

утверждать идею богоборчества, признавать, что он неверен ни Богу, ни Сатане. Ставрогин, как и подобает «бесу», лишен способностей к любви, состраданию, жалости, вследствие чего он становится проводником и носителем сатанинской силы, объединив вокруг себя «бесовское стадо». Демоническое начало проявилось в нем прежде всего, как дух непомерной гордыни. Этот первый среди семи смертных грехов человечества заставил его злоупотреблять свободой, отрицать авторитеты и ценности. Ставрогин – человек, не просто приблизившийся к самому краю открывшейся ему бездны ничто, но и решившийся испытать себя отчаянным броском в нее. Его свобода была направлена по ложному пути и поэтому погубила его, превратившись в безразличие к жизни, истощение и угасание личности.

У Кириллова свобода переходит в своеволие, которое он осознает как долг и священную обязанность. Это человек, отвергший нравственный абсолют в лице бога, «гарантировавшего абсолютность всех абсолютов», и возомнивший себя Богом. На примере этого героя Достоевский проводит идею о том, что «если бога нет, то все дозволено». Человек по своему характеру может быть добрым и мягким в общении, но стремление его стать Человекобогом приводит к аморализму. Поэтому Бердяев неслучайно писал, что «на путях человекобожества погибает человеческая свобода и погибает человек»¹.

Достоевский показывает, что человек должен принять страдальческий путь свободы, которая соединяется в его душе с духовностью, основой которой является любовь к Богу и ближнему. Для писателя нравственные законы любви, добра, совести есть основа основ человеческой жизни. Утеря нравственных принципов есть огромное несчастье, ибо оно влечет за собой обесчеловечивание человека, иссушает его эмоционально-душевный мир, искажает общечеловеческий иерархизм ценностей, приводит к бездуховности, антигуманистическому мировоззрению.

ОБРАЗ ДУХОВНОГО ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ Л. Н. ТОЛСТОГО И Н. А. БЕРДЯЕВА

Степанова И.Н.

В известной типологии М. Шелера образ духовного человека рассматривается как «первая идея о человеке, вполне господствующая еще в теистических (иудейских и христианских), а в особенности во

¹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С.144.

всех церковных кругах... идея *религиозной веры*»¹. Иначе говоря, с точки зрения философа, духовный человек есть религиозный человек. Конечно, в истории философии существовали и светские концепции о духовном человеке, но и в них прослеживаются религиозные корни. Например, прототипом образа нравственного человека, разработанного И. Кантом, является протестант, фанатично руководствующийся идеей долга и озабоченной миссией избранничества: его индивидуальное поведение должно было реализовать трансцендентный всеобщий нравственный закон. Даже дуалистические представления о двойственности человеческой природы (Р. Декарта, Б. Спинозы и т.д.) восходят, по нашему мнению, к библейским представлениям об Иисусе Христе как Богочеловеке. В ряде работ убедительно доказывается, что духовность не тождественна религиозности², но, тем не менее, в истории философии не было создано ни одной крупной концепции о духовном человеке, в которой нельзя было бы обнаружить религиозные корни. Поэтому можно сделать вывод о том, что архетипом духовного человека является религиозный человек.

Первые представления о духовном человеке даны в Библии, особенно в посланиях ап. Павла. Хотя в человеке имеется собственный индивидуальный дух, духовность человека обусловлена не им, а Духом Святым, который проникает в человека. «Но вы не по плоти живете, – говорит Павел, – а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» [Рим.8:9]. Поскольку Дух Святой есть ипостась Бога, то тем самым духовный человек оказывается онтологически причастным Богу. В духовном человеке подлечит преобразованию тело и душа: тело становится духовной плотью, а душа становится напоенной духом, просветляется. «Разве не знаете, – говорит Павел, – что вы Храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» [1 Кор.3:16]. Или: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» [1 Кор.6:13]. Плотское и душевное выступает как условия духовного, а духовное как высшая ступень жизни человека, обеспечивающая смысл жизни: «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» [1 Кор.15:46]. Роль духовного начала в человеке так велика, что после второго пришествия человек воскреснет как духовное тело: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» [1 Кор.15:44]. Д. В. Пивоваров³ обращает внимание на то, что, согласно

¹ Шелер М. Человек и история // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С.74.

