взаимодействия и взаимопроникновения двух начал, в частности проблем социализации, несмотря на появления на западе верифицированных исследований о необратимости сенситивного периода человека в условиях его социальной изоляции. Человек продолжал позиционироваться как

пластичный материал, в лепке которого нет таких биологических и социальных препятствий, которые не могла бы снять эффективная антропотехника.

Советские философы периода «оттепели» пытались восстановить аутентичное К. Марксу решение проблемы свободы и необходимости в истории на основе диалектико-материалистического изучения процессов и явлений, акцентируя значение внутри «коллективного субъекта» отдельно взятого человека. Позиционирование партии как фактического субъекта истории изменено ими не было, но о недопустимости узурпации права на субъектность одним лицом и необходимости коллективного руководства было сказано четко. Монополию партии на субъектность оспаривала только маргинальная теория СМД-методологии Г.П. Щедровицкого, нацеленная на передачу власти в стране методологам - «прогрессорам» перемен. Внутри же общей схемы сосуществовали сохранившиеся с прежних времен экономико-детерминистские и волюнтаристские трактовки свободы в их эклектической смеси. Диалектико-материалистическое решение проблемы свободы и необходимости так и не вытеснило их полностью.

Советские философы периода «оттепели» смогли реконструировать в Марксовым понимании смысла жизни человека идею о необходимости для него социальной самореализации посредством раскрытия талантов и способностей. Однако они не были в состоянии до конца преодолеть утилитарно-функциональный подход к развитию человека и оспорить право партии определять и контролировать жизненную стратегию личности. В результате так понятая реализация человеком своих потребностей утрачивала самостоятельность, и могла называться самореализацией лишь условно. Доказательства объективации морали человека из коллективного принципа организации общества также не оставляли шанса на свободное самополагание личности в социальном пространстве. Осмысление же смысла жизни через разработку отдельными исследователями концепта о духовности как сущностной квинтэссенции человеческого, за которым угадывался выход к идее права личности на автодетерминацию через идею внутренней свободы, в легальном контенте распространения не получили.



Советские философы периода «оттепели» предприняли попытку пересмотреть соотношение между личностью и обществом, опираясь на ранние работы К. Маркса. Категория «личность» была введена ими в научный оборот как равная с категорией «общество». Человек провозглашался ценностью для другого человека, хотя и не в абсолютном значении, поскольку классовое деление на «своих» и «чужих» не было отменено. Тезис об уникальности и неповторимости личности остался декларацией, он не был подкреплен обоснованием ее автономности как определяющего качества «нового человека». Максима о социальной детерминации личности по-прежнему раскрывалась через утверждение зависимости человека от общества, его долге перед коллективом, необходимости борьбы за создание нового общества под руководством партии. После осуждения «культы личности» И.В. Сталина подлинный статус личности был передан в СССР членам коллектива «вождей», лишь формально ответственных перед народными массами, но в реальности представляющих номенклатурную касту. Личность, пафосно провозглашаемая ценностью, по факту рассматривалась преимущественно в массовидной форме.

Процесс институционализации философско-научной парадигмы завершился в 1980-е гг. в условиях освобождения науки от идеологического контроля в период «перестройки». Инициировавшие радикальное обновление советской системы, руководители партии поставили задачу обосновать поворот к человеку во всех сферах общественной жизни, и в философии началась интенсивная работа по созданию «синтетической» антропологической концепции на основе классического марксизма, осуществляемая академиком И.Т. Фроловым и идейно близкими к нему исследователями (Б.Т. Григорьян, В.М. Розин, Л.П. Буюева, В.М. Межуев, А.Г. Мысливченко, П.С. Гуревич, В.Н. Щердаков, Ю.А. Замошкин и другие).

В качестве антропологического идеала советскими философами периода «перестройки» был заявлен антропологический идеал К. Маркса, в анализе которого они опирались на его реконструкции в работах В.И. Ленина и частично Н.И. Бухарина. Концепт «нового человека», являвшийся ранее основой

коммунистической антропотехники, был подвергнут критике как ненаучный и аморальный опыт формирования «человека-винтика», данника государственно-бюрократической машины. Приоритетную задачу в воспитании и образовании подрастающих поколений они видели в организации комплексной диагностики личности, направленной на выявление ее талантов и склонностей с целью их оптимальной самоактуализации. Впервые за всю советскую историю в определении антропологического идеала в советские науке над идеологическими стандартами возобладал научный гуманистический подход. Применительно к государственным преобразованиям наиболее важными социальными качествами человека была признаны гражданская и политическая активность.

В решении проблемы биологического и социального в сущности человека советские философы периода «перестройки» вышли на новый уровень осмысления и обобщения имевшихся на тот момент в советском марксизме исследований, и воспроизвели аутентичное К. Марксу понимание человека как биосоциального существа, формирующегося и развивающегося в процессе предметно-практической деятельности. Биологизаторские и социологизаторские теории были разоблачены как социально опасные редукции. Новацией было выделение ими в человеческой сущности духовности (нравственности) как результата синтеза биологического и социального, идентифицированного как видовой признак «человека разумного», стоящий в одном ряду с интеллектом, способностями к творчеству, стремлением к внутренней автономии. Отождествление духовности с человечностью послужило причиной кооптации советскими философами в решение данной проблемы некоторых идей идеалистической антропологии при последовательном отторжении религиозных воззрений о душе и духе.

Свобода в представлении советских философов периода «перестройки» являлась сложным, многоаспектным феноменом. Солидаризуясь с трактовкой мыслителей «Серебряного века», они рассматривали человека как априори «выбирающее существо», обладающее возможностью самостоятельно преобразовывать материальную реальность при условии познания законов ее развития. При этом к анализу свободы внешней ими был присоединен анализ

свободы внутренней как сферы интеллектуальной и нравственной самодетерминации, имеющей особую ценность для развития человека. При рассмотрении проблемы роли личности в истории они делали акцент на недопустимости переадресации права на творческую субъективность от отдельно взятого человека к партийно-государственным образованиям, и настаивали на возвращении ему онтологического статуса творца и хранителя бытия. Базовым элементом свободы во всех ее проявлениях была, по их мнению, ее обязательная соотнесенность с нравственной ответственностью за те или иные действия и их результаты. Свобода рассматривалась как нравственная категория.

Проблема смысла жизни была идентифицирована в этот период как одна из ключевых для философии. Рассматриваемый как творец и хранитель бытия в его космическом измерении, человек в представлении советских философов периода «перестройки» был исторически призванным к созиданию подлинно человеческой культуры, основанной на благоговении перед жизнью. Сходство данного подхода с размышлениями русских религиозных философов было здесь явным. Нравственность оценивалась советскими философами как имманентное человеческой природе стремление к добру и гармонии, деформируемое социально-экономическими условиями, но существующее в основе своей непреложно. Отождествляя понятия смысла жизни и счастья, советские философы обращались к идеи К. Маркса о необходимой для человека самореализации в свободной и творческой деятельности, аналоги которой они нашли в исследованиях советских и западных психологов о человеческих потребностях, высшей из которых считалась самореализация. Отвергнув авторитарные стандарты коммунистической антропотехники, советские философы настаивали на том, что государство должно сосредоточиться на помощи человеку в раскрытии его способностей посредством системы образования.

В решении вопроса о соотношении личности и общества советские философы периода «перестройки» отстаивали точку зрения на личность как высшую ценность социального развития вне ее социального и классового происхождения. Эта позиция выстраивалась ими на творческой рецепции идей К.

Маркса и В.И. Ленина и осознавалась как тождественная гуманистическим максимам русской религиозной философии. Эффективным механизмом обеспечения реальной гармонизации интересов личности и общества была с их точки зрения демократическая политическая система, гарантирующая каждому человеку комплекс прав и свобод, реализация которых мыслилась как неотделимая от нравственной ответственности перед другим человеком и обществом в целом. С этим была связана и реабилитация в официальном дискурсе концепции индивидуализма, согласно которой индивидуализм разделялся на две формы: примитивный индивидуализм как эгоцентризм и вождизм, и индивидуализм развитый, совпадающий с развитым коллективизмом в соответствии с Марксовой формулой коммунизма, где свободное развитие каждого предполагает свободное развитие всех. Примитивный коллективизм как подавление личности обществом отвергался как неадекватная модель социальной организации. Примером для подражания в представлении многих советских философов были западные демократии, что в перспективе могло привести к дальнейшей реинтерпретации марксистского учения в духе еврокоммунизма.

К сожалению, многие достижения этого периода сегодня утрачены, не отрефлексированы в полном объеме, но в случае их восстановления могут стать теоретико-методологической базой философско-антропологических исследований будущего.

В истории религиозно-философской парадигмы советский период также имел решающее значение с точки зрения ее эволюционного усложнения. Вопреки общепринятому представлению об отсутствии в СССР немарксистской философии идеалистическая антропология была вытеснена на маргинальный уровень, но не исчезла. В условиях подполья она развивалась в некоторых отношениях даже более продуктивно, чем прежде. Так если часть исследователей (А.Ф. Лосев, А.А. Мейер и другие) сохранила верность максимам философии «Серебряного века», сдвигаясь в решении антропологических проблем в сторону христианской ортодоксии, то другая часть либо продолжала усиливать теософскую линию (К.Э. Циолковский),

либо приступила к частичному заимствованию материалистических идей о человеке (М.М. Бахтин, М.М. Рубинштейн, Я.Э. Голосовкер и другие).

Антропологическим идеалом советских философов-немарксистов в 1920-1940-е гг. оставался человек, сотворенный Богом или «Первопричиной» (Высшим разумом) как духовное существо и наделённый потенцией к обретению максимально возможной близости к Творцу в процессе нравственного саморазвития. При этом идея «второго Абсолюта» была ими не востребована или исключена. Так, А.Ф. Лосев утверждал, что человек может возвысится до Творца по благодати, но не по своей изначальной природе. Космисты (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и другие) видели в человеке создание Вселенной, единичный микрокосм, духовная эволюция которого позволит ему превратится в некое бессмертное «лучистое существо». Некоторые исследователи, предпочитающие публично не идентифицировать свои воззрения (М.М. Рубинштейн и Я.Э. Голосовкер) интерпретировали человека просто как творческое существо, становящееся символически бессмертным в культуре. Однако при всех различиях в решениях адепты парадигмы отстаивали идеалистический образ бытия с неотъемлемыми от него идеями о духовной богосотворенности человека и заданной ему свыше траектории развития как в материальной, так и во нематериальной сферах.

Советские философы-немарксисты 1920-1940-х гг. рассматривали проблему человеческой природы по-прежнему через призму различия в ней тела и души как руководящей его основы. Одни продолжали защищать богословскую трактовку души только как образа и подобия Божия. Другие попытались анализировать феномен души методами научного исследования, либо растворяя ее в некоем идеальном начале, ассоциируемом с сознанием, либо представляя ее комбинацией чувствующих и мыслящих атомов. Но «факт» сотворенности души Высшими силами не подвергался сомнению. Проблемой соотношения социального и биологического они глубоко не интересовались, хотя и включали в свои работы отдельные элементы марксистского подхода к природе человека.

В решении проблемы свободы человека, частным аспектом которой являлась проблема свободы и необходимости в истории, советские философы-немарксисты 1920-1940-х гг., за исключением космистов, демонстрировали устойчивую приверженность традиции русской религиозной философии. Свобода рассматривалась ими как метафизическое свойство личности, обуславливающее возможность ее духовной эволюции через автономный выбор той или иной линии поведения. Дискуссию о свободе как познании и преодолении объективных материальных законов они считали бессмысленной по причине принципиальной недостижимости абсолютной свободы где-либо вне Царства Божия. Однако они подробно останавливались на идее внутренней, нравственной свободы личности как гарантии ее независимости от насильственных влияний извне, закрепляя правосубъектность за отдельно взятым человеком без переадресации его социальным и политическим образованиям.

