

DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.021

УДК 1(091)

В. В. Яроцкий*

СОЦИАЛЬНЫЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛЫ В ПЕРСПЕКТИВЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Онтологическая картина мира может рассматриваться как базис для выявления специфики социальных и антропологических ценностей. В этом контексте интересно рассмотреть взаимосвязь конфессиональных онтологических установок (И. Киреевский, М. Вебер, В. Лосский) и образов социального и антропологического идеалов.

Ключевые слова: идеал, религия, личность, Абсолют, конфессия, политическое, современность, дискурс.

V. V. Yarotskiy

*SOCIAL AND ANTHROPOLOGICAL IDEALS
IN THE PERSPECTIVE OF ONTOLOGICAL DISCOURSE*

The ontological picture of the world can be considered as a basis for identifying the specifics of social and anthropological values. In this context, it is interesting to consider the relationship of confessional ontological attitudes (I. Kireevsky, M. Weber, V. Lossky) and images of social and anthropological ideals.

Keywords: ideal, religion, personality, absolute, denomination, political, modernity, discourse.

Современная эпоха соединяет в себе два полюса социальной и антропологической реальности: общество и человек одновременно и существуют, и не существуют. Существуют в том, что реальность информационного пространства определяется наличием субъекта (субъектов) и интерпретаций; не существуют — поскольку их облик может быть сконструирован из ничего, являясь чистой полит- или массмедиа-технологией. Вместе с тем человек и общество не перестают быть элементами онтологии, по-прежнему выражая традиции истории и культуры, пусть в известной степени истершиеся, но все еще составляющие базис философской и повседневной картины мира.

* Иеромонах Димитрий (Яроцкий), аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Dim-Millerovo@yandex.ru

Сегодня поиск социальных стратегий, ориентированных на стабильность, обязательно будет сопровождаться поиском антропологического идеала — поскольку общество без идеального образа будущего, за которое ответственен все-таки человек, не способно быть устойчивой структурой.

В настоящее время в научных дискуссиях в рамках геополитической, социологической и религиозно-философской проблематики, истоки социальных идеалов рассматриваются в контексте национальных и религиозных традиций, закладывающих основы личностного и общественного мировоззрения. Между тем в философских исследованиях, посвященных вопросам социальной философии и философской антропологии, взаимосвязь двух важнейших аспектов человеческого бытия — социального и антропологического, в частности в контексте конфессиональных и национальных оснований, — до сих пор не становилась предметом отдельного рассмотрения. Интересные идеи предлагал С. С. Хоружий в работах по синергичной антропологии [10, с. 6–20].

Если в философской традиции определение оснований человеческой личности часто начинается с вопроса о социальной природе личного сознания, то обратная постановка вопроса — об антропологическом идеале как о факторе, формирующем скрытый фундамент социального учения, — позволит выделить особенности имманентных мировоззренческих установок внутри одного типа социальной философии — европейской социальной философии.

С точки зрения ограничения и конкретизации поля исследования использование понятия «антропологический идеал» уже несет в себе тот контекст, который позволяет описать пространство «классической», «образцовой» европейской социальной философии как сформированной в поле христианского мировоззрения, выделив из него нетипичные, неклассические социальные идеи, а также идеи, не соответствующие внутренней сущности «образцовой» европейской социальной философии. Полученный результат будет иметь важное значение при оценке современных социально-политических, экономических и образовательных стратегий.

Понятие «антропологический идеал» не тождественно понятию «социальный идеал». Как отмечает Б. Рассел, квинтэссенцией социального идеала является жанр утопии:

...различие между «идеалом» и обыкновенным предметом желания состоит в том, что первый является безличным; это — нечто, не имеющее особого отношения (по крайней мере, осязаемого) к человеческому «я», испытывающему это желание, и поэтому теоретически может быть желательным для всех... Таким путем я могу создать нечто, похожее на безличную этику... [9, с. 144].

Немецкая классическая философия, наиболее ярко выразившая понятие идеала в западноевропейской традиции умозрения, связывает идеал с внутренней целью, соотносением с Всеобщим, с представлением об «итоговом совершенстве человеческого рода». Очевидно, что «человек» в этом контексте понимается именно как «человечество», а это значит, что данная трактовка идеала в западноевропейской традиции скорее отражает идеал социальный, нежели антропологический. Соответственно, вопрос об *антропологическом* идеале в данном контексте остается открытым.

