

## Ф и л о с о ф и я

И.Ю. Куляскина

### ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ПРЕОБРАЗУЮЩЕЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

*The article is devoted to Russian religious philosophers' views on a person as a subject of social-transforming reality.*

Понятие «человек как субъект социально-преобразующей деятельности» следует признать центральным при анализе явлений социальной действительности. Очевидно, что социальная активность человека выступает одним из главных факторов социального развития, однако до настоящего времени вопрос о том, характер ли общества определяется личностями, его составляющими, или человек – продукт общественных отношений, остается дискуссионным.

С другой стороны, социальная активность человека предстает единственным фактором, содержание которого связано с выбором. Иначе говоря, субъект – это носитель активности, содержание которой не детерминируется исключительно извне. В связи с этим возникает еще один аспект рассматриваемой проблемы – ценностное сознание человека как фактор его целеполагания. Поэтому ответ на вопрос о человеке как социальном субъекте неразрывно связан с общим пониманием его природы.

Русская религиозная философия, постоянно обращаясь к проблеме человека и в социально-этическом и в социально-политическом контексте, дала ответы, которые отличаются и от тех, какие предлагало христианское богословие, с одной стороны, и от тех, на которых настаивает позитивистско-материалистическая традиция. Уже поэтому воззрения русских философов-теистов на человека и его социально-преобразующую активность представляют интерес.

Основоположником русской философско-теистической традиции понимания человека и его предназначения в мире следует признать Владимира Соловьева. В его учении достаточно отчетливо просматривается метафизический дуализм в трактовке человека. Антропология русского философа-теиста опирается на учение, согласно которому космос есть «другое» в Боге, т.е. тоже абсолютное бытие, но только «абсолютное становящееся». Между этими двумя абсолютами Соловьев ставит человека, ибо «каждый действительный человек, будучи безусловно сущим... подлежит и природным, эмпирическим состояниям» [цит. по: 1, с. 487].

Метафизика человека в учении Соловьева содержит две существенные идеи: идею о «вечном человеке» и идею о «человечестве как едином существе». «В природе каждое существо ограничено, условно и преходяще, оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе... *каждое* «я» есть безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея» («Критика...»). Менее решительно идею «вечного человека» Соловьев утверждает в «Чтениях...»: «Говоря о вечности человека или человечества, *мы не разумеем природного человека как явление...* Человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо, – о нем-то мы и говорим». «Человек «идеальный», но, тем не менее, вполне существенный и реальный, – излагает позицию Соловьева В.В. Зеньковский, – не есть «универсальная, общая *сущность* всех человеческих особей, а есть универсальное и вместе индивидуальное существо» [см.: 1, с. 488].

Идея Соловьева о человечестве как едином существе, содержащаяся в его учении, согласно которой человечество в качестве целого есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Философских началах...» читаем, например: «Субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный, организм» [1, с. 490].

Таким образом, у Соловьева налицо позиция имперсонализма. Причем этот имперсонализм выступает и как отрицание автономности личности относительно общества, и как утверждение значимости человека только через его приобщение к Абсолютному [1, с. 489].

В целом у Соловьева вопрос о человеке и обществе, как о силах, действующих в истории, остался непроработанным. «Поэтому, – пишет Зеньковский, – в нем, с одной стороны, глубоко сидит чувство абсолютности личности, но оно тут же ослабляется имперсоналистическим разложением личности. Если София, как идеальное человечество, есть действующая сила истории, почему и в какой мере отдельный человек ответствен за свое участие или неучастие в истории?.. Если личность есть только «ипостась» (как толкует Соловьев это понятие), каким образом она может быть субъектом свободы к злу, проводником хаотических сил?» [1, с. 77-78].

С.Н. Булгаков, хотя и объявляет себя сторонником философии «всеединства» и последователем Соловьева, преодолевает имперсонализм последнего. Он исходит из того, что «историческое рождение человека» в своей основе имеет «*акт божественного всемогущества*». Но и эмпирическое рождение его как

физический акт и «становление» *«через свободное свое произволение»* также представляет собой часть исторического рождения. «Человек, – пишет философ, – есть свободный исполнитель своей темы... его творчество и вместе с тем самотворчество... определяет самое общее содержание человеческой жизни» [2, 303].