Проблема смысла жизни решалась советскими философами-немарксистами 1920-1940-х гг. во взаимосвязи с представлением об определенной человеку свыше трансцендентальной цели - обретения духовного состояния, приближающегося его к Абсолюту (теозис). Раскрытие человеком своей сверхприродной самости мыслилось ими как творчество, акцентированное в активном совершенствовании себя, других людей и всего мира посредством деятельной любви. Главным критерием данного процесса была его выверенность по универсальным этическим нормам, имеющим метафизическое основание. Промежуточным вариантом этого подхода было изображение человека творческим существом без провозглашения его связи с Богом, но при сохранении априорной заданности его жизненных целей, аналогичных тем, что указаны христианской антропологией. Научно-философские трактовки смысла жизни, защищаемые материалистами, отвергались ими как несостоятельные в виду того, что материальные ценности вторичны по отношению к ценностям духовным и не способны быть им альтернативой, а утверждение о конечности жизни обнуляет результаты его личного развития и вклада в социальный прогресс.

Противоречия в соотношении личности и общества снимались советскими философами-немарксистами 1920-1940-х гг. актуализацией идеи русских религиозных философов о христианском универсализме как онтологической, и в том числе социальной, гармонии, основанной на жертвенном служении людей друг другу. Абсолютная ценность каждого человека как богосотворенного субъекта автоматически предполагала абсолютную ценность другого, и делала невозможным согласие с такими искаженными формами социальности, как индивидуализм и коллективизм. Очевидным недостатком данной теории было отсутствие указаний на механизм его конкретной реализации в обществе, за неимением чего единственной формой социальной практики интеллигенции как носительницы смыслов могла быть только литургическая и просветительская деятельность, а в условиях тоталитарного режима нравственное противостояние с властью внутри своего духовного мира.

С появлением в политике КПСС демократических тенденций в годы «хрущевской оттепели» религиозно-философская парадигма обрела новый импульс развития, поддержанный как старыми, так и новыми ее адептами (А.В. Мень, Е.Л. Шифферс, М.М. Бахтин, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев, Я.С. Друскин, Б.Д. Дандарон и др.). Парадигма также приобрела популярность и у части марксистски ориентированных ученых как более конкурентоспособная научная модель и начала формироваться как альтернатива философско-научной парадигме. Результатом этого процесса стало все еще негласное, но все более очевидное сосуществование в науке двух «дисциплинарных матриц».

Природа и сущность человека понималась советскими философами-немарксистами 1950-1980-х гг. метафизически в диапазоне от православного христианства и индуистско-буддийских доктрин до анерелигиозного научного анализа с имплицитным удержанием религиозных смыслов. Однако при той или иной концептуальной специфике в большинстве разработанных ими концепций в качестве антропологического идеала был заявлен «человек вертикальный» как обозначение человека, находящегося в стадии открытия, принятия и актуализации своей богосотворенной духовной самости. Не останавливаясь на подробном

описании «целостного человека», они сосредотачивались на проблеме осознания человеком его глубинной связи с Богом (Универсумом) как основной задаче его земного бытия, вне которой адекватное становление личности невозможно.

В вопросе о человеческой природе советские философы-немарксисты 1950-1980-х гг. апеллировали к классическому религиозно-философскому его решению, утверждая, что человек представляет собой единство души и тела, которые имеют ноуменальное значение. Однако религиозно-антропологическая схема была соотнесена некоторыми из них с марксистским анализом соотношения в человеке социального и биологического, в котором социальное как обобщенное понятие сверхприродной, то есть не связанной изначально с психофизиологическими характеристиками организма, составляющей человеческой сущности было интерпретировано как многомерный феномен, внутри которого сокрыта особая метафизическая структура (дух, душа), которая как раз и отвечает за развитие личности. Именно дух, по их мнению, был причиной формирования у человека таких его качеств, как рациональность, речь, свобода воли, стремление к творчеству, социальность. Следовательно, в ходе полемики с оппонентами советскими философами-немарксистами было поддержано и заимствовано с определенными корректировками одно из базовых положений Марксовой антропологии.

Проблема свободы решалась советскими философами-немарксистами 1950-1980-х гг. в соответствии по религиозно-философской схеме при открытой или латентной артикуляцией ее идей. Рассматривая свободу как онтологическое свойство человека, свидетельствующее о его равнообразности Абсолюту, они тем не менее расходились в трактовках сущности и назначения ее в эмпирическом мире. Если первые из них исходили из того, что свобода подтверждает «царское достоинство» человека, делая его со творцом бытия вместе с Богом и другими людьми через осознанный выбор между добром и злом в пользу добра, то вторые полагали, что этот выбор является для человека, подверженного греху, крайне затруднительным. Они призывали отказаться от свободы как чреватой различными муками и вечной гибелью. Ноуменальная трактовка свободы обуславливала и



отношение двух этих групп к социально-политической свободе либо как к ценности, за которую необходимо бороться в противостоянии с авторитарным режимом, опираясь на внутреннюю свободу (ключевым субъектом данного процесса была в их глазах, как и прежде, интеллигенция, наиболее интеллектуально и нравственно развитая часть общества), либо как к антиценности, которую следует заменить послушанием монархической власти с медиумом или группой медиумов во главе.

Решение проблемы смысла жизни советскими философами-немарксистами 1950-1980-х гг. было обусловлено их религиозно-философскими воззрениями на человека как эманацию Абсолюта и его стремления к воссоединению с Ним в процессе теозиса. Различные интерпретации сути и формы теозиса определяли и специфику точек зрения на цель и назначение человеческой жизни, которые могли видятся и как совершенствование духовно-нравственных качеств, и как развитие мистических, когнитивных, творческих способностей или всех этих способностей, вместе взятых. Главной особенностью данного периода было синтезирование в данном вопросе религиозно-философских идей с элементами философско-научного подхода, проявившегося в признании земного бытия как самоценного этапа жизни, в котором первостепенное значение имеет социальная самореализация личности.

Проблема личности и общества решалась советскими философами-немарксистами 1950-1980-х гг. традиционно через принцип универсализма, под которым понималась социальная гармония, где каждый, обладая абсолютной самоценностью, обращен более к другому, чем к самому себе. Такой подход позиционировался как позволяющий избежать крайностей - индивидуализма и коллективизма, порожденным неадекватным пониманием человеческой сущности. Однако в отличие от мыслителей «Серебряного века» советские философы-немарксисты перешли от искреннего, но наивного призыва к всеобщей христианской любви к поиску реальных социально-политических механизмов обеспечения прав и свобод граждан, разделив универсализм фактически на

истинный, ноуменальный и феноменальный его прообраз, полностью недостижимый в земных условиях, но нуждающийся в постоянной актуализации.

Окончательная легализация религиозно-философской парадигмы относится к периоду «перестройки». Восстановление социальных позиций РПЦ, публикация трудов мыслителей «Серебряного века», участие в научных форумах богословов и философов-идеалистов наравне с марксистами обеспечили процесс возвращения идеалистической антропологии в официальный дискурс. Однако в условиях свободы значительная часть исследователей (С.С. Аверинцев, Т.М. Горичева, В.В. Бибихин, С.С. Хоружий, Г.С. Померанц, З.А. Миркина и другие) начала осуществлять реинтерпретацию парадигмы по схеме христианской антропологии, отказавшись от большинства наработок своих предшественников в области диалога религии и науки. Философия человека однозначно позиционировалась ими как метафизическая, в результате чего регрессия базовых положений парадигмы стала неизбежной.

Антропологическим идеалом советских философов-идеалистов 1980-х гг. являлся целостный человек, заявленный как итоговая ступень развития человеком его богосотворенной ноуменальной сущности, которая доступна избранным в земной жизни, но раскрывается в полноте уже за ее пределами. Практически все, включая исследователей, симпатизирующих религиозно-мистическим доктринам Востока, воспроизводили антропологический идеал христианства, построенный на противопоставлении «ветхого Адама» и «нового Адама» с указанием на необходимости перехода от одного к другому в процессе духовного самосовершенствования. Трактовка человека как «второго Абсолюта» в большинстве случаев категорически отвергалась. Антитезой данным воззрениям можно было считать лишь артикуляцию поклонниками «Живой этики» трактовки человека как энергетического духа, способного к восхождению на уровень божества. В приложении к социально-политическим реалиям периода «перестройки» данный антропологический идеал прочитывался как призыв к формированию высокообразованной, культурной и нравственной личности,

соответствующей стремлению советского общества к открытости, диалогу и конвергенции.

В вопросе о человеческой природе советские философы-идеалисты 1980-х гг. предпочли сконцентрировать внимание на традиционном для христианской антропологии соотношении души и тела, имевших для них значение в первую очередь в контексте критики неправославных акцентов русской религиозной философии. Возвеличивание души в ущерб телу они рассматривали как элемент платонизма, близкий к восточной теории метемпсихоза, и восстанавливали единство двух начал человеческого естества как неотделимых друг от друга и равно подлежащих обожению при сохранении отношении к телу как наиболее подверженного греху. На абсолютизации духа были центрированы главным образом адепты рерихианства. Соотношение же биологического и социального в человеческой сущности осталось за рамками их анализа, и линия на синтез данных религии и науки поддержана и продолжена здесь не была.

Проблема свободы рассматривалась советскими философами-идеалистами 1980-х гг. в русле решений, устоявшихся в «философии подполья» в предшествующий период. В феномене свободы были выделены два ключевых измерения: онтологическая свобода, являющаяся Божьим даром-испытанием, с помощью которого человек самостоятельно определяет свою метафизическую судьбу в процессе выбора между добром и злом, и социальная свобода, предполагающая ответственность человека за возможное с точки зрения религии оптимальное социальное мироустройство. Однако в оценке внутренней, духовной свободы наравне с признанием ее ценности появился и латентно негативистский тон, обусловленный рассуждениями о необходимости строгого исполнения церковных догм и подчинения духовным наставникам (старцам) как ретрансляторам Божьей воли. Соответственно и субъектом социальных выступала то интеллигенция, то церковная иерархия.

Проблема смысла жизни затрагивалась советскими философами-идеалистами 1980-х гг. в контексте их размышлений о достижении человеком теозиса как его основного метафизического задания в процессе самопознания и

самостроительства. Расстановка акцентов зависела от приверженности исследователей той или иной системе религиозных взглядов. Однако в большинстве случаев в их работах не было детального рассмотрения состояния теозиса в его практическом земном приложении, а идея о необходимости личностной и социальной самореализации на земле как органически вытекающей из человеческой природы не была ими воспроизведена, в чем еще раз проявилось невнимание к научно-философской парадигме и ее достижениям.

Решением проблемы соотношения личности и общества советские философы-идеалисты 1980-х гг. традиционно считали идеал социальной гармонии (соборности), концептуализированной в принципе христианского универсализма - взаимном уважении любви людей друг другу как равноправных Божиих созданий, несущих в себе Его образ и подобие. Но инициатива создания этой гармонии имплицитно уже передавалась рядом православных авторов с уровня личности на уровень духовной иерархии, что сообщало данному подходу отсвет религиозного авторитаризма, сменяющего авторитаризм политический при их общем формальном осуждении. Неслучайно коллективизму как искаженной форме соборности отдавалось предпочтение перед индивидуализмом как ее агрессивному и откровенному отрицанию, а признание ценности личности ставилось в зависимости от принятия ее религиозной самоидентификации и модели поведения. В совокупности все эти интенции, латентно отрицавшие идеалы христианской демократии, вступали в антагонизм с персоналистическими позициями, которые отстаивали неправославные исследователи, ратовавшие за абсолютную ценность личности.

История существования и взаимодействия парадигм пережила апогей в XX в., в котором как в финальной точке сравниваются со значительным опозданием скорости их эволюции по линии выхода на соответствующий научным критериям теоретико-методологический анализ проблемы человека. Реконструкция отношений адептов указанных парадигм дает возможность выделить три основные формы взаимодействиями между парадигмами.

Первая форма предполагает последовательное непризнание идей оппонентов, характерное для наиболее консервативной части ученых обоих лагерей. Она сохранялась на протяжении всего XX в. и мотивировалась невозможностью диалога в виду принципиального непонимания противоположной стороной действительных принципов организации бытия мира, обществ и человека.