Русская философская традиция ближе подходит к определению антропологического идеала. Еще В. В. Зеньковский отмечал антропологизм как ключевую характеристику русской философии, однако русский антропологизм, как вырастающий из антропологических констант восточно-христианской традиции, существенно отличается от антропологических воззрений новоевропейской мысли. Образ человека как «символа» вселенной оказывается определяющим и для той традиции, которая не связывала себя с религиозным фундаментом. Так, идеал описывается Э. Ильенковым в контексте образа человека, действующего

по цели, имеющей всеобщее значение и характер; это индивидуум, чутко улавливающий широкие общественные потребности, звучащие в неясном рокоте миллионов голосов, и умеющий превратить общественно значимую потребность в лично окрашенный пафос [5, с. 196].

Для выявления специфики антропологического аспекта «идеала» в его социальной независимости от социально-философской проблематики, особое значение имеет понятие духовности как сущностного основания личности. Духовность, понимаемая как соотнесенность образа человека с Абсолютным, открывает вне-прагматическое содержание идеала. И здесь традиция русской философии будет чрезвычайно ценной для нашего исследования не только потому, что «духовность рассматривалась в русской религиозной философии как метафизическое ядро человека» [7, с. 4], но и в связи с общим магистральным значением «антропологизма» в русской философии для выстраивания стратегий социального и историософского видения. Если обращаться к тому же В. В. Зеньковскому, то в его концепции истории русской философии возможно обнаружить достаточно явный ход от онтологизма (видение Абсолюта как базиса картины мира) к христианскому антропологизму (человек как образ и подобие Абсолютного) и последующему развитию историософских идей. Социальное видение в русской философии, помимо привычных форм «желаемого для всех» (Б. Рассел), в значительной сфере проникнуто нравственно-личными концептуализациями, отсылающими к онтологическому содержанию христианской картины мира.

Для социального идеала, пусть в косвенной форме, характерно обращение к антропологической теме с практической, прагматической стороны бытия, в то время как антропологический идеал заставляет нас обратиться к проблематике переживания Абсолютного как первичной интенции, формирующей последующую соотнесенность с ним личного и социального бытия. Соотношение прагматического и абсолютного в антропологическом и социальном идеале определяет их специфику в диахронии истории, в национальных версиях их концептуализаций. Очевидно, что их соотношение в историко-культурной динамике разных национальных/региональных систем складывается по-разному.

Но принципиально важно то, что антропологический идеал выступает в качестве фактора, дополняющего механизмы формирования целостного мировоззрения, проявленного как в социальных, так и в нравственно-личностных составляющих.

Тема выявления конфессионального характера ряда мировоззренческих установок, формирующих антропологические и социальные идеалы, в западной

исследовательской литературе была затронута М. Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма». Он открывает полемику следующим наблюдением:

При ознакомлении с профессиональной статистикой любой страны со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обращает на себя внимание одно явление, неоднократно обсуждавшееся в католической печати и литературе и на католических съездах Германии. Мы имеем в виду несомненное преобладание протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоев рабочих, и прежде всего среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий. Это находит свое отражение в статистических данных не только там, где различие вероисповеданий совпадает с национальными различиями и тем самым с различием в уровне культурного развития, как, например, в восточной Германии с ее немецким и польским составом населения, но почти повсеместно, где капитализм в пору своего расцвета мог беспрепятственно совершать необходимые ему социальные и профессиональные преобразования; и чем интенсивнее шел этот процесс, тем отчетливее конфессиональная статистика отражает упомянутое явление [1, с. 61].

Как отмечает А. Г. Дугин в своей работе «Философия войны», рассмотрение двух ветвей протестантизма как породивших две различные парадигмы социально-экономической реальности, в которой британская парадигма обретает особое значение с выходом США в мировые лидеры, сегодня является необходимой составляющей геополитических исследований:

Мало-помалу инициативу Англии перенимает иное «дочернее» государство — США, которое изначально основано на принципах «протестантского фундаментализма» и мыслится его основателями как «пространство утопии», как «обетованная земля», где история должна закончиться планетарным триумфом «10 потерянных колен». Эта мысль воплощена в американской концепции Manifest Destiny, которая видит «американскую нацию» как идеальную человеческую общность, являющуюся апофеозом мировой истории народов [4, с. 85].

Однако следует обратить внимание на то, что проблема конфессиональных истоков социального мировоззрения уже поднималась в рамках русской философской традиции. И. В. Киреевский в своей работе «О характере просвещения Европы» не столько критикует западный рационализм, сколько выделяет конфессиональную парадигму, определяющую особенности научного и бытового мышления:

Отсюда, кроме различия понятий, на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом способе мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство [6, с. 185].

