

ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ VS ОНТОЛОГИЯ ДОБРА: О ДВУХ ПАРАДИГМАХ В РУССКОЙ ЭТИКЕ

Н. В. Цепелева

Новосибирский государственный медицинский университет

Поступила в редакцию 8 января 2022 г.

Аннотация: в статье ставится методологическая проблема дифференциации мировоззренческих истоков взглядов русских этических мыслителей. Вслед за суждениями ряда современных исследователей в области исследования русской религиозной философии автор статьи выделяет два онтологически принципа, лежащих в основании этических трудов русских религиозных мыслителей рубежа веков: 1) европейский идеализм, основанный на католицизме и протестантизме; 2) восточная патристическая мысль, православное христианство. Два онтологических принципа определяют специфику двух этических парадигм, существовавших в русской религиозной этике рубежа веков. Европейский идеализм приводит к формированию этического абсолютизма, или онтологии добра, онтологии высших ценностей. Восточная патристическая мысль, основанная на идее богообщения, становится истоком онтологии личности, развиваемой в ряде современных философских и богословских работ. Онтология личности приводит к созданию определенного типа этического учения, базирующегося на идее личного общения с Богом и ответственного участия в соборной природе Церкви и жизни других людей.

Ключевые слова: русская этическая мысль, онтология добра, персонализм, этический абсолютизм, соборность.

Abstract: the article raises the methodological problem of differentiating the ideological origins of the views of Russian ethical thinkers. Following the judgments of several modern researchers in the study of Russian religious philosophy, the author of the article identifies two ontological principles underlying the ethical works of Russian religious thinkers at the turn of the century: 1) European idealism based on Catholicism and Protestantism; 2) Eastern patristic thought, Orthodox Christianity. Two ontological principles determine the specificity of two ethical paradigms that existed in Russian religious ethics at the turn of the century. European idealism leads to the formation of ethical absolutism, or the ontology of good, the ontology of the highest values. Eastern patristic thought, based on the idea of communion with God, becomes the source of the ontology of personality, developed in several modern philosophical and theological works. The ontology of personality leads to the creation of a certain type of ethical teaching based on the idea of personal communication with God and responsible participation in the conciliar nature of the Church and the life of other people.

Ключевые слова: Russian ethical thought, ontology of good, personalism, ethical absolutism, collegiality.

В исследовательской литературе, посвященной русской философии, существует определенный методологический пробел в вопросе отношения трудов отечественных мыслителей к восточному типу христианства

(православию). Совершенно верно отмечает исследователь О. Е. Иванов в предисловии к работе П. А. Сапронова, что христианскую религиозность русских философов принимают слишком легко за правду, причем со слов самих же философов [1]. Причину подобного явления О. Е. Иванов усматривает «в религиозном индифферентизме или недостаточности богословского взгляда наших исследователей» [там же, с. 10].

Однако в ряде работ современных исследователей появляются попытки некоей дифференции религиозных учений. Исследователи видят в русской религиозной философии и этике две разнородные традиции, которые обозначаются ими по-разному. Например, И. В. Евланникова выделяет различные типы философствования на основе вероисповедания католиков и православных [2]. Отличие католической теологии от византийского богословия исследователь формулирует в тезисе: Бог не является самоочевидностью для человеческого разума. Интеллект является высшим регулятором психических процессов, он не испытывает их влияния и подлечит регулирующему воздействию природного мира [там же, с. 136–137]. Эти идеи, по замечанию И. В. Евланниковой, обнаруживаются сначала у Ансельма Кентерберийского и находят законченное выражение у Фомы Аквинского, что приводит к иному пониманию познания, человека и его духовно-нравственной жизни, нежели в восточном богословии. Для исихазма, являющегося основой восточно-богословской мысли, напротив, познание Бога начинается с самопознания, преодоления страстей и привязанности к миру. Самопознание означает и ведет к преобразению всего человеческого существа, включая дух-душу-тело.

Исследователь Н. И. Ильин также отмечает существование двух тенденций в русской философии – позитивистской и христианской [3]. Он проводит демаркационную линию философских учений В. С. Соловьева, И. В. Киреевского, Н. Н. Страхова, принадлежащих к разным методологическим основаниям.