Утверждая свободу человека как дар Бога, русский философ решительно выступает против попыток трактовать ее волюнтаристски. Свобода человека, по Булгакову, будучи тварной, а не субстанциальной, «необходимо ограничена, и притом в двух смыслах». Во-первых, поскольку «всеединство дифференцируется в множественности», «каждое отдельное *что* находится охваченным другими *что*, на которые распадается *все*, как внешнюю для себя границу или принудительную данность, которая *противостоит*, является *объектом* для преодоления» [2, с. 181]. Отсюда, по мысли философа, следует «сопряженность» свободы и необходимости, закономерности и творчества.

Кроме того, поскольку свобода *дарована* человеку, то в качестве «положительной мощи» она «относится только к распоряжению божественным даром бытия, но не к самосотворению» [2, с. 181]. Таким образом, свобода человека ограничена, с одной стороны, Богом, т.е. онтологически, а с другой, – волей других людей, обладающих этим даром, т.е. эмпирически. Поэтому, делает вывод Булгаков, «человек не должен ни преувеличивать, ни преуменьшать своей свободы и ответственности, которая определяется мерой его положительной мощи, не меньше, но и не больше» [2, с. 181].

Уточняя степень зависимости человека от среды, в которой он живет, Булгаков применяет понятие «материнское место», понимая под ним конкретную культурно-историческую ситуацию, в которой формируется человеческая личность. Булгаков указывает, что в «материнском месте» человек занимает «иерархически определенную точку» и тем самым «принадлежит к своей эпохе, народу и т.д.», которые выступают, по его мысли, как субъекты культурно-исторического творчества. Эту роль культурных субъектов философ обосновывает, приписывая им «сверхвременную сущность», а не только эмпирическое существование. «Они потому только и могли возникнуть во времени, – подчеркивает он, – что имеют свою основу в сверхвременном бытии и поэтому даны и заданы во времени». Смена поколений, народов, даже отдельных лиц, по мысли философа, не представляет собой чего-то случайного и чисто эмпирического, но определяется духовной структурой умопостигаемого человечества [2, с. 301].

Признавая частичную детерминированность человека внешними – культурно-историческими – условиями, Булгаков гораздо более настойчиво напоминает, что христианство «не разделяет и не может разделить господствующего детерминизма, согласно которому человек всецело определяется внешними условиями жизни, общественными ли формами или производственными отношениями, так что собственно вменяемой и свободной человеческой личности нет... По учению же христианства, – пишет Булгаков, – есть в человеческой душе нечто, притом самое существенное в ней, в чем она не определяется внешними условиями жизни, а только... своим собственным волеопределением... И в этом смысле спасение души остается личным делом, которого один не может выполнить за другого и которое не зависит от внешних форм» [3, с. 97]. Таким образом, социальная детерминированность человека у Булгакова выступает как действие условий, но не причины.

Взгляды Н.А. Бердяева на проблему личности и общества претерпели существенную эволюцию, и содержание ее представляет интерес для понимания его позиции по целому ряду вопросов социальной философии, философии истории и этики.

Он обращается к названной проблеме уже в одной из первых работ – книге «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии. Критический этюд о Михайловском» (1901). В этот период молодой философ находится под влиянием марксистской социологии, что не мешает ему обратиться к поискам универсально-абсолютного в духовном мире личности. «Индивидуалистическое мировоззрение, – пишет Бердяев, критикуя «субъективный метод» Михайловского, – покоится на неверном предположении, на фикции абстрактной личности, вырванной из общества, из исторического процесса, отделенной от тех социальных сил, которые ее породили. Личность «индивидуалистического» мировоззрения совершенно пуста, так что мы, противники «индивидуализма», являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности. Ведь все стремления личности, все ее идеалы, все ее страстные позывы к борьбе и протесту взяты из общества» [4, с. 219]. Здесь налицо представление о полной обусловленности человека социальной средой. Но в этой же работе начинающий философ заявляет и нечто иное. «Личность и общество, – продолжает свои рассуждения Бердяев, – можно мыслить только как нечто единое и нераздельное... Священнейшие идеалы личности, все самое великое в жизни человека, ради чего стоит жить, – все это результат приспособления ко всеобщему, в связи с универсальным, лежащим вне узких горизонтов индивида... Индивидуализм как философская доктрина окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготеющей к универсальному во всех областях знания» [4, с. 220].