² Шалютин С.М. Машины. Люди. Ценности. Курган, 2006. С.375-380.

³ Пивоваров Д.В. Душа и вера. Екатеринбург, 2003. С.54.

Павлу, духовные люди как истинные христиане уже при земной жизни являются членами тела Христа, ибо Дух Божий живет в них и тем самым они имеют большую возможность воскреснуть путем «преображения плоти в духовное тело», чем плотские люди.

В ряде философских работ, с опорой на библейское разделение типов человека на плотского и духовного, дается характеристика духовного человека. Так, Аврелий Августин следующим образом характеризует возможности духовного человека: «Духовный человек судит, одобряя то, что правильно, и не одобряя того, что найдет худым в поступках и нравах верных, в их милостыне... он судит о душе живой, прирученной целомудрием, постами, благочестивыми размышлениями о том, что она может воспринять телесными чувствами. Она судит о том, что в ее власти исправить»¹. Духовные люди тем самым являются исполнителями закона Божьего, судя о душе, способах ее исправления, поступках и нравах людей.

Китайский проповедник Вочман Ни обращает внимание на то, что «Дух святой не может достигнуть всего того, что Он желает»² без того, чтобы верующий христианин не подчинил ему все свои помыслы, желания и чувства. Поэтому, «если верующий решит, что «я» [его душа. – И.С.] будет хозяином, ожидая помощи от Духа Святого... он, несомненно, не сможет приносить духовный плод»³. Отсюда он видит задачу христианина в том, чтобы пригвоздить душу «ко кресту», умерщвить ее, чтобы не «позволить ей смешиваться с духом» [имеется в виду Дух Святой. – И.С.]. Речь идет не о буквальном лишении человека души, а о том, чтобы душа не противилась духу, не действовала самостоятельно, выполняла его указания, беспрекословно принимала учение Иисуса Христа.

Духовный человек оказывается способным к разделению души и духа с помощью Слова Божьего. Вочман Ни ссылается на слова ап. Павла, в которых Дух Святой учит разделению души и духа [Евр.4:12], и тем самым дух отделяется от низменных вожделений души. Слово Божие, подчеркивает проповедник, как и крест, раскалывает душу, плотно окружающую дух как скорлупа, и делает ее «проходную для духа». Таким образом, дух освобождается и отдает себя Богу, как это сделал Иисус Христос. Сам Вочман Ни провел 20

¹ Августин А. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992. С.214.

² Вочман Ни. Духовный человек. Т.1. Чикаго, 1984. С.216.

³ Там же. С.217.

лет в тюрьмах коммунистического Китая за свою проповедническую деятельность и, очевидно, он считает духовного человека способным пожертвовать своей жизнью ради защиты христианского учения.

Д. В. Пивоваров, опираясь на идеи ап. Павла, разделяющего типы плотского и духовного человека, выделяет следующие характеристики последнего: «Духовный человек, напротив, больше доверяет свету внутреннего зрения, прислушивается к голосу совести, гармонии высших духовных сфер, освобождается от уз плоти силою веры. Для него более реально сверхчувственное и менее реальны обычные материальные вещи»¹. Иначе говоря, для духовного человека приоритетными являются духовные ценности, и он живет в сфере духовной культуры.

Аналогичными этому пониманию являются образы духовного человека (теоретический, эстетический, религиозный) в разработанной Э. Шпрангером² классификации форм жизни. Итак, в религии и религиозной философии образы религиозного и духовного человека отождествляются. В светской философии признаются возможности сакрализации ценностей верой не в Бога, а в другие Абсолюты (Науку, Разум, Красоту и т.д.).