Вторая форма характеризовалась нарастающим интересом исследователей, осознавшим односторонности их подходов, к альтернативным решениям философско-антропологических проблем. Так, философы-идеалисты видели недостаток своей концепции в излишней оторванности религиозной философии от науки и как следствие, ее неспособности всесторонне объяснить многие явления (прежде всего природу человека, социальное и политическое устройство общества). Философы-материалисты существенно позднее, но также пришли к мысли о том, что излагаемая ими теория обнаруживает дефицит в познании проблем духовности, ценности личности, суждения о которых могут быть почерпнуты в идеалистической антропологии. Однако для данной формы главным требованием было частичное усвоение тех или иных идей лишь в том случае, если они не затрагивали существа базовых положений парадигмы и логически не требовали их пересмотра.

Третья форма основывалась на декларировании исходной близости науки и религии, которые, пройдя через стадию взаимоотталкивания, должны в отдаленной перспективе синтезироваться в некоей общей теории человека как сложнейшего феномена, тайна которого остается пока еще неразгаданной. Эта форма имела наименьшее количество сторонников в академическом сообществе, являясь фактически частным вариантом второй формы. Неслучайно группа мыслителей «промежуточного типа» из числа философов-материалистов, увлекшихся идеалистической антропологией, в итоге явно или скрыто перешла на позиции религиозно-философского анализа.

Диалог парадигм был оборван событиями 1991 г., оставшись незавершенным. Однако даже при том, что мечты о целостном знании не были

претворены в жизнь, несомненным достижением этого периода стало формирование взаимного уважения адептов парадигмальных моделей к взглядам друг друга. Был создан фундамент для стратегического планирования научных исследований проблем человека в будущем.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абульханова-Славская К.А. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Кн. 2. С. 328-351.
2. Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Исторический контекст и современное звучание фундаментального труда С.Л. Рубинштейна // Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб: Питер, 2002. С. 645-669.
3. Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Несколько замечаний в связи со статьей А.С. Арсеньева «О творческой судьбе С.Л. Рубинштейна» // Развитие личности. 1999. № 4. [Электронный ресурс] URL: [http://rl-online.ru/articles/rl04\\_99/476.html](http://rl-online.ru/articles/rl04_99/476.html) (дата обращения: 4.04.2019).
4. Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Философско-психологическая концепция С.Л. Рубинштейна. М.: Наука, 1989. 248 с.
5. Авдеенков А.Н. «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. № 3 (23). С. 65-74.
6. Аверинцев С.С. Попытки объясниться: Беседы о культуре. М.: Правда, 1988. 47 с.
7. Аверинцев С.С. Постраничные примечания к работе М.М. Бахтина [«К философии поступка»] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. Т. 1. С. 438-456.
8. Аверинцев С.С. Похвальное слово филологии (Предисловие Эвальда Ильенкова) // Юность. 1969. № 1 (164). С. 98-102.
9. Аверинцев С.С. Христианство в истории европейской культуры // Аверинцев С.С. Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 276-314.
10. Аксельрод (Ортодокс) Л. И. Карл Маркс и немецкая классическая философия // Аксельрод (Ортодокс) Л.И. Против идеализма. Критика некоторых

- идеалистических течений философской мысли. Сборник статей. 3-е изд. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933. С. 52-64.
11. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // Философия и общество. 2005. № 1 (38). С. 143-155.
12. Алексеев В.В., Вельм И.М. Восход и закат Красной Звезды: концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и ее роль в становлении советской модели социализма в 1920 – сер. 1930-х годов. Ижевск: ГОУВПО «УдГУ», 2008. 132 с.
13. Алексеев В.В. Концепция социально-организованного опыта А.А. Богданова и её роль в становлении советской модели социализма в 1920-х – сер. 1930-х годов. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.02. Ижевск, 2007. 169 с.
14. Алексеев В.П. Антропогенез – решенная проблема или череда новых проблем? // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 111-121.
15. Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. Изд. 2-е, доп. М.: Едиториал УРСС, 2004. 288 с.
16. Алтайский М., Ильенков Э. Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике // Коммунист. 1973. № 18. С.43-105.
17. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания // Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды. В 2 т. М.: Педагогика, 1980. Т.1. 230 с.
18. Андерсон К. Открывая Ленина заново: к диалектике философии и мировой политики // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 415-431.
19. Андрианов И. Н. Проблема человека в ранних работах К. Маркса и Ф. Энгельса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л., 1969. 18 с.
20. Андриюшков А.А. Политическая антропология П.А. Флоренского: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук: 23.00.01. М., 2013. 26 с.



21. Аникина В.Г. Идеи М.К. Мамардашвили и культурно-диалогическое понимание рефлексии // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2015. № 4. С. 114-122
22. Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2017. 264 с.
23. Анцыферова Л.И. Психология формирования и развития личности // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 426-434.
24. Апенюк (Черкасова) Р.С. Александр Галич и его книга «Картина человека» // Социально-экономические явления и процессы. 2015. № 10. Т. 3. С. 125-127.
25. Арефьева Г. Богоискательство // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1960. Т.1. 178.
26. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир» // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Т. 2. С. 352-411.
27. Арсеньев А.С. Взаимоотношения науки и нравственности: философский аспект // Развитие личности. 2013. № 4. С. 8-70.
28. Асмус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С. Соловьев Владимир Сергеевич // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1970. Т. 5. С. 51-56.
29. Бабинцев В.П., Кривенко О.А. Понятие религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в русской философии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2011. № 8 (103). Вып. 16. С. 30-43.
30. Бабурин А. Из общения с А.Ф. Лосевым // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 527-534.
31. Байдин В.В. Религиозная лирика Александра Чижевского // Новая юность. 2014. № 4 (121). С. 179-198.

- 32.Балановский В.В. Александр Богданов: от критики науки к практике жизни // Соловьёвские исследования. 2012. № 3 (35). С.157-177.
- 33.Барабанов Е. Франк Семен Людвигович // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1970. Т. 5. С. 398-399.
- 34.Басов М.Я. Методика психологических наблюдений над детьми. Изд. 3-е, испр. и доп. М.-Л.: Госиздат, 1926. 350 с.
- 35.Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 464 с.
- 36.Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии / Ред.: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С. 73-144.
- 37.Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 103-109.
- 38.Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху // Батищев Г.С. Избранные произведения / Под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 400-425.
- 39.Батищев С. Сила советского патриотизма // Под знаменем марксизма. 1941. № 9-10. С. 56-66.
- 40.Бахтин М.М. [Автор и герой в эстетической деятельности] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. Т. 1. С. 69-263.
- 41.Бахтин М.М. [К философии поступка] // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. Т. 1. С. 7-68.
- 42.Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари, 2000. Т. 2.
- 43.Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 371-439.

- 44.Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 4 (2). С. 8-508.
- 45.Белик А.А. Концепция А. Маслоу - шаг на пути создания синтетической теории человека // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1991. № 3. С. 59-66.
- 46.Белинский В.Г. - В.П. Боткину. 1 марта 1841 г. (Отрывок) // Белинский В.Г. Избранные философские произведения / Под общ. ред. и со вст. ст. М.Т. Иовчука. М.: ОГИЗ Государственное издательство политической литературы, 1941. С. 162-166.
- 47.Белкина, Г. Л., Корсаков, С. Н. И.Т. Фролов и становление отечественной биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. М.: Институт философии РАН, 2009. Вып. 2. С. 18-54.
- 48.Белов В. Н. Аскетика в русской духовной традиции / Науч. ред. Иулиания (Самсонова). Саратов: Изд-во СГУ, 2011. 239 с.
- 49.Беломорско-Балтийский канал имени Сталина: история строительства. 1931–1934 гг. / под ред. М. Горького, Л. Авербаха, С. Фирина. М.: ОГИЗ, 1998. 1342 с.
- 50.Беляев Д.К. Генетика, общество, личность // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 155-171.
- 51.Бергер И. Крушение поколения. Воспоминания / Пер. с англ. Я. Бергера. Firenze: Aurora, 1973. 329 с.
- 52.Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // И.А. Ильин: Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 658-673.
- 53.Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.

54. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164-286.
55. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.
56. Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии) / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19-303.
57. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
58. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: «Умка-Пресс», 1952. 247 с.
59. Берия Л.П. Величайший человек современности // Сталин. К шестидесятилетию со дня рождению. Сборник статей «Правды». М.: Правда, 1940. С. 102-110.
60. Бернюкевич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153-163.
61. Бессонов Б.Н. История и философия науки. М.: Юрайт, 2010. 395 с.
62. Бехтерев В.М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема // Бехтерев В.М. Избранные труды по психологии личности. В 2 т. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. С. 225-252.
63. Бибихин В.В. Из записей на тему самопознания // Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 226-575
64. Бибихин В.В. Из рассказов и бесед А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 489-520.
65. Бибихин В.В. Узнай себя // Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 5-225.
66. Бибихин В.В. Язык философии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки славянской культуры, 2002. 416 с.

67. Бирич И.А. Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского в свете психологии развития личности: антропологические горизонты // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Философские науки». 2016. № 4 (20). С. 20–27.
68. Бирич И.А. Философская антропология и образование: (на путях к новому педагогическому сознанию). М.: Жизнь и Мысль, 2003. 272 с.
69. Бирич И.А., Панченко О.Г. Теория и практика А.С. Макаренко в свете педагогической антропологии: от П.П. Блонского до М.П. Щетинина // Народное образование. 2021. № 3. С.131–139.
70. Бобнева М.И. Методологические проблемы изучения личности // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 462-471.
71. Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет / Под ред. Л. И. Абалкина. М.: Политиздат, 1990. С. 28-89.
72. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии / 2-е изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова. В 2 кн. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1905. Кн. 1. 189 с.
73. Богомолец А.А. Продление жизни. Киев: АН УССР, 1940. 143 с.
74. Болдырев Н.И. Воспитание коммунистической морали у школьников. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Учпедгиз МП РСФСР, 1956. 232 с.
75. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2017. № 1. С. 75-82.
76. Бондарь А.В. Основные тенденции в развитии философской проблематики человековедения в СССР (1917-1930 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Хабаровск, 1983. 155 с.
77. Бондарь А.В., Любутин К.Н. Философские проблемы изучения человека в современной марксистско-ленинской литературе // Историко-философские исследования. Редкол.: К.Н. Любутин (отв. ред.) и др. Свердловск: Уральский рабочий, 1980. Выпуск 6. С. 115-139.

78. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 81-95.
79. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79-97.
80. Борзова Е.П., Мачкарина О.Д., Дудник С.И., Полатайко С.В. Личность и общество: проблемы взаимодействия в философском наследии славянофилов (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский) // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2012. Т. 15. № 3. С. 639-644.
81. Борисов А., прот. О. Александр Мень о ценности личности. Выступление на VIII Мeneвских чтениях. Сергиев Посад, 9 сентября 2013 г. // Дорога вместе: христианский журнал для молодых и не только. 2013-2014. № 3-4. С. 2-5.
82. Бочков В.П. Генетические аспекты комплексного изучения человека // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 143-154.
83. Брушлинский А.В. Субъектно-деятельностная концепция С.Б. Рубинштейна (20-30-е годы) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век / Под ред. В.А. Лекторского. В 2 кн. М.: РОССПЭН, 1998. Кн. I. С. 612-629.
84. Буюева Л.П. Человек как высшая ценность и главное богатство общества // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 493-502.
85. Бузгалин А. В. В. И. Ульянов: Философия, опредмеченная в историческом процессе // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 256-290.
86. Буйнякова И.С. «Улучшение человеческой породы». Ретроспективный анализ евгенических идей 20-30-х гг. XX века // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2017. № 3 (252). Выпуск 39. С. 130-134.
87. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.

- 88.Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933. 468 с.
- 89.Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933. Р. 468 (Автореферат) // Путь. 1933. № 41 (ноябрь-декабрь). С. 101–105.
- 90.Бухарин Н. Дружба // Известия. 1936. 22 февраля. № 45 (5902). С. 4.
- 91.Бухарин Н. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. М.: Вече, 2008. 384 с.
- 92.Бухарин Н., Пятаков Г. Кавалерийский рейд и тяжелая артиллерия (веселый ответ критикам «Экономики переходного периода») // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. М.: Экономика, 1990. С. 230-241.
- 93.Бухарин Н.И. Енчмениада (К вопросу об идеологическом вырождении) // Бухарин Н.И. Атака: сборник теоретических статей. М.: Государственное издательство, 1924. С. 128-170.
- 94.Бухарин Н.И., Преображенский Е.А. Азбука коммунизма. Популярное объяснение программы Российской Коммунистической партии большевиков, принятой на 8-м съезде. М.: Госиздат, 1920. 341 с.
- 95.Бухарин Н.И. Заметки экономиста // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 391-418.
- 96.Бухарин Н.И. Злые заметки // Бухарин Н.И. Этюды. Репринт. воспроизведение изд. 1932 г. М.: Книга, 1988. С. 201-208.
- 97.Бухарин Н.И. К постановке проблем теории исторического материализма (беглые заметки) // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 39-49.
- 98.Бухарин Н.И. Ленин как марксист // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 50-85.
- 99.Бухарин Н.И. Новое откровение о советской экономике или как можно погубить рабоче-крестьянский блок // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 86-115.