Исследователь В. В. Исаева в работе «Византийская традиция понимания человека в русской религиозной философии» обозначает «наличие двух вариантов существования традиции святоотеческого антропоцентризма в русской философской мысли: традиционного и персоналистического [4, с. 18].

В монографии М. А. Прасолова, посвященной русскому метафизическому персонализму, раскрывается близость русского персонализма, прежде всего европейской идеалистической, а не христианской традиции [5].

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сделать предварительный вывод о том, что исследователи видят разные методологические истоки русской религиозной философии: одни исходят из европейской философии, другие – из восточно-богословской традиции.

Тем не менее стоит заметить, что во всех перечисленных исследованиях фиксируется скорее культурологическая составляющая, но не вскрывается должным образом *специфика* методологического подхода,

которую мы видим в *особенностях трактовки Бытия (Бога) у католиков и православных, преобладании монархического начала над соборным (церковным)*. Как известно, западноевропейский идеализм вырос из христианских идей, несмотря на присутствие в нем элементов платонизма или неоплатонизма, чего, кстати, не избежали и представители восточного христианства. На наш взгляд, специфика подхода русских религиозных мыслителей, опирающихся на догматику восточного христианства в своей философии, заключается в идее «онтологии личности» и соборности бытия человека. В свое время эту идею развивал о. В. В. Зеньковский. В западноевропейской традиции идея онтологии личности сегодня достаточно известна. Она прослеживается в работах ряда философов и богословов XX в., например Э. Левинаса, М. Бубера, Х. Яннараса, П. Нелласа.

Проблема методологической дифференциации оснований философских и этических воззрений русских философов сегодня очень важна, поскольку она имеет прямое отношение к реальной нравственной практике людей. Можно сколько угодно рассуждать и писать о христианской этике, постоянно говорить о любви и апеллировать к Богу, неким высшим, духовным, абстрактным ценностям, но при этом в корне расходятся со всем строем христианского мировоззрения и христианского образа жизни. На наш взгляд, многие учения русских религиозных мыслителей рубежа веков действительно несовместимы с христианством, поскольку в своих методологических истоках прежде всего основываются на принципах европейского идеализма и онтологии сущности в противовес онтологии личности. Если мы не хотим отказаться от критического мышления и слепо поглощать смесь из фрагментов противоречащих друг другу учений, необходимо предпринять попытку выявления методологических оснований тех теоретических, идеологических, религиозных и философских идей, с которыми мы сталкиваемся в русской этической мысли. В этом контексте нам представляется актуальным и в теоретическом, и в практическом плане проведение демаркационной линии методологических оснований этико-философских учений, существующих в едином концепте русской религиозной философии рубежа XIX–XX вв.

В качестве критерия демаркации нам представляется возможным опереться на терминологию современного христианского богослова Х. Яннараса, который использует термины «онтический» и «онтологический» для разделения двух пластов бытия и, соответственно, двух типов этических систем [6]. Онтическая трактовка бытия, по мысли Яннараса, строится на аристотелевской философии. Она уравнивает сущее и бытие, сущность и личность, рассматривая их как отношения между абстрактным и конкретным. Онтологический подход, напротив, различает Бытие (как личностное бытие) и сущее, разделяет личность и природу (сущность). Бытие (личность) проявляет себя в сущем, в природе (сущность), существуя нераздельно и неслиянно с природой, но посредством нее становясь частично познаваемой. Личность не имеет методологического приоритета в этой методологии в том смысле, что не предше-

ствуует природе в качестве субъективного начала. В этом ее отличие от экзистенциализма XX в. Личность здесь едина: личность и природа бытийно тождественны, но и различны, поскольку личность проявляется только через природу, не существуя отдельно. Онтология личности непосредственно связана с христианской (православной) антропологией и метафизикой в целом, опирающейся на христологию, пневматологию и учение о личности. Духовность в этом плане трактуется как явление Св. Духа в человеке, жизни людей и Церкви [7, с. 125].