Через год он решительно меняет точку зрения и в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» (1902) заявляет, что человек «имеет абсолютную ценность, потому что он – вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная природа». Прямо ссылаясь на Канта, Бердяев трактует личность как носителя трансцендентального сознания и этим обосновывает ее значение. Можно согласиться с М.М. Тареевым, который, характеризуя взгляды Бердяева этого периода, писал, что последний «смотрит на нравственность индивидуалистически» и в то же время отмечает в ней «характер абсолютности, вскрывает в

ней начало религиозное». И эта новая точка зрения ставит по-новому вопрос об отношении нравственно абсолютной, религиозно-самоценной личности к обществу. Однако, обосновывая в этой статье идеи этического универсализма и исторического прогресса, Бердяев утверждает, что противоречия между личностью и обществом нет. Характеризуя способ обоснования Бердяевым этой позиции, М. Тареев указывает, что здесь имеет место неправомерное смешение «выводов из социологического объяснения индивидуальности» и «выводов этико-метафизической теории личности» [5, с. 200].

Окончательный разрыв Бердяева с позитивистской трактовкой человека и общества и переход к критике позитивизма обнаруживается в его первой крупной оригинальной работе «Философия свободы» (1911). «Гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений» – все это Бердяев называет «ложным универсализмом», «давящим живое человеческое лицо объективизмом», «рабством у природного порядка» [6, с. 119]. Конфликта между личностью и обществом как всеобщего и закономерного явления философ все еще не замечает. Он говорит только о противоречии между «частями творения», которые при желании могут ассоциироваться с классами и социальными группами. Преодоление же этого противоречия в рамках истории он мыслит как невозможное. Оно будет преодолено только в процессе изживания греховности мира, и свободное воссоединение «всех и всего с Богом» состоится как часть космического преображения мира. Этот тезис заставляет предположить, что молодой русский философ какое-то время находился под влиянием Соловьева.

В работе «О назначении человека» (1931) Бердяев впервые прямо ставит проблему личности и общества. «Человеческая личность, – пишет он, – не может не определять свое отношение к обществу, но она не может определяться обществом» [7, с. 65]. Значимость названной проблемы философ видит в том, что личность «онтологически социальна», и та «частичная десоциализация ее, которая есть освобождение от гнета социальной обыденности, есть путь осуществления ее космического и социального призвания» [7, с. 189].

Бердяев признает, что в идее «родовой ответственности» содержится частичная правда, поскольку «все со всеми связаны» и личность не есть существо изолированное, она «принадлежит... частично системе социальной, государственной, внешне конфессиональной». Но в другой своей части она принадлежит и «космической системе» [8, с. 303]. Следует заметить, что под «космосом» философ понимает все многообразие бытия в его целокупности. Отсюда становится понятным его заявление, что единичная человеческая личность – «точка пересечения многих миров, и она не может быть помещена ни в одну мировую систему целиком». «Общество, нация, государство делают человеческую личность своим орудием», тогда как личность не должна быть средством в силу своей верховной ценности. В том числе средством достижения «космической гармонии...». Философ подчеркивает: «Кошмарная идея «мирового порядка», для которого человеческая личность превращается в средство, есть космическая объективация греховного падения человека» [8, с. 305].

Окончательная позиция Бердяева: «Человек есть существо природное, социальное и духовное...» [9, с. 305].

Признаком духовности для Бердяева является развитое ценностное сознание, прежде всего нравственно-этическое, поскольку именно оно определяет цели, т.е. направление деятельности. «Нравственное существо, – подчеркивает он, – есть не государство, не мир, а только человек. Человек не есть подчиненная часть, а аксиологическое бытие для себя. Телеология существует лишь в человеке. Всякое допущение телеологии в мире, в природе разрушает свободу и нравственную жизнь человека. Человек есть свободный посредник между миром ценностей и миром действительности, цель вносит он. Человек как нравственное существо, не мог бы существовать в телеологически детерминированном мире. Нравственная свобода есть свобода личности, а не ценности. Ценность не предопределяет и не детерминирует, поэтому она соединима со свободой личности» [7, с. 59].

Бердяев убежден, что человеческая личность не может не определять своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношения личности и общества очень сложна. По мнению философа, она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом. Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс его индивидуализации. И в мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. «Поразительно, – замечает он, – что в XIX и XX веках человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком из общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность; для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом» [7, с. 65]. Со всей категоричностью Бердяев заявляет: этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Нравственная жизнь переплетается с жизнью социальной, и нравственный опыт человека имеет социальное значение. Но при этом русский философ отказывается признавать социальное происхождение нравственности.