100. Бухарин Н.И. О новой экономической политике и наших задачах // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 122-145.
101. Бухарин Н.И. Программа Октября // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Г.Л. Смирнов и др. М.: Политиздат, 1988. С. 437-448.
102. Бухарин Н.И. Программа коммунистов (большевиков) // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. М.: Экономика, 1990. С. 39-80.
103. Бухарин Н.И. Пролетарская революция и культура // Бухарин Н.И. Революция и культура: Статьи и выступления 1923-1936 гг. / Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Я. Фрезинского. М.: Фонд им. Н.И. Бухарина, 1993. С. 31-62.
104. Бухарин Н.И. Социализм и его культура // Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. Сборник документов. / Под ред. Г. Бордюгова. Изд. 2-е, дополн., измен. и расшир. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 53-270.
105. Бухарин Н.И. Философия культурного филистера // Шевченко В.Н. Н. Бухарин как теоретик исторического материализма. М.: Знание, 1990. С. 48-63.
106. Бухарин Н.И. Философские арабески // Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. Сборник документов. / Под ред. Г. Бордюгова. Изд. 2-е, дополн., измен. и расшир. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 296-673.
107. Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Ч. 1. Общая теория трансформационного процесса. М.: Госиздат, 1920. 157 с.
108. Быховский Б.Э. Враги и фальсификаторы марксизма. М.-Л.: Соцэкгиз, 1933. 104 с.
109. Вадимов А. Николай Бердяев: изгнание // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 160-165.
110. Вайгаускас З. «Энциклопедия» сталинской философии (Заметки о работе И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме») // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М.: АОН, 1991. Вып. IV. С. 97-114.



111. Вайнштейн И.Я. Гегель, Маркс, Ленин: этапы развития диалектической мысли. Изд. 3-е. Москва: URSS: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 350 с.
112. Валериан Владимирович Куйбышев (18888-1935). Некролог // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. 3-8.
113. Васильева А. Маркс и «Святое семейство» // Под знаменем марксизма. 1933. № 1. С. 116-146.
114. Введение в философию: Учебник для вузов / Под общ. ред. И. Т. Фролова. В 2 ч. М.: Политиздат, 1989. Ч. 1. 367 с
115. Введение в философию: Учебник для вузов / Под общ. ред. И. Т. Фролова. В 2 ч. М.: Политиздат, 1989. Ч. 2. 639 с.
116. Введенский А. Кругом, возможно, Бог / Публ. М. Мейлаха // Эхо. Литературный журнал. 1978. № 2. С. 114-137.
117. Введенский А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П. В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 335-352.
118. Вентцель К.Н. Отделение школы от государства и декларация прав ребенка. М.: Тип. Т-ва Кушнерев и К°, 1918. 16 с.
119. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 20-384.
120. Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Развитие личности. 2012. № 4. С. 212-243.
121. Вишев И.В. Бессмертие человека. Реально ли оно? Минск: Беларусь, 1990. 142 с.
122. Вишев И.В. Геронтология и философия // Философские науки. 1974. № 1. С. 153-155.
123. Воге П.Н. Богопознание как самопознание. (Штрихи философии Григория Померанца) // Общественные науки и современность. 2014. № 2. С. 98-112.
124. Водолазов Г.Г. Уроки Плеханова: метод, теория, революционное действие // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир

- Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 108-125.
125. Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 29-60.
126. Волков Ю.Е. Так рождается коммунистическое самоуправление: (Опыт конкретно-социологического исследования). М.: Мысль, 1965. 240 с.
127. Волкова В.А. Проблема человека в работах Ф. Энгельса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 1978. 26 с.
128. Волкогонов Д.А. Сталин. Политический портрет. В 2 кн. М.: ООО «Издательство АСТ», «Издательство “Новости”», 1998. Кн. 2. 704 с.
129. Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин) Марксизм и философия языка: основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. 192 с.
130. Выступление тов. Шостаковского В.Н. // XXVIII съезд Коммунистической партии Советского Союза, 2-13 июля 1990 г.: Стенографический отчет. В 7 т. М.: Политиздат, 1991. Т. 1. С. 498-502.
131. Вышинский П.Е. Советский патриотизм – движущая сила развития социалистического общества // О советском социалистическом обществе. Сборник статей. / Под ред. Ф. Константинова, М. Каммари, М. Глезермана. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 423-475.
132. Гавел В. Сила бессильных: Сборник публицистических работ / Пер. с чеш.; послесл. Г.С. Лисичкина. Минск: Полифакт, 1991. 128 с.
133. Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественнаучные представления Древней Руси / Отв. ред. В.А. Симонов. М.: Наука, 1988. С. 220-228.
134. Гаврюшин Н.К. Мистик-технократ (К.Э. Циолковский) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под

- ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Кн. 1. С. 703-717.
135. Гайда А.В., Любутин К.Н. Российские версии философии марксизма: Иосиф Сталин (1879–1953) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. Вып. 2. С. 3-16.
136. Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2005. 24 с.
137. Гелашвили И.Н. Философско-антропологические воззрения К.Н. Вентцеля: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2003. 26 с.
138. Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Герцен А.И. Об атеизме, религии и церкви. М.: Мысль, 1976. С. 240-244.
139. Гладнева Е.В. Формирование философской антропологии в России: «антропологический натурализм» М. И. Сеченова // Профессиональное образование: социально-культурные аспекты: XIV Царскосельские чтения: Материалы международной научной конференции 20-21 апреля 2010 г. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2010. Т.1 С. 63-67.
140. Гоготишвили Л.А. Ранний Лосев // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 132-148.
141. Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7-222.
142. Голубев А.Н. Владимир Соловьев о бесконечности личности // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 327-343.
143. Гольцман А.З. Реорганизация человека. М.: Госиздат, 1924. 56 с.
144. Гоникман С. Диалектика т. Бухарина // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 77-85.

145. Горбачев В.Г. Антропологический поворот в советской философии (1960-70-е годы) // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 3 (24). С. 7-14.
146. Горбачев В.Г. Антропологический поворот в советской философии (1960-70-е годы) // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 3 (24). С. 7-14.
147. Горбачев В.Г. Социоцентризм как познавательная установка в советской философии // Среднерусский вестник общественных наук. 2009. № 1 (10). С. 14-20.
148. Горбачев В.Г. Тема человека в советской философии (особенности подхода) // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2014. № 3 (19). С. 33-39.
149. Горбачук Г.Н. Проблема подлинности личности в русской религиозной философии // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 4. С. 167-171.
150. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. 64 с.
151. Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.
152. Гортер Г. Исторический материализм / Пер. и предисл. И. Степанова. М.: 17-я Гос. тип. (бывш. Кушнерева); Пг.: Коммунист, 1919. 140 с.
153. Горький М. Если враг не сдается – его уничтожают // Горький М. Против империалистической войны и интервенции: сборник избранных статей. М.: Государственное военное издательство, 1932. С. 25-27.
154. Горький М. О старом и новом человеке // Горький М. Статьи и памфлеты. Л.: Молодая Гвардия, 1948. С. 283-284.
155. Горький М. Человек // Горький М. Собрание сочинений. В 30 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. Т. 5. С. 362-368.

156. Горький М. – Репину И.Е. (23 ноября [5 декабря] 1899 // Горький М. Собрание сочинений. В 30 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. Т. 28. С. 100-102.
157. Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. / Пер. с итал. Г.П. Смирнова и др. М.: Политиздат, 1991. Ч. 1. 560 с.
158. Гребешев И.В. Философия воспитания и образования М.М. Рубинштейна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 88-92.
159. Григоренко П.Г. В подполье можно встретить только крыс. М.: «Звенья», 1997. 637 с.
160. Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Ред.: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С.5-70.
161. Григорьян Б.Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 358-383.
162. Гроссман-Рошин И.С. Личность, необходимость, реальность // Под знаменем марксизма. 1924. № 12. С. 134-142.
163. Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1991. 480 с.
164. Гура В.А. Проблема отношения русской религиозной философии к православию // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2011. № 4. С. 232-236.
165. Гусаковский М.А. К проблеме человека в философии Г. В. Плеханова // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 49-71.
166. Гусейнов А.А. Гуманистический контекст философии российских шестидесятников // Проблемы и дискуссии в философии России второй

- половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7-22.
167. Давыдов В.В. О понятии человека в современной философии и психологии // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 21-30.
168. Давыдова Г.А. Проблема отношения человека и природы в философско-исторической концепции К. Маркса // Вопросы философии. 1983. № 5. С. 73-85.
169. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста // Дандарон. Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. С. 1-148.
170. Дандарон Б.Д. «Черная тетрадь» // Дандарон. Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. С. 149-244.
171. Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. 351 с.
172. Даренский В.Ю. Философско-антропологическая концепция Г. С. Батищева: «человек восходящий» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2017. Т. 17. Вып. 2. С. 135-140.
173. Деборин А. Строительство социализма и наши задачи на теоретическом фронте // Под знаменем марксизма. 1930. № 5. С. 6-24.
174. Деборин А.М. Г. Лукач и его критика марксизма. М.: Материалист, 1924. 46 с.
175. Деборин А.М. Ленин как мыслитель. М.: Красная новь, 1924. 88 с.
176. Дениэл У.Л. Отец Александр Мень и конфликт между свободой и властью // Двадцать лет без отца Александра Менья. И с ним / Сост. Е.Ю. Гениева. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 305-310.
177. Диалектический и исторический материализм. Для системы партийной учебы / Под общ. ред. С.М. Ковалева. 4-е изд. М.: Политиздат, 1971. 367 с.
178. Добронравов С.В. Дискуссия «реалистов» и «идеалистов» в русской философии начала XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2000. 175 с.

179. Доклад А.М. Горького о современной литературе // Первый Всесоюзный
180. Доклад товарища Кагановича по организационным вопросам (партийное и советское строительство) // XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчёт. М.: Партиздат, 1934. С. 525-566.
181. Доклад товарища Куйбышева о втором пятилетнем плане развития народного хозяйства СССР // XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчёт. М.: Партиздат, 1934. С. 380-413.
182. Дробжев М.И. Вернадский и современная эпоха: монография. Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного технического университета, 2010. 232 с.
183. Дробницкий О.Г. Моральная философия. М.: Гардарики, 2002. 523 с.
184. Друскин Я.С. Видение невидения. СПб: Кедр, Зазеркалье, 1995. 177 с.
185. Друскин Я.С. Теоцентрическая антропология // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». Л. Липавский, А. Введенский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях / Отв. ред. В. Н. Сажин. В 2т. М.: Ладомир, 2000. Т. 1. С. 637-685.
186. Друскин Я.С. Я и ты. Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 207-213.
187. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М.: Наука, 1971. 386 с.
188. Дубровский Д.И. Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. 2018. № 1. С.89-117.
189. Дёмин И.В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. 2(12). С. 51-62.

190. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. I. 415 с.
191. Евлампиев И.И. Философия Владимира Бибикина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации // Вестник ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. № 1. С. 7-15.
192. Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. СПб.: Алетейя, 2001. 348 с.
193. Емалетдинов Б.М. Вклад И.П. Павлова в развитие психологии // Вестник Башкирского университета. 2009. Т. 14. № 4. С. 1588-1595.
194. Емельянов Б.В. Г. В. Плеханов – философ-марксист // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 13-22.
195. Енчмен Е.С. Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии»: Проект организации Революционного-научного совета Республики и введения системы физиологических паспортов. Пятигорск: Ин. К. О. Северо-Кавказского Революционного Комитета, 1920. 55 с.
196. Енчмен Е.С. Теория новой биологии и марксизм. П.: Наука и труд, 1923. 83 с.
197. Ермолаева О.А. Основные принципы, методы и уровни современного парадигмального подхода // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2008. № 1(9). С. 163-168.
198. Ермолай-Еразм. Повесть о Петре и Февронии // Слово Древней Руси / Сост., вступ. статья О.В. Гладковой. М.: Панорама, 2006. С. 415-428.
199. Ждан А.Н. Профессор Московского университета Георгий Иванович Челпанов // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2012. № 3. С. 4-17.
200. Жейдс В.Ф. Из истории формирования концепции «человека-винтика». По страницам журнала «Под знаменем марксизма» // Отечественная



- философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М.: АОН, 1991. Вып. IV. С. 68-86.
201. Живов В.М. *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 116-169.
202. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73-115.
203. Задонщина // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20 тт. Спб: Наука, 1999. Т. 6. С. 104-119.
204. Зайцев Д.А. Киево-Могилянская школа в ее влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половины XVII в.: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2010. 24 с.
205. Замалеев А.Ф. О некоторых тенденциях развития русской философии в советский период // История философии, культура и мировоззрение. Сборник статей: к 60-летию профессора А. С. Колесникова. / Отв. ред. И. А. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 61-67.
206. Замошкин Ю.А. За новый поход к проблеме индивидуализма // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 168-195.
207. Замошкин Ю.А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М.: Знание, 1967. 62 с.
208. Запека О. А. Идея свободы в этических построениях Ф. М. Достоевского // Вестник славянских культур. 2009. № 3. С. 14-20.
209. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901-1903) / Общ. ред. С. М. Половинкин. М.: «Республика», 2005. 543 с.

210. Земляной С. Что такое эзотерический марксизм? // Независимая газета. Приложение «Книжное обозрение „Ex libris НГ“». 1999, 28 января. № 3. С. 3.
211. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
212. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Школа-пресс, 1996. 271 с.
213. Зуева Е.Ю., Зувев К.Б. Учение о доминанте А. Ухтомского. На стыке естествознания, религии, философии, психологии и литературы // РЕМ: Psychology. Educology. Medicine. 2015. № 3-4. С. 78-88.
214. Иван Тимофеевич Фролов: жизнь и познание // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 3-50.
215. Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырko. В 20 тт. СПб: Наука, 2004. Т. 8. С. 419-493.
216. Из «Изборника 1076 года» // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырko. В 20 тт. СПб: Наука, 1999. Т. 2. С. 406-479.
217. Илизаров Б.С. Тайная жизнь Сталина. По материалам его библиотеки и архива. К историософии сталинизма. Изд.4-е, доп. М.: Вече, 2012. 432 с.
218. Ильенков Э.В. Гегель и проблема способностей // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 376-381.
219. Ильенков Э.В. Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С.415-437.
220. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. 175 с.
221. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 156-167.

222. Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145-155.
223. Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 68-79.
224. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 387-414.
225. Ильин И.А. О монархии и республике // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 415-576.
226. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою Л// Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 31-220.
227. Ин Я. Философия гуманизма И.Т. Фролова: Взгляд из Китая / Пер. с кит. М.: URSS, 2013. 256 с.
228. Институт человека: Идея и реальность / Отв. ред. Г.Л. Белкина; Ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2018. 348 с.
229. Исторический материализм / Под общ. ред. Ф.В. Константинова. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. 748 с.
230. Исторический материализм. Учебник для совпартшкол и средних звеньев сети партпросвещения / Под ред. В.Н. Ральцевича. М.: ОГИЗ, Московский рабочий, 1931. 384 с.
231. Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 149-162.
232. Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа) М.: Политиздат, 1974. 328 с.
233. Каммари М.Д. Народ - творец истории. М.: Госполитиздат, 1954. 56 с.
234. Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора / Составление, вступительная статья и примечания М.Б. Смолина. М.: Москва. 1999. 512 с.
235. Казютинский В.В. Космизм А.Л. Чижевского // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века. 2004. № 3. Т. 3. С. 175-193.

236. Казютинский В.В. Человек, мир, Бог в космической философии К.Э. Циолковского // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 7-24.
237. Калинин С.Б. Проблема «нового» человека в трудах политических деятелей 20-х гг.: А. А. Богданов, Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.02. Ставрополь, 1994. 206 с.
238. Каменский З.А. О «Философской энциклопедии» // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Кн. 2. С. 43-82.
239. Каменский З.А. А.И. Галич. М.: ИФ РАН, 1995. 229 с.
240. Каммари М. О роли личности в истории // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. 31-50.
241. Каммари М.Д. Народ - творец истории. М.: Госполитиздат, 1954. 56 с.
242. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка // Петрашевцы об атеизме, религии и церкви / Редкол.: А.Ф. Окулов и др. М.: Мысль, 1986. С. 64-138.
243. Карякин Ю., Плимак Е. Бердяев Николай Александрович // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1960. Т.1. С. 148.
244. Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект, Деловая книга, 2003. 560 с.
245. Келле В., Ковальзон М. Курс исторического материализма. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1969. 431 с.
246. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1999. 368 с.
247. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1977. 335 с.

248. Ключников С.Ю. Провозвестница эпохи огня (Повесть-исследование о Е.И. Рерих). Новосибирск: Детская литература, 1991. 148 с. [Электронный ресурс] URL:[http://svitk.ru/004\\_book\\_book/15b/3307\\_klyuhnikov-provozvestnica\\_epohi\\_ognya.php](http://svitk.ru/004_book_book/15b/3307_klyuhnikov-provozvestnica_epohi_ognya.php) (дата обращения: 07.11.2019).
249. Коваль И.И. Ф. Энгельс и проблема отчуждения // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1973. № 5 С. 142-144.
250. Кожевников А.Ю. Настоящее и будущее России в публицистике А.И. Солженицына и И.Р. Шафаревича: сборник «Из-под глыб» (1974) // Тетради по консерватизму. 2015. № 4. С. 179-189.
251. Колбановский В.Н. О коммунистической морали. Стенограмма публичной лекции. М.: Правда, 1951. 47 с.
252. Колеров М.А. Философский журнал «Мысль» (1922) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Кн. 1. С. 39-46.
253. Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина // Вестник ПСТГУ. Серия I «Богословие. Философия». 2011. Вып. 4 (36). С. 65-79.
254. Колесниченко Ю.В. Неявленная субстанциональность философии Г.Г. Шпета // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 3. С. 93-101.
255. Колесниченко Ю.В. Проблемы бытия личности в русской философии 1920 - 1930-х годов. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 2018. 338 с.
256. Колесниченко Ю.В. Философия 20-30-х гг. XX в. в России: концепция личности М.М. Рубинштейна // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 138-147.
257. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. 312 с.

258. Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы // Бабков В.В. Заря генетики человека. Русское евгеническое движение и начало генетики человека. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 77-100.
259. Кон И.С. Социология личности. М.: Политиздат, 1967. 383 с.
260. Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета ССР девятого созыва 7 окт. 1977 г. М.: Политиздат, 1978. 62 с.
261. Конституция СССР 1936 года. М.: Издание ЦИК СССР, 1937. 306 с.
262. Корнилов К.Н. Психология и марксизм // Психология и марксизм. Сборник статей сотрудников Московского государственного института экспериментальной психологии. / Под ред. К.Н. Корнилова. Л.-М.: Государственное издательство, 1925. С. 9-24.
263. Коробкова С.Н. Идеи А. И. Герцена и естественно-научный реализм // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 1 (17). С. 221-226.
264. Коробкова Ю.Е. Идея «богочеловечества» в русской религиозной антропологии первой четверти XX века // Философская мысль. 2015. № 4. С.55-78.
265. Коротич Г.В. Проблема свободы воли в творчестве Г.И. Челпанова // Университетская наука-2012: Тезисы докладов международной научно-технической конференции. (Мариуполь, 14-16 апреля 2012 г.). В 4 т. Мариуполь: ПГТУ, 2012. Т. 4. С. 175-178.
266. Корсаков С.Н. Иван Тимофеевич Фролов (1929-1999): загадка жизни и тайна человека: поиски и заблуждения. М.: Наука, 2006. 576 с.
267. Корсаков С.Н. Иван Тимофеевич Фролов. 1929 – 1999. М.: Наука, 2006. 576 с.
268. Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 95-195.

269. Корсаков С.Н. Философская концепция комплексного исследования человека в творчестве И.Т. Фролова: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.13. М., 2011. 45 с.
270. Котлярова В.В. Парадигмальный подход в зарубежной философии: pro et contra // Альманах современной науки и образования. 2014. № 10 (8). С. 90-94.
271. Кохановский В.П. Ленинская диалектика революционного действия. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1987. 183 с.
272. Коцюба В.И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 90-100.
273. Кривошеев А.В. Философия поступка М.М. Бахтина как онтологический проект: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Томск, 2007. 27 с.
274. Кривцов С. И.В. Сталин. (К 50-летию со дня рождения) // Под знаменем марксизма. 1930. № 2-3. С. 1-17.
275. Кривцов С. Методология общественных наук С. Франка // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 37-43.
276. Крупская Н.К. Подготовка ленинца // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 253-258.
277. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX в. М.: Мысль, 1980. 309 с.
278. Кудрик С.К. Проблема понимания сознания в философии вульгарного материализма // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2018. № 1(2). С. 140-146.
279. Куземина Е.Ф. Философия как пространство мысли // Теория и практика общественного развития. 2015. № 8. С. 154-156.
280. Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2002. Т. 5. № 3. С. 367-372.

281. Кузнецов Ю.В. Идея Богочеловечества и её историософский смысл // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14. №1. С. 170-173.
282. Кузнецова Н.Н. Философия в советском андеграунде: практики выживания // Высшее образование в России. 2016. № 5 (201). С. 80-91.
283. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. / Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 605 с.
284. Курхинен П. Диалектический материализм и истинная эмансипация в моральной философии О.Г. Дробницкого // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология». 2013. № 2 (22). С. 196-205.
285. Кутырев В.А. Проблема выживания человека в «постчеловеческом» мире // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 272-284
286. Лангмейер Й., Матейчек З. Психическая депривация в детском возрасте / Пер. Г. А. Овсянников. Прага: Авиценум, 1984. 335 с.
287. Лапин Н.И. Молодой Маркс. 3-е изд., доп. М.: Политиздат, 1986. 492 с.
288. Лебедеенко А.А. Философия сердца Григория Сковороды: концепция цельности человека и мира // Труды объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 240-249.
289. Левин И.Д. Книга I. Метафизика // Левин И.Д. Сочинения. В 2 т. М.: Радикс, 1994. Т. 1. С. 39-219. Левин И.Д. Книга IV. О культуре // Левин И.Д. Сочинения. В 2 т. М.: Радикс, 1994. Т. 2. С. 5-217.
290. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
291. Лекторский В.А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 5-20.
292. Лекторский В.А. Генрих Степанович Батищев и его «Диалектика творчества» // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Т. 2. С. 514-530.



293. Лекторский В.А. Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 23-41.
294. Ленин В. И. Ещё раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М., 1970. Т. 42. С. 264-304.
295. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т. 18. 526 с.
296. Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 29. 782 с.
297. Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 33. 433 с.
298. Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1963. Т. 42. С. 264-304.
299. Ленин В.И. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1981. Т. 41. С. 298-318.
300. Ленин В.И. Замечания на книгу Н.И. Бухарина «Экономика переходного периода». 31 мая 1920 г. // Ленинский сборник XL. М.: Политиздат, 1985. С. 383-432.
301. Ленин В.И. Новая экономическая политика и задачи политпросветов. Доклад на II Всероссийском съезде политпросветов 17 октября 1921 г. // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. В 55 тт. М.: Политиздат, 1970. Т. 44. С. 155-175.