Два выделенных типа онтологии определяют два типа построения этических учений. Онтология, которая отождествляет бытие с сущностью, приводит нас к определению этоса в индивидуализированных предметных категориях, т. е. этос воспринимается как условность. Отсюда следует, что этос исчерпывается измерением и оцениванием объективных качеств, связанных с культурой и социумом. Этот этос возводится в абсолют. Абсолютизация бытия как сущего соединяется с абсолютизацией нравственных оценок и возникает взгляд на *онтическую реальность как на систему ценностей*, так резюмирует Х. Яннарас. В результате появляется *аксиологическая онтология*, построенная на дуализме души и тела, духа и материи, добра и зла, а Бог превращается в начало и причину нравственного законодательства, как мы видим, например, в этическом учении И. Канта.

Напротив, онтология личности или просто личностный способ бытия преодолевает дуализм добра и зла, априорную аксиологию, этику нравственного самосовершенствования и самореализации. В онтологии личности этос означает меру отношения к полноте личностного способа бытия, где полнота бытия – это Бог. Здесь нет дилеммы добра и зла, здесь присутствует дилемма жизни и смерти, Бытия и Ничто. Здесь можно опереться на высказывание Э. Левинаса, который пишет, что этика «не неизбежное следствие видения Бога: она есть само это видение. Этика – это оптика» [8, с. 335]. В этом кроются разные методологические установки самой идеи создания онтологической этики экзистенциально ориентированных русских религиозных мыслителей XIX–XX вв.

В русской религиозной философии и этике рубежа веков произошло отделение мистического содержания идеи Абсолюта (Бога) от догматической церковной формы, однако это не обновило и не оживотворило христианскую (православную) мысль XIX в., как хотели русские мыслители, а наоборот, отдалило русскую философию от ее живительных истоков, от восточно-патристической мысли. Часть мыслителей пошла по пути европейского идеализма и мистицизма, например последователи онтологии всеединства В. С. Соловьева. Другая часть попыталась сохранить идею личности в ущерб соборности (церковности), например Н. А. Бердяев. Третьи остались верными догматической православной традиции. Так или иначе, в русской этике обозначились две тенденции: 1) идеалистическая этико-философская традиция, представленная крупными работами таких мыслителей, как В. С. Соловьев, Н. О. Лосский, конечно, Л. Н. Толстой; 2) линия этико-философских работ, возникшая с опорой

на догматические традиции восточного христианства. К ней мы можем отнести работы отчасти Л. М. Лопатина, В. А. Снегирева, В. И. Несмелова, В. В. Зеньковского, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Примечательно, что названные мыслители не создали развернутых этико-философских систем, в их работах содержится скорее некое жизнеучение, основанное на идее личного общения с Богом и ответственного соучастия в соборной природе Церкви и жизни других людей.

Первый методологический подход в русской этике, раскрывая онтологическую природу этики, высвечивает мораль как одну из ступеней на пути приобщения человека к духовности, понимаемой как обращенность человека к абсолютным и высшим ценностям. Можно обозначить следующие некоторые принципы данной методологии:

1) историзм, предполагающий рассмотрение морали в связи с определенным типом общества и вместе с тем как феномен, имеющий «вечный» характер, т. е. теонормный, поскольку мы понимаем, что «вечные» ценности преломляются в каждую историческую эпоху по-своему;

2) объективизм морали, ее претензия на универсальность, всеобщность и абсолютность, представление о наличии неких сверхличных ценностей, управляющих бытием;

3) диалектика нравственных явлений, вскрывающая сущность явления путем восхождения от абстрактного к конкретному, учета единства исторического и логического, вечного и преходящего. Диалектика обеспечивает раскрытие диалектического характера содержания ряда моральных понятий, например добра и зла, их взаимодействия, внутривидовых характеристик добра и зла;

4) иррационализм как мировоззренческая установка, признающая недостаточность, ограниченность разума в познании моральных феноменов и декларирующая важность различных видов познавательного опыта человека (веры, интуиции и пр.).