Нравственность человека в понимании Бердяева неразрывно связана с его свободой. И поскольку общество не только не порождает, но, напротив, ограничивает человеческую свободу, постольку оно не может быть источником нравственности. В работе «Царство Духа и царство кесаря» он пишет: «Свобода человеческой личности не может быть дана обществом и не может по своему истоку и признаку зависеть от него – она принадлежит человеку как духовному существу. Общество, если оно не имеет тоталитарных претензий, должно лишь признать эту свободу...» [8, с. 307].

Социальной детерминированности человеческой личности Бердяев противопоставляет выдвигание «личного, качественного, духовно-творческого начала» как «основоположного в общественной жизни», которое вовсе не означает индивидуализма.

Книгу Бердяева «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927) правомерно рассматривать как завершающую в становлении его «христианского творческого антропологизма». С нее же начинается, хотя и не очень заметно, экзистенциально-персоналистический период его творчества [10, с. 17] Философ утверждает, что бытие как таковое – нонсенс, оно – объективация экзистенциального субъекта. Отсюда следует, что не личность находится в мире, а мир – и материальный и идеальный – находится в личности. Этот мир, даже во всей своей необходимости и массивной телесности, – всего лишь обнаружение недолжного состояния экзистенциального субъекта.

Таким образом, от представления о полной определяемости человека социальной средой, которое он отстаивал в своей первой философской работе, написанной под влиянием марксизма, Бердяев поэтапно переходит к пониманию человеческой личности как верховной ценности, в интересах которой должно осуществляться развитие социума. Это последнее понимание личности стало возможным благодаря тому, что он отделил личность как «задачу» от эмпирического человека, который далеко не всегда соответствует высоте поставленной перед ним задачи.

С.Л. Франк, как и Н.А. Бердяев, в молодые годы находился под влиянием марксизма и, соответственно, разделял идею социальной детерминации человека. Однако уже в это время он указывал на относительную автономность внутреннего мира человека, который, будучи сформирован под влиянием социальной «среды», в свою очередь способен обуславливать его социальное поведение. «Люди живут так, – поясняет свою мысль философ, – как они умеют жить, как их научил жить их исторический опыт, их правовые воззрения и условия хозяйствования. Для того, чтобы изменить социальный строй, недостаточно просто *приказать* сделать это; надо *научить людей жить иначе*, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития» [11, с. 74-75]. В этот период (до революции 1905 г.) Франку был свойственен антропологический оптимизм, согласно которому человек «от природы» добр и морален и только негативное влияние общества принуждает его к недолжному социальному поведению. Кроме того, он не задумывается над вопросом: кто они, эти «воспитатели общества»?

В книге «Душа человека» содержится уже принципиально иной взгляд на человеческую личность: «Душевная жизнь или ее субъект есть... точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытии, другими словами, – точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием. В качестве таковой она разделяет безграничность самого бытия. Признать это не значит *обожествить* человека, хотя это и значит, действительно, до некоторой степени уяснить себе его *богоподобие*... Душевная жизнь есть именно потенциальная бесконечность, неограниченное (indefinitum), в отличие от бесконечного (infinitemum)» [12, с. 506-507].

Франк признает, что совершенствование *порядка* жизни, действующих в обществе норм, меняя социальную среду индивида, действительно способно благоприятно влиять на воспитание человека, обуславливать содержание и характер его социальной активности. Вместе с тем он неоднократно указывает на то, что абсолютизация роли социальной среды в формировании человеческой личности представляет собой ложь и ведет к деструктивным последствиям. Таким образом, воздействие общества на человека как социального субъекта выступает в качестве условия, влияющего на содержание его ценностного сознания. Но причинная детерминация здесь исключается. Содержание ценностного сознания формируется свободно. Человек может быть признан существом, ответственным за свои действия только в том случае, если за ним признается эта свобода ценностного (в данном случае нравственного) выбора. Тогда как ценностное сознание личности, по мнению философов идеалистического направления, напрямую определяет цели и характер ее социальной активности.