302. Ленин В.И. О кооперации // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. 5-е изд. М.: Политиздат, 1964. Т. 45. С. 369-377.
303. Ленин В.И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1970. Т. 45. С. 378-382.
304. Ленин В.И. Удержат ли большевики государственную власть // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 345. С. 287-339.
305. Ленин В.И. – Горькому А.М. Ноябрь 1913 г. // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 тт. М.: Издательство политической литературы, 1970. Т. 48. С. 226-228.
306. Леонкевич Л. В.В. Бибихин и русский постренессанс // Фонарь Диогена: человек в многообразии практик. 2015. № 1. С. 355-366.
307. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Академия, 2004. 352 с.
308. Леонтьев Д.А. Философия жизни М. Мамардашвили и ее значение для психологии // Культурно-историческая психология. 2011. № 1. С. 2-12.
309. Липич Т.И. Философская антропология русских романтиков // Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы: материалы Всерос. науч. конф. (г. Белгород, 4-7 окт. 2006 г.) / В 2 ч. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. Ч. 1. С. 115- 118.
310. Лифшиц Л. Выдающийся деятель и вождь большевистской партии // Под знаменем марксизма. 1940. № 3-4. С. 5-20.
311. Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого // Лихачев Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2006. С. 87-163.
312. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. 3.изд. СПб.: Наука, 1998. 206 с.
313. Логинова Н.А. Антропологический принцип в концепции С. Л. Рубинштейна и Б. Г. Ананьева // Психология человека в современном мире. /

- Ответственные редакторы: А. Л. Журавлев, В. А. Барабанщиков, М. И. Воловикова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009. Т. 1 С. 64-70.
314. Ломов Б.Ф. Изучение человека на основе системного подхода // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 5-13.
315. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23-25.
316. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с.
317. Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божиим // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 275-277.
318. Лосский Н.О. Коммунизм и философское мировоззрение / Под ред. Н. А. Бердяева // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 82-92.
319. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей / Авт. вступ. статей С.Н. Земляной. М.: Междунар. отношения, 1990. 141 с.
320. Луначарский А.В. Воспитание нового человека // Луначарский А.В. О воспитании и образовании / Под ред. А.М. Арсеньева, Н.К. Гончарова, И.А. Каирова, М.А. Прокофьева, В.А. Разумного. М.: Педагогика, 1976. С. 269-299.
321. Луначарский А.В. Идеализм и материализм // Луначарский А.В. Об атеизме и религии (Лекции, статьи, письма и другие материалы) М.: Мысль, 1972. С. 8-47.
322. Луначарский А.В. Религия и социализм. В 2 ч. СПб.: Шиповникъ, 1908. Ч. 1. 230
323. Любутин К.Н. Категории субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии: Учеб. пособие / Отв. ред. Л.М. Архангельский. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1969. 36 с.
324. Любутин К.Н. Формирование марксизма как идейной мировоззренческой науки // Мировоззренческая система марксизма-

- ленинизма: вопросы формирования и функционирования / Целищев Н.Н., Бурбулис Г.Э. и др. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. С. 5-19.
325. Любутин К.Н., Коряковцев А.А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 742-773.
326. Любутин К.Н., Мошкин С.В. Российские версии марксизма: Николай Бухарин. Екатеринбург: УрО РАН, 2000. 206 с.
327. Любутин К.Н., Франц С.В. Человек в философии А.В. Луначарского // Дискурс-Пи. 2005. № 1 (5). С. 69-72.
328. Лядов М.Н. Вопросы быта // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 304-327.
329. Макаренко А.С. Педагогическая поэма // Макаренко А.С. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Правда, 1987. Т. 2. С. 5-236.
330. Мальченкова В.А. Философия любви М.М. Бахтина // Вестник Мордовского университета. 1993. № 2. С. 36-39.
331. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / Под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 7- 154.
332. Мамардашвили М.К. Из лекции по социальной философии // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / Под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 317-334.
333. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: «Прогресс», «Культура», 1993. 352 с.
334. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Ad Marginem, 1995. 548 с.
335. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. Сборник / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 8-22.

336. Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Сознание цивилизация. Тексты беседы. М.: «Логос», 2004. С. 87-103.
337. Мамардашвили М.К. Философские наблюдения и заметки // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки / Под. общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М: Лабиринт, 1996. С. 155-213.
338. Мануильский Д.З. Мысли вскользь о революции и чадящем быте // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 349-362.
339. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков. М.: Культурная революция, 2008. 447 с.
340. Марков Г. Вот оно, чудо! // Известия Советов депутатов трудящихся СССР. 1961, 12 апреля. № 088 (13634). С. 6.
341. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1., Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. 908 с.
342. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1., Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. 908 с.
343. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 (гл. I–XXVIII) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 25, ч. 1. 546 с.
344. Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 19. С. 9–32.
345. Маркс К. Подготовительные работы для «Святого семейства» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 30 т. М.: Государственное издательство, 1929. Т. 3. С. 613-670.

346. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 17–98.
347. Маркс К. Размышления юноши при выборе профессии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Политиздат, 1975. Т. 40. С. 3-7.
348. Маркс К. Сочинение по религии. Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1–14, его причина и суть, безусловная необходимость и оказанное им влияние // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1975. Т. 40. С. 590–593.
349. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4.
350. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1974. Т. 42. С. 41-174.
351. Маркс К., Энгельс Ф. Альянс социалистической демократии и международное товарищество рабочих. Доклад и документы, опубликованные по постановлению гаагского конгресса Интернационала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 18. С. 323-452.
352. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 4. С. 419–459.
353. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 7–544.
354. Марьина В.В. Дневник Г. Димитрова // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 32-55.

355. Масланов Е.В. Революционная консервативность нормальной науки // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 157-160.
356. Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма: Монография. Екатеринбург: Изд-во УпГЮА, 2001. 208 с.
357. Матвеев П.Е. Философия поступка М.М. Бахтина (опыт этической интерпретации) // Этическая мысль. 2016. Т. 16 № 2. С. 70-83.
358. Мегрелидзе К.Р. Марр Н.Я. и философия марксизма // Под знаменем марксизма. 1935. № 3. С. 35-52.
359. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления / Под ред. и с предисл. А. Т. Бочоришвили. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2007. 488 с.
360. Межуев В.М. От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42-58.
361. Межуев В.М. От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42-58.
362. Межуев В.М. Человек как предмет науки // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 49-58.
363. Мейер А.А. Gloria (О славе). 16 тезисов // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 377- 388.
364. Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии (Жертва) // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С.105-165.
365. Мейер А.А. Мысли про себя // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 389-450.
366. Мень А. Магия. Оккультизм. Христианство: Из книг, лекций и бесед / Сост. А. Калмыкова, П. Мень, С. Радалявичуте. М.: Фонд им. А. Меня, 1996. 196 с.

367. Мень А. Суеверия, разум, вера // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. С. 13-22.
368. Мень А. Трудный путь к диалогу (О романе Грэма Грина «Монсеньор Кихот») // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. С. 23-40.
369. Мень А. Христианство. Лекция 8 сентября 1990 г. // Мень А. Быть христианином: Интервью и последняя лекция / Сост. М. Макаров. М.: «Протестант», 1994. С. 17-30.
370. Мень А.В. Демократия и толпа // Мень А. Трудный путь к диалогу. М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. С. 169-175.
371. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М.: СП «Слово», 1991. Т. 1. 287 с.
372. Мень А.В. О себе...: воспоминания, интервью, беседы, письма / Сост. Н. Григоренко, П. Мень. М.: Жизнь с Богом, 2007. 303 с.
373. Миркина З.А. Вглядываясь в небо // Померанц Г.С, Миркина З.А. В тени Вавилонской башни. 2-е изд. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 223-245.
374. Миронов Д.А. Этико-антропологические воззрения И.М. Сеченова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 49. С. 132-137.
375. Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Тело, душа и совесть (Учение о человеке в христианской традиции и современность // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 343-358.
376. Млечин Л. «Вы нам русачков, русачков давайте!» Почему выявление евреев стало наиважнейшей проблемой в послевоенном СССР // Новая газета. 2019, 8 июля. № 73. С. 18-19.
377. Мнемозина: собрание сочинений в стихах и прозе, издаваемая кн. В. Одоевским и В. Кюхельбекером: В 4 ч. М.: Типография Императорского Московского Театра, 1825. Ч. 4. 234 с.



378. Моисеев Н.Н., Фролов И.И. Высокое соприкосновение: Общество, человек и природа в век микроэлектроники, информатики и биотехнологии // Вопросы философии. 1984. № 9. С. 24-41.
379. Мочалов Е.В. Анализ антропологической проблематики в русской философии всеединства XIX-XX веков: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. Саранск, 2003. 339 с.
380. Мочалов Е.В. Проблема человека в немецкой философии и русской философии всеединства // Вестник Чувашского университета. 2009. № 4. С. 163-169.
381. Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 43-49.
382. Мысливченко А.Г. Проблема человека в марксистско-ленинской философии. М.: Знание, 1973. 64 с.
383. Мысливченко А.Г. Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 207-230.
384. Мысливченко А.Г. Философские парадигмы западного марксизма // Карл Маркс и современная философия: сб. матер. науч. конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса / редкол.: Н.И. Лапин (отв. ред.) и др. М.: ИФ РАН, 1999. С. 346–355.
385. Мысливченко А.Г. Человек как предмет философского познания. М.: Мысль, 1972. 190 с.
386. Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 82-91.
387. Неретина С.С. Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.
388. Никифоров А.Л. Т. Кун об интерпретации и понимании // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 161-164
389. Николаева Т.А. Проблема человека в философском наследии русского масонства XVIII - начала XIX вв.: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Мурманск, 2011. 20 с.

390. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / Сост., подготовка текста, вступ. ст. А. В.Соболева. М.: Изд-во «Пресса», 1991. 640 с.
391. Новиков С.Г. Проектирование «нового человека» в советской России 1920-х годов // Отечественная и зарубежная педагогика. 2019. Т. 1. № 1 (57). С. 161-174.
392. Новиков С.Г. Разработка модели «нового человека» советской властной элитой 1920-х гг. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2012. № 5. Т. 69. С. 154-158.
393. О богословии протоиерея Александра Меня. Житомир: НИКА, 1999. 104 с.
394. О партэтике. Проект предложения Президиума ЦКК II пленуму ЦКК РКП (б) // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 151-170.
395. О ходе реализации решений XXVII съезда КПСС и задачах по углублению перестройки. Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС товарища Горбачева М.С. // XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза, 28 июня – 1 июля 1988 г.: Стенографический ответ. В 2 т. М.: Политиздат, 1988. Т. 1. С. 19-92.
396. Оболевич Т. В. Проблема Софии в творчестве А. Ф. Лосева // Софиология / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Издательство ББИ, 2010. С. 30-40.
397. Овсянников А.В. Антропологический проект С.С. Хоружего в компаративистской перспективе // Наука. Искусство. Культура. 2004. Вып. 3. С. 68-75.
398. Огурцов А. П. Подавление философии // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век / Под ред. В.А. Лекторского. В 2 кн. М.: РОССПЭН, 1998. Кн. I. С. 87-117.
399. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 327 с.
400. Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. М.: Соцэкгиз, 1962. 550 с.

401. Оленич Т.С. Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца 19 - нач. 20 вв.: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 1998 130 с.
402. Ольминский М. О книге т. Бухарина // Бухарин Н.И. Избранные произведения / Редкол.: Л.И. Абалкин и др. М.: Экономика, 1990. С. 208-215.
403. Основы марксистско-ленинской философии. Учебник / Рук. автор. колл.: Ф.В. Константинов. 4-е изд., перераб. М.: Политиздат, 1979. 463 с.
404. Ответное слово А.И. Введенского // Луначарский А.В. Христианство или коммунизм: Диспут с митрополитом А. Введенским. Л.: Госиздат, 1926. С. 55-67.
405. Отчет Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза XXII съезду КПСС. Доклад Первого секретаря ЦК товарища Н. С. Хрущева // XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. 17-31 октября 1961 года. Стенографический отчет. В 3 т. М.: Госполитиздат, 1962. Т. 1. С. 15-132.
406. Павлов А.Т. Г.И. Челпанов, его роль в организации профессионального философского образования в России (к 150-летию со дня рождения) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 5. С. 3-16.
407. Павлюченков Н. Н. Антропология священника Павла Флоренского: критические оценки и исследования (материалы, опубликованные до 1917 г.) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 56-68.
408. Павлюченков Н.Н. Философско-религиозная антропология священника Павла Флоренского: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.14. М., 2012. 20 с.
409. Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики: Исследование политической культуры / Пер. с англ. М.: Новое издательство, 2008. 252 с.