Библейские представления, безусловно, оказали влияние на учения русских философов XIX-XX вв. о духовном человеке. Вместе с тем, русские философы были слишком оригинальными мыслителями, чтобы просто копировать библейский образ духовного человека, особенно это касается понимания духовного человека в работах Л.Н. Толстого и Н.А. Бердяева, которые по-новому поставили вопрос о соотношении духовности и религиозности.

Первым, кто развел понятия «духовность» и «религиозность» в русской философии, был Л.Н. Толстой, разрабатывая проблематику смысла жизни. В возрасте около 50 лет писатель испытал сильнейший духовный кризис. Сам он характеризовал его следующим образом: «Жизнь моя остановилась... потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы разумным. ...Истина была то, что жизнь есть бессмыслица. Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели. ...Жизнь мне опостылела – какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее. ...Я сам не знал, чего я

¹ Пивоваров Д.В. Душа и вера. С.59-60.

² Spranger E. Lebensformen. Munchen.–Hamburg, 1965.

хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее и между тем чего-то еще надеялся от нее»¹.

Он пытался найти смысл жизни в искусстве и литературе, но убедился, что «искусство есть украшение жизни, заманка к жизни»². Обратившись к естественным наукам, он обнаружил, что они определяют человека как «временное случайное сцепление частиц», которые изменяются, и «когда ты поймешь законы этих видоизменений, тогда поймешь, зачем ты живешь»³. Толстой не был удовлетворен физикалистско-редукционистским ответом естествознания, но ему не помогло и «утешение философией», о котором писал Боэций, ибо философия рассматривала человека как часть человечества. «Я – часть человечества, – иронизирует Толстой, – и потому призвание мое состоит в том, чтобы содействовать сознанию и осуществлению идеалов человечества»⁴. Но при этом никто не мог объяснить ему, что такое человечество. Он обратился к учениям великих философов, царей и основателей мировых религий (Сократа, Шопенгауэра, Соломона, Будды) и получил ответ: «Обманывать себя нечего. Все – суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее»⁵. Знание разумных и мудрых признавало, что жизнь бессмысленна.

Отвергнув образы научного и метафизического человека, писатель обратился к образу социального человека и стал искать смысл жизни в семье, писательском сообществе, но убедился, что и там не знают смысла жизни. Тогда он стал знакомиться с жизнью православных богословов, людей церкви и пришел к выводу, что для того, чтобы человек мог жить, надо «иметь такое объяснение смысла жизни, при котором конечное приравнивалось бы бесконечному»⁶. Ответы представителей церкви утвердили его во мнении, что им вера нужна ради каких-то неизвестных ему целей.

Отчаявшись, он начал сближаться с верующими из бедных, простых, неученых людей, со «странниками, монахами, раскольниками, мужиками» и убедился, что смысл их жизни определяется тем, что они творят жизнь и утверждают в жизни добро. Эту обретенную истину Толстой сформулировал так: «Я понял ту истину, впоследствии

¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой. Собр.соч.: В 22 т. Т.16. Публицистические произведения. 1855-1886. М., 1983. С.116-117.

² Толстой Л.Н. Исповедь. С.120.

³ Толстой Л.Н. Исповедь Там же. С.124.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.132.

⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С.141.

найденную мною в Евангелии, что люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. ...Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»¹. Жизнь человека должна протекать в делании добра для других, только тогда она будет осмысленной. Наиболее приближающийся к ней Толстой посчитал жизнь простого рабочего народа, ибо он живет, веря в Бога и утверждая христианские заповеди в жизни.

Так Толстой приходит к истине: «Бог есть жизнь. «Живи, отыскивая бога, и тогда не будет жизни без Бога». И сильнее, чем когда-нибудь, все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня»². Толстой сравнивает свою прежнюю жизнь с лодкой, уносимой течением к порогам, и новую, с направлением своей лодки назад вверх по течению и к берегу: «Берег – это был бог, направление – это было предание, весла – это была данная мне свобода выгрестись к берегу – соединиться с богом. Итак, сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить»³.