Как отмечает Х. Яннарас, отказ европейской философии от онтологии личности приводит к появлению этического идеализма и аксиологической метафизики в философии. Русские этики, идущие в след европейской философии идеализма, повторяют эту ошибку. В русской этике создаются учения, связанные с идеей нравственного самосовершенствования как цели и смысла человеческой жизни, появляется метафизический морализм, в целом превалирует гипертрофированность моральных оценок.

Второй методологический подход рассматривает личность как вектор, потенциальность, которая может быть реализована или, напротив, не быть. Митр. Иерофей (Влахос) так поясняет эту мысль: «...с онтологической точки зрения личностями являются все люди и даже сам диавол. Однако с сотериологической точки зрения не все мы личности, поскольку не все достигли подобия Божия» [9, с. 162]. Следовательно, в понятие личности мыслители, представители восточно-богословской традиции, вкладывают и идею образа Божия, и идею подобия Божия.

Именно в этом контексте, по мнению Яннараса, изменяется само понятие этоса. Он перестает быть самоценностью и самоцелью для че-

ловека. Этос становится мерой соотнесенности человека с подлинным Бытием (Богом). Соответственно, поскольку у каждого эта мера соотнесенности своя, то мы можем говорить о разном уровне развития в себе личностного начала.

Этос становится также *степенью свободы личности* от подчинения своей самости, от индивидуальной обособленности. Мы можем говорить о разных вариантах развития свободы в себе, о духовной, а не только нравственной свободе. Мы можем говорить о степени подчиненности *Я* своей самости, степени обладания собой, обладании всеми духовно-нравственными силами. Так наше представление о свободе выходит за границы свободы выбора или свободы в границах соприкосновения с другим человеком. Не случайно Л. П. Карсавин пишет, что желание человека быть личностью – это христианский идеал обожения, стремление и долг человека стать «как бы богом». В этом плане русский мыслитель развивает свои идеи вполне в русле христианской антропологии, где «личность есть самостоятельное, уникальное и именуемое *лицо*, реализующее дарованный ему образ Божий и стремящееся к подобию Божию – через самопознание, очищение и овладение всеми силами своей природы, через любовь к Богу и другим людям» [цит. по: 2, с. 23].

В контексте онтологии личности становится понятным соборное измерение личностного способа бытия человека, поскольку с точки зрения онтологии личности человек рассматривается только с точки зрения его отношения к Богу (причастия). Л. П. Карсавин, например, прямо пишет, что «человеческая личность есть причастуемая непостижимым изне-сущным тварным субстратом Божественная Ипостась или обладаемое человеком имя Божие» [11]. Соответственно, множество личностей, причастных Иисусу Христу, мыслится Карсавиным как Церковь. Личность, пишет философ, становится живым членом Церкви, и вся ее жизнь в меру становления являются церковными. Поэтому и деятельность личности рассматривается как свободное соучастие в созидании Тела Христова, которое, конечно, тоже имеет разные степени: от доброго движения сердца до богоуподобления.

Надо заметить, что тип этико-философский мысли, обозначаемый нами как онтология личности, не является чем-то принципиально новым в философии. Мы знаем, что уже Гераклит трактует этос не как должные нравы и традиции, унаследованные от предков, а как пребывание возле Бога, бытия к Богу. Однако преобладание платоновского идеализма в философии приводит к онтологии, отождествившей Бытие с идеей Блага, некоей безличной идеей. Формирование онтологии как системы ценностей, которая является по своему характеру дуалистичной, биполярной, в конечном итоге приводит к гностической трактовке Абсолюта, где абсолютное начало мира мыслится как изначальный дуализм добра и зла (Гегель, Шеллинг и др.). Теперь зло вписывается в мировую гармонию.

В личностной трактовке этоса понятия добра и зла не субстанциальны. Этос в христианстве тождествен Бытию Бога, троичному спосо-

бу божественного бытия, который представляет собой полноту личного общения и отношения. Отсюда благо – это согласный с Истиной способ бытия, явленный в троичном общении Божественных Лиц. Зло – искажение личностного способа бытия, результат злоупотребления свободой личности. Отличие в способе личностного бытия – это, безусловно, этическое отличие, которое выявляет главную дилемму экзистенциально-онтологической этики: бытие к Жизни (Богу) / бытие к ничто (смерти). Соответственно, мы видим: цель онтологической этики не добродетель и мораль, взятые сами по себе, не самосовершенствование без пределов, а подлинное бытие, бытие в Боге.