410. Парошина Р. А. Духовность человека в контексте философско-этического Учения Живой Этики // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. 2006. Вып. 1. С. 43-50.
411. Пашкова Н.В. Свобода как необходимая форма существования (философия М.К.Мамардашвили) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология». 2011. Вып. 3 (85). С. 50-56.
412. Первое послание Курбскому // Послания Ивана Грозного / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Перевод и комментарии Я. С. Лурье. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 9-138.
413. Перельштейн Р.М. Благословение Померанца // Вестник культурологии. 2019. № 1 (88). С. 210-223.
414. Петракова И.Н. Проблема пола в философии В.В. Розанова. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Тула, 2008. 145 с.
415. Петровский А. В. Запрет на комплексное исследование детства // Репрессированная наука. / Под общ. ред. М. Г. Ярошевского. Л.: «Наука», 1991. Вып. 1. С. 126-136.
416. Петровский А. Личность // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия». 1964. Т. 3. С. 196-202.
417. Петрык Я.Ю. «Антроподицея» и «Смысл страдания» («Патематика» М. К. Мамардашвили и «Логотерапия» В. Франкла) // Манускрипт. 2018. № 6 (92). С. 94-98.
418. Письма отца Александра Меня // Илюшенко В.И. Отец Александр Мень: Жизнь. Смерть. Бессмертие. Изд. 2-е, испр. и допол. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010. С. 467-622.
419. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 1. С. 507-772.

420. Плеханов Г.В. Логика ошибки // Плеханов Г.В. Год на родине: Полное собрание статей и речей 1917-1918 года. В 2 т. Париж: Издательство Поволоцкого, 1921. Т. 1. С. 217-219.
421. Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 2. С. 236-266.
422. Плеханов Г.В. О мнимом кризисе марксизма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956. С. 335-345.
423. Плеханов Г.В. О роли личности в истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 2. С. 300-334.
424. Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 3. С. 326-438.
425. Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956. С. 33-194.
426. Плеханов Г.В. Централизм или бонапартизм? // Возвращенная публицистика / Сост. Р.А. Иванова, И.В. Кузнецов, Р.П. Овсепян. В 2 кн. М.: «Высшая школа», 1991. Кн. 1. С. 33-46.
427. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. Спб: Наука, 1997. Т. 1. С. 62-315.
428. Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. Спб: Наука, 1997. Т. 5. С. 140-155.
429. Повилайтис В.И. Учение Л. П. Карсавина о «симфонической личности» как субъекта исторического процесса: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Калининград, 1998. 124 с.

430. Позднева С.П. В.И. Вернадский: биосфера, ноосфера и человек // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия. Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. Вып. 4. С. 402-408.
431. Помелов В.П. Движение педагогов-новаторов 1980-х годов: к 30-летию педагогики сотрудничества // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Психолого-педагогические науки. 2016. № 4 (32). С. 74-89.
432. Померанц Г. С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990–1991 гг. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 143 с.
433. Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 464 с.
434. Померанц Г.С. Иерархия // Вестник культурологии. 2010. № 1 (52). С. 134-140.
435. Померанц Г.С. Нравственный облик исторической личности // Померанц Г.С. Неопубликованное: Большие и маленькие эссе: Публицистика. Франкфурт-на-Майне: Посев. 1972. С. 207-225.
436. Померанц Г.С. Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 51-66.
437. Померанц Г.С. Полнота бытия // Вестник культурологии. 2018. № 1 (84). С. 242-245.
438. Померанц Г.С. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культур в 1990-1991 гг. М.- СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 143 с.
439. Померанц Г.С. Человек ниоткуда // Померанц Г.С. Неопубликованное: Большие и маленькие эссе: Публицистика. Франкфурт-на-Майне: Посев. 1972. С. 123-175.
440. Попова А.В. Концепция «цельного» человека в философии А.А. Богданова // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7 (143). С. 55-59.

441. Послание Климента Смолятича // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 119-141.
442. Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Послания Митрополита Никифора. М.: ИФ РАН, 2000. С. 75-94.
443. Послание Сигизмунду II Августу от имени И.Д. Бельского // Послания Ивана Грозного / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Перевод и комментарии Я. С. Лурье. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. С. 417-422.
444. Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 1. С. 457- 475.
445. Прения на II Пленуме ЦКК РКП (б) по докладу тов. Е.М. Ярославского о партэтике // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 197-214.
446. Преображенский Е.А. О морали и классовых нормах. М.; Пг.: Госиздат, 1923. 115 с.
447. Преподобный Паисий Величковский, Святитель Игнатий Брянчанинов. О молитве Иисусовой. М.: Лествица, 2005. 320 с.
448. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.
449. Пролетарский гуманизм. Передовая // Под знаменем марксизма. 1930. С. 1-13.
450. Просветов С.Ю. Структура историко-философской парадигмы // Вестник Кемеровского государственного университета. Журнал теоретических и прикладных исследований. 2013. № 2 (54). Т. 1. С. 234-238.
451. Протоиерей Глеб Каледа. Библия и наука о сотворении мира (Опыт естественно-научного толкования книги Бытия) // Священник Глеб Каледа - ученый и пастырь. К 90-летию со дня рождения доктора геолого-

- минералогических наук, профессора, протоиерея Г. Каледы / Сост. В. Г. Каледа. М.: Изд-во Зачатьевского монастыря, 2012. С. 551-582.
452. Пушаев Ю.В. Проблема морали в философии советского времени // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 414-434.
453. Пчела // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. В 20 тт. Спб: Наука, 1997. Т. 5. С. 415-447.
454. Р.Г. Флоренский Павел Александрович // Философская энциклопедия. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1970. Т. 5. С. 377-379.
455. Радлов Э.Л. Этика. Петроград: Наука и школа, 1921. 80 с.
456. Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 22-40.
457. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев и Александр Мень в динамике российской истории // Соловьёвские исследования. 2011. № 30. С. 33-44.
458. Рашковский Е.Б. Между универсумом и землей (О «еврейских мотивах» в российской философской мысли XX столетия) // Россия и современный мир. 2006. № 4. С. 172-185.
459. Рашковский Е.Б. Философия метамира: введение в труды Иосифа Давидовича Левина (1901 - 1984) // Путь. Международный философский журнал. 1995. № 8. С. 352-361.
460. Рашковский Е.Б. Яков Эммануилович Голосовкер: философия в поисках человека // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. № 2 (38). С. 146-174.
461. Регула М. Цвален. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 151-159.



462. Ремезова И.И. Проблема целостности человека в русской культуре // Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 92-112.
463. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Вопросы философии и психологии. 1982. Кн. 14. С. 136-164.
464. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Вопросы философии и психологии. 1982. Кн. 15. С. 1-31.
465. Розенталь М.М. Ленинская диалектика сегодня. М.: Знание, 1974. 65 с.
466. Розин В.М. Проблема целостного изучения человека // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 80-99.
467. Россиянов К.О. Сталин как редактор Лысенко. К предыстории августовской (1948 г.) сессии ВАСХНИЛ // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 56-69.
468. Рубинштейн М.М. О смысле жизни // Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Под ред. Н. С. Плотникова и К. В. Фараджева. В 2 т. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. Т. 1. 408 с.
469. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 43-280.
470. Рубинштейн С.Л. Выдержки из Рукописей 1920-х годов // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 477-481.
471. Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 282-426.
472. Русская мысль в век Просвещения / Н.Ф. Уткина, В.М. Ничик, П.С. Шкуринов и др. М.: Наука, 1991. 280 с.
473. Сапарбаева И.В. Проблема православного персонализма в абсолютной диалектике А.Ф. Лосева // Вестник Омского университета. 2015. № 4 (78). С. 75-78.
474. Свердлов Я.М. - Эгон-Бессер К.А. 19 марта 1916 г. // Свердлов Я.М. Избранные произведения. В 3 т. М.: Госполитиздат, 1957. С. 334-335.

475. Свердлов Я.М. - Эгон-Бессер К.А. 19 января 1916 г. // Свердлов Я.М. Избранные произведения. В 3 т. М.: Госполитиздат, 1957. С. 331-332.
476. Седакова О.А. Сергей Сергеевич Аверинцев: воспитание разума // Континент. 2005. № 126. [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2005/126/sergej-sergeevich-averinczev-vospitanie-razuma.html>(дата обращения: 09.12.2019).
477. Селезнева Л.В. В.И. Вернадский: «Я пытался подходить к научному изучению сознания» // RELGA. 2019. № 11 (364). [Электронный ресурс] URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4318&level1=main&level2=articles>(дата обращения: 03.010.2019).
478. Семенов Ю.И. О русской религиозной философии конца XIX - начала XX века // Новый безбожник. 2001. № 1. С. 21-32.
479. Семенова Н.В. А С. Макаренко и С.Т. Шацкий о проблеме взаимоотношения личности и общества // Историко-педагогический журнал. 2014. № 4. С. 128-138.
480. Сергей Миронович Киров (1886-1934). Некролог // Под знаменем марксизма. 1934. № 6. С. 1-6.
481. Серебровский А. Теория наследственности Моргана и Менделя и марксисты // Под знаменем марксизма. 1926. № 3. С. 98-117.
482. Сеченов И.М. Как и кому разрабатывать психологию // Сеченов И.М. Избранные произведения. В 2 т. / Редакция и послесловие Х.С. Коштыянца. М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1. С. 172-267.
483. Сиволап И.И. Радищев и Вольтер // Французский ежегодник. 1978: Статьи и материалы по истории Франции. М.: Наука. 1980. С.47-61.
484. Симонов П.В. Междисциплинарная концепция человека: потребностно-информационный подход // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С.58-73.
485. Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989. 352 с.

486. Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: РХГИ, 1999. С. 7-37.
487. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
488. Синявина Н.В. Особенности взглядов советской элиты 1920-1930-х годов на культурную политику России // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 1. С. 136-142.
489. Сироткин Н.С. Эстетика авангарда: футуризм, экспрессионизм, дадаизм // Вестник Челябинского государственного университета. 1999. Т. 2. № 2. С. 119-128.
490. Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 1. С.328-351.
491. Сказание о Дракуле // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 1999. Т. 7. С. 461-471.
492. Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 142-205.
493. Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 268-283.
494. Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 2006. Т. 1. С. 26-61.
495. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. В 20 тт. СПб: Наука, 1997. Т. 4. С. 254-267.

496. Смирнов И. Соцреализм: антропологическое измерение // Соцреалистический канон. Сборник статей / Под общей ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 16-30.
497. Содоклад А.И. Введенского // Луначарский А.В. Христианство или коммунизм: Диспут с митрополитом А. Введенским. Л.: Госиздат, 1926. С. 21-30.
498. «Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть». Интервью с М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 112-118.
499. Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблема тела в русской религиозной философии конца XIX - начала XX веков: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Смоленск, 2006. 22 с.
500. Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
501. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493-547.
502. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Сост., подготовка текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: «Правда», 1989. Т. 2. С. 5-172.
503. Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009. С. 174-202.
504. Сольц А.А. О партийной этике // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 258– 272.
505. Сомкин А.А., Сомкина Н.А. Парадигмальный подход в современной философии // Наука и культура России. 2014. № 1. С. 115-117.

506. Сотникова Н.С. Антропологическая парадигма русской культуры второй половины XIX века: философия и искусство. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 24.00.01. Саранск, 2010. 23 с.
507. Сталин И.В. Анархизм или социализм? // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1946. Т. 1. С. 294–372.
508. Сталин И.В. Выступление на приеме металлургов 26 декабря 1934 года // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Писатель, 1997. Т. 14. С. 48-50.
509. Сталин И.В. Группа Бухарина и правый уклон в нашей партии: Из выступлений на объединенном заседании Политбюро ЦК и Президиума ЦКК ВКП(б) в конце января и в начале февраля 1929 г. (Краткая запись) // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. Т. 11. С. 318-325.
510. Сталин И.В. К вопросам ленинизма // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1948. Т. 8. С. 13-90.
511. Сталин И.В. Марксизм и вопросы языкознания // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Писатель, 1997. Т. 16. С. 104-138.
512. Сталин И.В. Новая обстановка – новые задачи хозяйственного строительства: Речь на совещании хозяйственников 23 июня 1931 г. // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. Т. 13. С. 51-80.
513. Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Рабочий университет, 1997. Т. 14. С. 253-282.
514. Сталин И.В. Об индустриализации и хлебной проблеме: Речь на пленуме ЦК ВКП(б). 9 июля 1928 г. // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. Т. 11. С. 157-187.