В философском плане духовный кризис есть явление «второго рождения», описанного, в частности, В. И. Красиковым. Его первой фазой является «фаза негации», которая «начинается с глубокого потрясения от открывающейся бездонности фальши окружающего»⁴ и с критики собственных ценностей, которые мало чем отличаются от ценностей «окружающего». Индивид начинает испытывать состояние экзистенциального вакуума, описанного В. Франклом как состояние «внутренней пустоты», отсутствия целей и смысла жизни⁵. Вторая фаза представляет поиск новых ценностей, которые ищутся среди уже имеющихся в культуре и обществе (как коллективном Я) в качестве готовых для употребления «заготовок». Эти «заготовки» ранее принимались индивидом бессознательно или, скажем, полусознательно, а теперь они становятся объектом рефлексии. После рефлексии над ними эти другие ценности отвергаются, и Красиков называет этот период «второй негацией». Можно добавить, что тем не менее что-то из этих ценностей «цепляет» сознание человека, как бы просит остано-

¹ Там же. С.147.

² Там же. С.151-152.

³ Толстой Л.Н. Исповедь. С.153.

⁴ Красиков В.И. Рождение самородного Я и феномен самонасилия // Ценностные и социокультурные основы воспитания духовности и субъектности личности. Екатеринбург, 2008. С.74.

⁵ Франкл Ф. Человек в поисках смысла. М., 1990. С.308-319.

вить на них внимание, присмотреться к ним, выполняя функцию «подсказки».

Рефлексия над этой «подсказкой», соединенная с глубокими внутренними переживаниями и эмоциями, составляет третью фазу, которую Красиков именует как «эффект *самонасилия к радости*». В литературе ее называют озарением, интуицией, инсайтом, актом творчества и т.д. Главное, как отмечает Красиков, это фаза «рождения самородного Я», при котором на смену прежнему Я, представляющему индивидуализацию коллективного Я, приходит уникальное Я, созданное самим индивидом. Духовные кризисы и их разрешение испытывают творческие личности. Интересно отметить то, что состояние духовного кризиса первоначально было художественно осмыслено Толстым в романе «Война и мир» на примере жизни одного из главных его героев – Андрея Болконского, а потом уже испытано им самим.

Казалось бы, Толстой пришел к выводу, что духовность – это религиозность, а духовный человек – это религиозный человек. Но это не совсем так. Дело в том, что понимание религиозности как веры в Бога может быть разным. Одни связывают ее с признанием божественного воздаяния, награды за соблюдение заповедей и наказания за грехи (т.е. руководствуются прагматическими ценностями пользы). Другие видят в религиозности главным образом соблюдение религиозной обрядности (посещение церкви, молитвы, исповеди, соблюдение поста, поклонение иконам и т.д.). Для Толстого же духовность есть высшее, вершинное проявление религиозности, заключающееся в следовании основным принципам христианства: любви к Богу и ближнему и непротивления злу насилием.

Парадоксальность религиозной веры Толстого в Бога заключалась в том, что он старался соблюдать в своей жизни эти принципы и вместе с тем не принял христианскую (православную) церковь, которую он считал ответственной за преступления перед людьми и защиту социальной несправедливости. Поэтому для Толстого духовность отождествлялась только с истинной религиозностью: «Глубоко верующий человек соблюдает их [нормы религиозной морали. – И.С.] не просто потому, что Бог для него авторитет, наставлениям которого необходимо подчиняться, а потому, что Бог для него – это абсолют, заповеди которого глубоко проникли в его мир, и его совесть превратила их во внутреннее мерило его действий. Вера в Бога порождает в нем большую духовную работу оценивания себя и всего окружающе-

го под углом зрения своей веры. ТАК верящему в бога человеку, несомненно, присуща духовность: духовные ценности для него имеют приоритет»¹.