Исходя из всего изложенного выше можно сделать следующие выводы. Вполне разделяя мысль современных исследователей о существовании двух традиций философствования в русской мысли XIX–XX вв., можно также выделить две тенденции развития этических учений в русской религиозной философии, исходящих из разных методологических установок, опирающихся, с одной стороны, на онтологию сущности, с другой – на онтологию личности. Второй подход к этике представляет собой в большей степени некое жизнеучение, нежели традиционную этическую систему с набором этических принципов, правил, предписаний, логических выводов. Он очерчивает пространство морали, ее пределы. Предел морали следует понимать в том смысле, что мораль открывает греховность человека, подготавливает почву для духовной жизни и дает возможность (при желании победить и обуздать грех) проявляться в духу в жизни человека. Мораль является способом самоустроения иерархии в человеке, способом осмысления утраченной иерархии «дух-душа-тело», способом самообуздания. Мораль как определенная система ценностей – это средство признания и обнаружения себя греховным, слабым, нуждающимся в сверхъестественной помощи. Это не цель и смысл жизни человеческой жизни. Мораль как абстрактная система ценностей не абсолютна. Только воспринятая сквозь призму личностного отношения к Другому (Богу, а через Него и к человеку) мораль становится, с одной стороны, всеобщей и универсальной, а с другой – религиозной. В то же время предел морали надо воспринимать в плане ее функциональной ограниченности в бытии, в социуме, ее «рукотворности» и условности.

Таким образом, мы считаем возможным использование концепта личности, развиваемого сегодня в современной персоналистической философии и богословии, в новом ключе, а именно: в целях проведения необходимой демаркации религиозности и идеализма в русской этико-философской мысли XIX–XX вв., разделения этики, построенной на онтологии личности и онтологии сущности или добра, т. е. абстрактного, отвлеченного начала. Это позволяет разделить идеалистическую умозрительную философию и этику, исходящую из построений чистого разума, и тип религиозно-философской мысли, вдохновляемый богооткровенным опытом. Именно концепция личности, основанная на идее богообщения, выявляет различие в этических построениях религиозных философов и русских идеалистов, претендующих на религиозность.

Литература

1. Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики / П. А. Сапронов. – СПб. : Церковь и культура, 2000. – 110 с.
2. Евланникова И. В. Человек и его свобода в контексте восточно-христианской духовной традиции / И. В. Евланникова. – Новочеркасск : ЮРГТУ, 2010. – 160 с.
3. Ильин Н. П. Трагедия русской философии / Н. П. Ильин. – М. : Айрис-Пресс, 2008. – 605 с.
4. Исаева В. В. Византийская традиция понимания человека в русской религиозной философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тверь : Твер. гос. ун-т, 2006. – 22 с.
5. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме / М. А. Прасолов. – СПб. : Астерион, 2007. – 352 с.
6. Яннарас Х. Избранное : Личность и Эрос / Х. Яннарас. – М. : РОССПЭН, 2005. – 480 с.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
8. Левинас Э. Избранное : тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М. ; СПб. : Университет. КН., 2000. – 416 с.
9. Иерофей (Влахос) Православная психотерапия / Иерофей (Влахос). – М. : Свято-Троицева Сергиеева Лавра, 2010. – 368 с.
10. Зенько Ю. М. Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности / Ю. М. Зенько // Служба практической психологии в системе образования. – СПб. : СПбАППО, 2007. – Вып. 11. – С. 21–25.
11. Карсавин Л. П. О личности / Л. П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения. – М. : Ренессанс, 1992. – С. 76–234.

Новосибирский государственный медицинский университет

*Цепелева Н. В., кандидат философских наук, доцент кафедры философии
E-mail: cepelevanv@mail.ru*

Novosibirsk State Medical University

*Tsepeleva N. V., Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Philosophy Department
E-mail: cepelevanv@mail.ru*