515. Сталин И.В. Об основах ленинизма // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1947. Т. 6. С. 69-188.
516. Сталин И.В. Речь в Кремлевском дворце на выпуске академиков Красной Армии 4 мая 1935 года // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Писатель, 1997. Т. 14. С. 58-63.
517. Сталин И.В. Речь на Первом Всесоюзном совещании стахановцев 17 ноября 1935 года // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Писатель, 1997. Т. 14. С. 79-92.
518. Сталин И.В. Речь на Первом Всесоюзном съезде колхозников-ударников 19 февраля 1933 г. // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. Т. 13. С. 236-256.
519. Сталин И.В. Экономические проблемы социализма в СССР // Сталин И.В. Сочинения. В 18 т. М.: «Писатель», 1997. Т. 16. С. 154–223.
520. Степанова И.Н. Православная философия В.Ф. Войно-Ясенецкого // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2005. № 7 (47). С. 246-249.
521. Стрелец Ю. Ш. Философская антропология Иосифа Бродского // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 7. С. 59-69.
522. Стрельченко В.И. От антропологии «Картины...» А.И. Галича к философии человека // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2005. № 10. Т. 5. С. 11-18.
523. Стэн Я.Э. Выше коммунистическое знамя марксизма-ленинизма // Стэн Я.Э. Статьи и выступления по философии / Сост. С. Н. Корсаков, М. В. Бахтин, предисл. С. Н. Корсакова. М.: Издательский дом «Энциклопедист-Максимум»; СПб.: Изд. дом «Мирб», 2015. С. 241-248.
524. Суворов Г.В. Методологические проблемы формирования парадигм гуманитарного знания. Киров: Вятский государственный университет, 2021. 195 с.

525. Сулковский Ф.В. Личность в историческом процессе. Иваново-Вознесенск: Книгоиздательское т-во «Основа», 1924. 43 с.
526. Суханова Н.А. Проблема свободы в русской религиозной философии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2007. 173 с.
527. Сухов А.Д. А. Н. Радищев – философ-материалист // Философия и общество. 2003. № 1 (30). С. 80-98.
528. Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 133 с.
529. Сушко Н.А. Человек и ценности в философии Н.А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1991. № 6. С. 61-70.
530. «Так истязуется и распинается истина...» А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник. 1996. № 4. С. 115-129.
531. Тальгеймер А. О предмете диалектики (Несколько замечаний) // Вестник социалистической академии. 1923. № 2. С. 98-101.
532. Тарасов К.Е., Черненко Е.К. Социальная детерминированность биологии. М.: Мысль, 1979. 366 с.
533. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Издание пятое. М.: Синодальная типография, 1889 В 5 т. Репринт-1994. В 2 кн. М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Кн. 2. 345 с.
534. Тимирязев К.А. Ч. Дарвин и К. Маркс. (Канун шестидесятых годов, 1859 год) // Тимирязев К.А. Наука и демократия. Сборник статей 1904-1919 год. / Под общ. ред. и с посл. В.Н. Столетова. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963. С. 453-460.
535. Тихонов В.В. Тоска по методу: М.В. Нечкина и ее первая монография «Русская история в освещении экономического материализма» // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2018. № 1. С. 199-212.

536. Ткаченко А.С., Иванов Д.О., Березкина Е.Н. Философско-антропологический аспект учения А.А. Ухтомского о доминанте // Педиатр. 2018. Т. 9. № 3. С. 128-136.
537. Трибушный Д. О. София под спудом. Софийные элементы в наследии «альтернативного» православия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 39-51.
538. Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Paris: YMCA-press, Cop. 1980. 359 с.
539. Троцкий Л.Д. Задачи коммунистического воспитания // Троцкий Л.Д. Сочинения. В 23 т. М.-Л.: Государственное издательство, 1927. Т. 21. С. 327-340.
540. Троцкий Л.Д. Идеалистическая гамма // Троцкий Л.Д. Сочинения. В 23 т. М.-Л.: Государственное издательство, 1926. Т. 4. С. 61-63.
541. Троцкий Л.Д. Светские богословы и Ванькина личность // Троцкий Л.Д. Сочинения. В 23 т. М.-Л.: Государственное издательство, 1926. Т. 20. С. 383-389.
542. Троцкий Л.Д. Терроризм и коммунизм // Троцкий Л.Д. Сочинения. В 23 т. М.-Л.: Государственное издательство, Т. 12. 1925. С. 7-180.
543. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
544. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания / Сост., ред. и вступ. Статья П.П. Гайденко. // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 483-592.
545. Улиг Д., Хеделлер В. «Арабески» Николая Ивановича Бухарина в контексте их времени// Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. Сборник документов. / Под ред. Г. Бордюгова. Изд. 2-е, дополн., измен. и расшир. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 674-710.



546. Усманова Л.Р. Внутренние и внешние источники понимания Вечной Женственности в русской философии // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 8 (83). С. 34-39.
547. Фараджев К.В. Философия и жизнь Моисея Рубинштейна // Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Под ред. Н. С. Плотникова и К. В. Фараджева. В 2 т. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. Т. 1. С. 7-40.
548. Федотов Г.В. Русская религиозность. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. // Федотов Г.В. Собрание сочинений. В 12 т. М.: Мартис, 2001. Т. 10. Ч. 1. 382 с.
549. Федотов Г.П. Сталинокрафия // Бердяев. Федотов / Сост. и отв. ред. А. Ф. Замалеев. СПб.: Наука, 1992. С. 341-354.
550. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т./ Пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 5-320.
551. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т./ Пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 427-475.
552. Филимонова Т.И. Некоторые аспекты плехановской концепции исторического развития как идеи о становлении человека // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. А. В. Бузгалина, Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 72-98.
553. Филонович П.Э. О коммунистической морали: популярный очерк. М.: Политиздат, 1963. 255 с.
554. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1911. 284 с.
555. Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П.А., священник. Сочинения / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. В 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 647 – 681.

556. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодиции. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
557. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. Т. 3 (2). 623 с.
558. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147-216.
559. Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.А. Алексеев, Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с.
560. Франц С.В. «Религиозный» марксизм: идея универсальных ценностей в философских воззрениях А.В. Луначарского // Толерантность в современной цивилизации: материалы международной конференции. Екатеринбург, 14-19 мая 2001 г. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. С. 207-214.
561. Франц С.В. Философские воззрения А. В. Луначарского: истоки и эволюция: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Екатеринбург, 1998. 24 с.
562. Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Политиздат, 1983. 350 с.
563. Фролов И.Т. О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья вторая // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 52–64.
564. Фролов И.Т. О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья первая // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 83–98.
565. Фурсова В.Э. Идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века. Автореферат диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2016. 26 с.

566. Халтурин Ю.Л. Философия русских масонов конца XVIII - начала XIX веков: критическая реконструкция. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2010. 227 с.
567. Хамидов А.А. Необычное произведение Г.С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 144-156.
568. Хоружий С.С. «Бывают странные сближения»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 41-51.
569. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 182-206.
570. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 276-411.
571. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 207-260.
572. Хоружий С.С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий [Электронный ресурс] URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor\\_polit\\_isikhasm.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf) (дата обращения: 17.11.2019).
573. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 261-288.
574. Хоружий С.С. Метаморфозы славянской идеи в XX веке // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 117-140.
575. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 141-168.
576. Хрущев Н.С. Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС «О культе личности и его последствиях». М.: Госполитиздат, 1959. 80 с.
577. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 27-128.

578. Циолковский К.Э. Неизвестные разумные силы // Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2004. С. 116-128.
579. Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. / Под ред. В.И. Шинкарука. Киев: Наукова думка, 1977. 344 с.
580. Челпанов Г.И. Психология и марксизм. М.: Русский книжник, 1924. 29 с.
581. Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 464 с.
582. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Воспоминания о К.Э. Циолковском. М.: Айрис-Пресс: Айрис-Дидактика, 2007. 448 с.
583. Чураков Д. Бухарин: юбилей одной странной реабилитации: (К вопросу о судьбах левого коммунизма) // Критический марксизм: Русские дискуссии / Под ред. М.И. Воейкова. М.: Экономическая демократия, 1999. С. 231-250.
584. Шапошникова Л.В. Сотрудница космических сил // Великий облик: Сборник статей к 130-летию Е.И. Рерих. Тверь: ООО «Издательство ГЕРС», 2009. С. 35-55.
585. Шапошникова Л.В. Энергетическое мировоззрение Живой Этики // Великий облик. Сборник статей к 130-летию Е.И. Рерих. Тверь: «Издательство ГЕРС», 2009. С. 75-106.
586. Шатова Н.Д. Прологомены к поиску рефлекторных основ рефлексии: Л.С. Выготский // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Вып. 1. С. 99-103.
587. Шварц Л.М. Душа // Малая советская энциклопедия / Гл. ред. Н.Л. Мещеряков. В 10 т. М.: Советская энциклопедия, 1929. С. 29-30.
588. Шердаков В.Н. Г.С. Батищев: в поиске истины пути и жизни // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: «Российская политическая энциклопедия», 1998. Т. 2. С. 530-546.

589. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского /Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. СПб.: Алетейя, 2001. С. 665-825.
590. Шилов Е.В. Немецкая средневековая мистика и русские религиозные философы // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008 г. С. 200-205.
591. Шифферс Е.Л. Богооставленность // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 345-399.
592. Шифферс Е.Л. Лама: о наречении патриарха (материалы частного расследования) // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 123-241.
593. Шифферс Е.Л. Памятник // Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 25-122.
594. Шпет Г.Г. Сибирские письма // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск: «Водолей», 1995. С. 39-211.
595. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 345-472.
596. Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского. Берлин: Скифы, 1923. 145 с.
597. Шулятиков В.М. Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 152 с.
598. Щедровицкий Г.П. Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология (курс лекций) Г.П. Щедровицкого. М., 2000 Т. 4. 384 с.
599. Щедровицкий Г.П. СМД-подход и основные проблемы науки и человека в XX веке // Щедровицкий Г.П. Московский методологический кружок: развитие идей и подходов / Из архива Г.П. Щедровицкого. В 11 т. М.: Путь, 2004. Т. 8. Вып. 1. С. 11–239.

600. Щердаков В.Н. Человек и нравственные ценности // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 413-425.
601. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 21. С. 269-317.
602. Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 73-89.
603. Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1991 С. 157-197.
604. Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10. С. 193-213.
605. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. 2-е изд., исправл. и доп. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2009. 368 с.
606. Ярославский Е.М. Мораль и быт пролетариата в переходный период // Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов) / Под ред. А. А. Гусейнова и др. М.: Политиздат, 1989. С. 327-349.
607. Ярошевский М.Г. Марксизм в советской психологии (к социальной роли российской науки) // Репрессированная наука. / Ред. М.Г. Ярошевский. Ред.-сост. А.И. Мелуа. СПб.: Наука, 1994. Вып. II. С. 24-44.
608. Postscriptum Зинаиды Миркиной // Померанц Г.С, Миркина З.А. В тени Вавилонской башни. 2-е изд. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 212-217.
609. Anand G., Larson E.C., Mahoney J.T. Thomas Kuhn on Paradigms // Production and Operations Management. 2020. Vol. 29 (7). P. 1650-1657.
610. Pirozelli P. The grounds of knowledge: a comparison between kuhn's paradigms and foucault's epistemes // Kriterion (Brazil). 2021. Vol. 62 (148). P. 277-304.

611. Schwartz S.A. Kuhn, Consciousness, and Paradigms // *Explore*. 2018. Vol. 14 (4). P. 254-261.
612. Sönning L., Werner V. The replication crisis, scientific revolutions, and linguistics // *Linguistics*. 2021. Vol. 59 (5). P. 1179-1206.
613. Thomas R. Keynes, Kuhn and the sociology of knowledge: A comment on Pernecky and Wojick // *Cambridge Journal of Economics*. 2020. Vol. 44 (6). P. 1415-1424.