Духовный человек, по Толстому, тот, кто реализует в своем духовном мире и образе жизни принципы любви и непротивления злу насилием. Принцип любви Толстой понимает следующим образом: «Истинная любовь всегда имеет в основе своей отречение от блага личности и возникающее от того благоволение ко всем людям. Только на этом общем благоволении может вырасти истинная любовь к известным людям – своим или чужим. И только такая любовь дает истинное благо жизни и разрешает кажущееся противоречие животного и разумного сознания»².

Писатель формулирует в качестве закона духовной жизни закон расширения пространства любви – от Бога к ближним и дальним. «По свойству своему любовь, желание блага, – считает он, – стремится обнять все существующее. Естественным путем оно расширяет свои пределы любовью, – сначала к семейным – жене, детям, потом к друзьям, соотечественникам; но любовь не довольствуется этим и стремится обнять все существующее. В этом непрерывающемся расширении пределов области любви, составляющем сущность рождения духовного существа, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире»³. Любовь, с его точки зрения, заключается не только в том отдавать другим свое время, силы, знание, имущество, но и даже жертвовать своей жизнью: «И только тем, что есть такая любовь в людях, только тем и стоит мир»⁴.

В качестве свидетельств, удостоверяющих, что человек живет, реализуя принцип любви, являются, по Толстому, «отсутствие ощущения духовного страдания», «ненарушение любви с людьми» (т.е. отсутствие моей враждебности к другим и других ко мне) и «рост духовный»⁵, при которых человек сознательно побеждает в себе животное начало и становится духовным. Именно такое претворение любви в своей жизни и заставляет человека чувствовать, что он служит «делу Божию и установлению Царства Его»⁶.

¹ Степанова И.Н., Шалютин С.М. Духовность как качество личности и проблема ее воспитания. Курган, 2004. С.97.

² Толстой Л.Н. Христианская этика. Екатеринбург, 1994. С.41-42.

³ Там же. С.42.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.47.

⁶ Там же. С.50.

Второй основной принцип «непротивления злу насилием» Толстой противопоставляет радикально-революционному принципу «противодействовать насилию и убийству насилием и убийством», который только расширяет сферу насилия. Это пророчество Толстого заставляет вспомнить события российской истории: октябрьскую революцию 1917 г., последовавшую за ней гражданскую войну и период массовых репрессий 30-х годов. Содержание данного принципа Толстой раскрывает следующим образом: *«Первое: перестать самому делать прямое насилие, а также и готовиться к нему. Второе: не принимать участия в каком бы то ни было насилии, делаемом другими людьми, и также в приготовлениях к насилию. Третье: не одобрять никакое насилие»*¹. Объяснение тому, почему люди стремятся осуществить высокие идеалы с помощью насилия, он усматривает в заблуждениях вождей масс, которые не хотят следовать христианскому закону «поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобой»; предрассудках людей о неисполнимости в жизни христианского вероучения; неправильной свободе выбора; насилию со стороны государства; порабощенности людей собственностью; «обманах веры» со стороны церкви, исключаяющей христианское вероучение и требующей защищать насилием чистоту веры своей религии.

Известно, что русский философ И.А. Ильин критически отнесся к толстовской концепции непротивления злу насилием, увидев в ней образец ненастоящей религии, поскольку она не хочет видеть зла в мире и бороться с этим злом, а также отвергает христианскую церковь вообще, православную церковь, в частности, отрицая тем самым христианский принцип воцерковления сознания и жизни верующих. Мы здесь не ставим задачи анализа концепции И.А. Ильина «о сопротивлении злу силою», но считаем, что он преувеличивает негативные стороны данной концепции Толстого, ибо тот не отрицал ненасильственных способов борьбы со злом.

Н.А. Бердяев также создает концепцию, в которой духовность и религиозность не совпадают в их расхожем, широко распространенном понимании, ибо для Бердяева духовный человек – это прежде всего творческий и свободный человек. Учение Бердяева о духе и духовном человеке не избежало противоречий и парадоксов. С одной стороны, он признает, что «о духе нельзя выработать понятия», дух не есть «рациональная категория», «дух никогда не есть объект», «дух менее всего может быть предметом рационального и объективиро-

¹ Толстой Л.Н. Христианская этика. С.82.