Наиболее взвешенными на проблему соотношения человека и общества представляются взгляды П.И. Новгородцева: «Понятие общества... носит в себе указание... не только на простое умножение и повторение отдельных лиц в их абстрактной сущности, но и на новое качество, на новое конкретное единство, проистекающее из сочетания различных индивидуальностей в высшем синтезе. Но следует еще раз подчеркнуть, что если общество по сравнению с личностью не есть простое количество, а представляет собою новое качество, то оно отнюдь не является новой самостоятельной субстанцией. Создавать такую субстанцию из совокупностей общественных взаимодействий столь же ошибочно, как и разлагать эту совокупность на механическую связь атомов, на простую сумму отдельных лиц» [13, с. 109]. По его мнению, общество реально только в лицах и в отношениях лиц. Очевидно, что в обществе отдельные индивиды находят новое свое проявление – социальные роли, которые не состоялись бы в рамках личного обособленного опыта. Отсюда

Новгородцев делает вывод: индивиды в этом своем общественном проявлении порождают новую реальность, но это реальность отношения, а не субстанции. Такой взгляд помогает выйти из двух крайностей общественной философии, которые нередко вызывали одна другую. «От стремления к механической атомизации общества, – поясняет свой вывод философ, – мысль часто переходит к представлению об его органической субстанциальности. На бунт личности против общественных связей, на восстание индивидуального сознания в защиту своего самодержавия обычно отвечают указанием на верховную мощь общества, на его божественное мистическое существо. Но это крайности, которые моральная философия должна отвергнуть. Она не может признать ни разложения общества на отдельные и самобытные атомы, не имеющие связи с целым, ни поглощения лиц в общественной субстанции» [13, с. 109].

Н.О. Лосский, мысля эмпирическую реальность как «психоматериальное» царство, образованное совокупностью субстанциальных деятелей, организованных по принципу «иерархического персонализма», высказывает точку зрения, отличную от взглядов большинства русских философов-идеалистов. Если для последних личность человека была высшей ценностью, точкой, в которой пересекается природное и божественное, то для Лосского «коллективная личность» выше индивидуальной. «Сравнительно более высоко развитые деятели, – пишет он, – стоят во главе более или менее многообразной группы менее развитых деятелей, органически объединяя их и создавая из них единое целое для совместной деятельности... Как вниз от человеческого «я», так и вверх мы найдем ряд ступеней организованности: человеческие «я» образуют органическое единство народа (нации, государства), народы суть элементы человечества и т.д. вплоть до единства Вселенной... Согласно такому миропониманию, государственное целое есть личность высшего порядка, чем человек... В таком случае гражданин государства суть личность менее высокой степени развития» [14, с. 327].

Таким образом, русские религиозно-мыслящие философы, характеризуя возможности человека в области преобразования социальной действительности, исходят из признания амбивалентности человеческой природы. В силу этого обстоятельства человек, с одной стороны, детерминирован в своей активности принадлежностью к миру природы и обществу, а с другой, – обладает свободой воли, т.е. способностью действовать на основе «ценностной детерминации, отличной от детерминации каузальной». Ценностная детерминация – это сфера духовности, а значит, свободы. Духовная свобода человека препятствует превращению его в продукт общественных отношений и одновременно разрушает его природно-биологическую детерминированность, которую русские философы-теисты рассматривают как «рабство инстинктам».

С другой стороны, признание принадлежности человека к миру природы служит аргументом против безбрежного антропологического оптимизма, являющегося одной из мировоззренческих предпосылок утопизма.

Главный вывод, который следует из воззрений большинства русских религиозных философов, состоит в признании того, что человек способен к преобразованию мира (в том числе социального), но эти способности не безграничны, они ограничены как объективными характеристиками мира, так и природой самого человека.

- 
1. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.
  2. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М.: Республика, 1994.
  3. Булгаков С.Н. Церковь и социальный вопрос // Христианский социализм: Споры о судьбах России. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991.
  4. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. – М.: КАНОН+ ОИ «Реабилитация», 1999.
  5. Тареев М.М. Религия и общественность // Н.А. Бердяев: Pro et contra. Кн. 1. – СПб.: РХГИ, 1994.
  6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
  7. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1998.
  8. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
  9. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
  10. Ермичев А.А. «Я всегда был ничьим человеком» // Н.А. Бердяев: pro et contra...
  11. Франк С.Л. Политика и идеи // Сочинения. – М.: Правда, 1990.
  12. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Реальность и человек. – М.: Республика, 1997.
  13. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991.
  14. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.