ванного познания»¹. С другой стороны, пишет многочисленные работы о духе: «Философия свободного духа», «Дух и реальность», «Царство духа и царство кесаря», «О рабстве и свободе человека» и выделяет сущностные признаки духа – «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»², тем самым рационализируя дух. С одной стороны, он утверждает, что «дух... не есть бытие», с другой стороны, считает, что «дух имеет историческое существование»³.

Эти противоречия переносятся им и на понимание духовного человека. Он полагает, что «Дух от Бога. И когда человек «имеет» дух, когда он в духе, то это значит, что дух входит в него, вдохновляет его»⁴. Наряду с этим он критикует христианскую духовность-послушание, направленную на личное спасение как лжедуховность и признает необходимость в новой духовности, направленной на «духовное завоевание мира, как реальное изменение его»⁵. Бердяев не принимает разделения в христианстве духовности на сакральную и профанную и объявление сакральной духовности настоящей. «Сакральная духовность, – считает он, – нужна для дела спасения, профанная же духовность для дела спасения может быть даже вредна. Признается за лучшее быть менее духовным, если духовность не имеет марки сакральности»⁶. Тем самым, по Бердяеву, религиозность (как она понимается в христианстве) и духовность не совпадают. Бердяев считает своей задачей доказать, что христианству необходимо новое понимание духовности в ее направленность на социальное, на общее спасение, и только в этом случае духовность и религиозность окажутся тождественными.

Это означает, что он не принимает идею христианства о духовном человеке как исключительно религиозном человеке, имеющим призвание личного спасения. Но он не принимает и дуализма духовной и социальной жизни, который имеется в марксизме и зависимости в нем духа от экономики. «Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т.е. активности человеческого духа, – считает он. – Социальная жизнь целиком зависит от духовного состояния людей. От

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994. С.379, 366, 374.

² Там же. С.379.

³ Там же. С.366, 444.

⁴ Там же. С.448.

⁵ Там же. С.445.

⁶ Там же. С.445-446.

разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству»¹.

Бердяев признает, что Маркс правильно уловил, что в капиталистическом обществе имеет место рабство духа, его зависимость от экономики, но он принял «болезнь за нормальное состояние», историческую кажимость духа за его сущность, и в этом заключалась ошибка марксизма. «Но сказать, – заключает Бердяев, – что экономика может породить дух и духовность, значит сказать нелепость, которая никогда не была продумана марксистами до конца. Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода. Эпифеноменом экономики может быть лишь ограничение духа и духовности»².

Вместе с тем он признает воздействие духа на социальную жизнь и считает, что, если духовность отделяется от материальности, выделяется «в отдельную отвлеченную сферу», то последняя начинает господствовать. Так произошло при капитализме, в этом «царстве буржуазности», где власть принадлежит деньгам. Так произошло и при социализме, где несмотря на идеологические лозунги и пропаганду, власть также принадлежит деньгам, и это есть «царство Кесаря». По Бердяеву, ни христианство, ни марксизм не раскрыли сути целостной духовности.

Отсюда он ставит вопрос о новой духовности, связывающей духовность с социальностью, которая понимается им как «христианская духовность, которая может быть социалистической, коммунотарной, но которая прежде всего персоналистическая, так как в основании ее лежит отношение человека к человеку, к ближнему, ко всякой конкретной человеческой личности»³.

Коммунотарность, т.е. общинность, Бердяев отличает от коллективизма, ибо в последнем утверждается авторитарность, общение опосредовано общественными отношениями, он не знает ценности личности, имеет «механически-рационалистический характер». Коммунотарность же обозначает «непосредственное отношение человека к человеку через Бога», представляет «общность и общинность личностей», форму духовного объединения людей, некое братство, где нет авторитарности, подчинения индивидов авторитету⁴. Тем самым новая духовность представляет не просто приоритет духовных ценно-

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С.450.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С.452.

⁴ Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. М., 1995. С.332-334.

стей, а приоритет таких духовных ценностей как любовь, терпимость, доброта, сердечное участие человека в другом человеке, а не приоритет христианских религиозных ценностей, где Бог выступает безличным принципом, Абсолютом.

На основе такого понимания духовности Бердяев и разрабатывает свое учение о новом человеке. Он подвергает критике известную коммунистическую мифологию о новом человеке, которая лежала в основе советской идеологии. Во-первых, потому, что считает идею нового человека христианской идеей. Во-вторых, потому, что «новый человек связан с вечным человеком, с вечным в человеке»¹. В-третьих, потому, что новый человек не создается ни революциями, ни экономикой, ни войнами. «Нужно сказать, – считает Бердяев, – что политические революции, даже самые радикальные, сравнительно мало меняют человека»². Это объясняется им тем, что в революциях самой сильной стороной является «отрицательная реакция на предшествующий режим»³, ненависть и месть по отношению к нему, а на этой основе нельзя сформировать нового человека.

Экономика же «относится к средствам, а не целям жизни. И когда ее делают целью жизни, то происходит деградация человека»⁴, а не его развитие. Поэтому победившему и захватившему власть коммунисту буржуазность присуща не меньше, чем капиталисту. Что касается войны, то она породила «милитаристский тип», но он не представляет собой нового человека, ибо в нем нет качества человечности.

Бердяев отрицает, что новый коммунистический строй создал нового человека. Скорее наоборот. Индустриализация привела к превращению человека в «функцию производства»; в нем развился прагматический активизм, ибо он «поклоняется силе и успеху»; он утратил нравственность, поскольку «беспощаден к слабым» и его интересует лишь соревнование, борьба; он атеистичен и отвергает Бога и трансцендентный мир; он очень приземлен и витален в своих целях, ибо думает только о труде, относящемся к царству необходимости. В результате в коммунистическом типе человека «происходит ослабление и почти уничтожение духовности»⁵.

¹ Там же. С.349.

² Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. С.348.

³ Там же. С.349.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.351.

Сложнее обстоит дело с воздействием техники на человека. «Техника, – с горечью признается Бердяев, – есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви»¹. Но соотношение техники и культуры, техники и человека имеет форму парадокса: без техники культура невозможна, но прогресс техники обрекает культуру на гибель, техника есть выражение могущества человека, и она же ведет к его духовной деградации. «Она [техника. – И.С.], – констатирует Бердяев, – превращает человека в усовершенствованную машину. Машина хочет, чтобы человек принял ее образ и подобие. Но человек есть образ и подобие Бога и не может стать образом и подобием машины, не перестав существовать. ...техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомата, поработить его»².

Но Бердяев не склонен к технофобическим выводам. Он подчеркивает двойственность техники. С одной стороны, она делает человека «царем и господином земным, а может быть, и мира»³, дает человеку «чувство планетарности земли», открывает ему дорогу в космос, способствует созданию человечества. С другой стороны, она «разрушает красоту старой культуры, старого быта», все делает массовым, уничтожает индивидуальность, порождает новую форму рабства человека, обездушивает человека, наносит «страшные удары гуманизму, гуманистическому миросозерцанию, гуманистическому идеалу человека и культуры»⁴ и делает возможным тираническое господство небольшой кучки людей, которые обладают секретами технических изобретений, над всем человечеством. Техническая цивилизация и машинизм, тем самым, «есть истребление человека, исчезновение человека, замена его иным существом, с иным, не человеческим уже существованием»⁵.

То, что прогнозы Бердяева не являются беспочвенными пророчествами, свидетельствуют идеи Всемирной ассоциации трансгуманистов о необходимости изменения человеческой природы с помощью современных биотехнологий с тем, чтобы постчеловек стал полностью искусственным существом. Сторонник трансгуманизма Р. Керзуэл в работе «Эра интеллектуальных машин» характеризует ко-

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. №2. С.147-148.

² Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники). С.151.

³ Там же. С.154.

⁴ Там же. С.156.

⁵ Там же. С.159.

нец третьего тысячелетия как мир, в котором «не существует четких различий между людьми и компьютерами. Большинство сознательных существ не обладает постоянной физической оболочкой. Число существ, чье мышление основывается на компьютерных элементах, превышает количество тех, чье мышление опирается на деятельность центральной нервной системы. Повсеместно используется нейроинплантантная технология, существенно улучшающая способности познания и восприятия»¹.

Бердяев, по сути дела, предлагает два сценария решения проблемы техника и человек, которые не позволили бы осуществиться технической эсхатологии, когда на земле останутся машины, но не будет человека. Суть его идеи следующая: «Невозможно допустить автономию техники, предоставить ей полную свободу действия, она должна быть подчинена духу и духовным ценностям жизни»².

Но один сценарий касается изменения типа религиозности и религиозного субъекта: «Религиозная жизнь делается более личной, более выстраданной, т.е. определяется духовно»³, не сводясь к традиционным формам религиозной обрядности. Другой сценарий связан с объединением усилий всех жителей земли для решения общих проблем, имеющих высокий гуманистический смысл, типа «общего дела», предложенного Н. Федоровым. «Если христианское человечество, – призывает Бердяев, – не соединится для общего дела овладения стихийными смертоносными силами, для победы над смертью и для восстановления всеобщей жизни, для регуляции мировой жизни, если оно не создаст царства христиански одухотворенного труда, если не преодолее дуализма теоретического и практического разума, умственного и физического труда, не будет осуществлять христианской правды, христианского братства и любви во всей полноте жизни, не будет побеждать смерть силой христианской любви и силой науки и техники, то будет царство антихриста, конец мира, страшный суд и все, что описывается в апокалипсисе»⁴. Но и в том, и в другом случае решение проблемы связано с духовной активностью человека, который должен положить конец процессу дегуманизации во всем. Царство Божие рассматривается Бердяевым не только как «царство

¹ Цит.по: Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»: этические аспекты трансгуманизма // Человек. 2009. №1. С.22-23.

² Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники). С.157.

³ Там же. С.158.

⁴ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники). С.160.

небесное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса»¹.

Таким образом, и Толстой, и Бердяев считают, что образы духовного и религиозного человека, в том широком смысле слова, в каком первый понимается в обыденном сознании (священник, поэт, художник, т.е. человек, живущий исключительно духовной жизнью), и в том догматическом смысле, в каком второй понимается в христианской религии (верующий, отстраненный от социальной жизни и считающий ее чем-то второстепенным по сравнению с задачей личного спасения души), не совпадают, и для того, чтобы они совпали, речь должна идти о новом типе религиозности и о новом типе духовности.

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XIX ВЕКА: ОСОБЕННОСТИ И ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Красиков В.И.

Статья подготовлена при финансовой
поддержке и в рамках выпол-
нения

научно-исследовательского проекта

№2.1.3/4245, Аналитической ведомственной целевой программы

"Развитие научного потенциала высшей школы"

2009-2010 гг. Министерства образования

и науки РФ, Федерального агентства

по образованию

Особенности и история духовно-академической философии в России XIX в. еще более убедительное, нежели в случае с университетской, подтверждение тезиса о тесной обусловленности характера интеллектуального развития спецификой его материально-организационной основы. То, что в случае с университетской философией ограничивало самостоятельность и сужало тематические горизонты, приобретает в среде духовно-академической философии утрированные формы догматического контроля и рефрена вполне ожидаемых тем. Вместе с тем, духовно-академическая философия занимает свою необходимую нишу в российской философской культуре, в разное время существенно влияла на развитие двух других философских сред в России (университетской и публичной), привнесла туда ряд самобытных религиозно-философских идей.

¹ Там же. С.162.