Особенно ярко и точно эта идея выражена у Киреевского в отношении мусульманского мировоззрения. Этот отрывок необходимо привести целиком,

поскольку в нем от сходства мировоззренческих установок средневекового мусульманского Востока и католического Запада он переходит к сходству внутреннему, выражающемуся в принципах научного мышления:

Еще быстрее совершилось развитие образованности арабской, ибо оно было еще одностороннее, хотя имело то же отвлеченно-рассудочное направление, какое приняла и средневековая Европа. Но просвещению магометанскому легче было обратиться в логическую формальность свои основные убеждения, чем просвещению христианскому, существенно живому и цельному. Систематическая связь отвлеченных понятий была высшею целью, до которой могло достигнуть умственное самосознание магометанина и которая лежала, можно сказать, в самом основании его веры. Ибо, требуя от него только отвлеченного признания некоторых исторических фактов и метафизического признания единства Божества, она притом не требовала от него внутренней цельности самопознания, но спокойно оставляла распавшуюся натуру человека в ее непримиренной раздвоенности... Отсюда также объясняется, почему арабы хотя получили начало своей умственной образованности от сирийских греков, хотя находились в близких сношениях с Византиею, однако же на ход просвещения греческого не имели почти никакого влияния. Но на Западную Европу произвели они тем сильнейшее действие, что принесли туда весь блеск своего процветания наук в то время, когда Европа находилась в состоянии почти совершенного невежества. Своим отвлеченно-логическим направлением учености они, без сомнения, содействовали также к усилению этого же направления в просвещении европейском, — примешав только, на некоторое время, к господствующему течению европейского мышления разноцветную струю своих талисманических умозрений [6, с. 194].

Здесь речь идет не только о внутренних интенциях естественнонаучного знания, вскрываемых Киреевским, но и о причинах глубинного родства западноевропейского и восточно-мусульманского духа, столь ярко проявившегося в феномене средневекового влияния «арабских и еврейских мудрецов». Эта тема исчерпывающим образом представлена у французского медиєвиста Этьена Жильсона. В частности, легко прослеживается линия преемственности открытия различия сущности и существования в области тварного, которая у католических богословов часто позиционируется как достижение мысли св. Фомы Аквинского.

Однако подлинное научное развитие эта идея приобрела в творчестве В. Н. Лосского. Согласно его версии (в западноевропейской философской традиции эта позиция поддерживается рядом теологов и авторитетом Этьена Жильсона), догматические различия западного и восточного христианства во многом определили мировоззренческий облик двух типов христианской культуры: западного и восточного. Пред нами два разных принципа построения мировоззрения и философии в частности: понятие абсолютной Сущности, направляющее теорию и практику западного христианства, обосновывает акцентирование всеобщего в ущерб частному; восточный тип христианской культуры, напротив, начиная с утверждения личностного начала в Абсолютном, порождает своеобразное сочетание особенного и всеобщего — в контексте западного типа культуры часто воспринимающееся как хаос и отсутствие стабильности, обоснованности:

Латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее Носителей; философия греческая рассматривает сперва Носителей и проникает затем в Них, чтобы найти природу. Латинянин рассматривает Лицо как модус природы, грек рассматривает природу как содержание Лица [11, с. 433].

Как отмечает В. Н. Лосский,

отец Конгар прав, когда говорит: «Мы стали разными людьми (*des hommes differentes*). У нас один и тот же Бог, но мы перед Ним — различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений» [8, с. 67].

Но чтобы правильно судить об этом духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях — в типах святых Запада и Востока после разделения. Мы смогли бы тогда дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов, формирующих его личность [8, с. 19].

Далее Лосский обращается к такому явлению, как политическая доктрина, которая в состоянии порождать типы людей, различающиеся «нравственными и психическими признаками», соответственно, и религиозный догмат изменяет настрой личности. Хотя следует отметить, что сам Лосский неоднократно настаивал на том, что восприятие догмата дается человеку через изменение, «возвышение» ума, так что этот же самый ход рассуждений можно было бы выстроить иначе: сам факт приверженности той или иной религиозной концепции задает необходимость возникновения специфического нравственно-психического облика. Лосский резюмирует:

Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе. Нужно принимать вещи такими, какими они есть, и не пытаться объяснить разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиважнейшей причине — о различии догматическом [8, с. 20].

Если возможно говорить о том, что два типа христианской культуры порождают два типа мировоззрения внутри одной цельности, можно предположить и то, что эти две традиции могли породить и разные формы научного знания. В настоящее время некоторые ученые и богословы, конфессионально принадлежащие православной традиции, утверждают, что византийский тип мышления мог бы стать основанием альтернативного естественнонаучного пути, основывающегося на энергийном и персоналистическом восприятии бытия.

В целом установка, учитывающая конфессиональные корни мировоззрения, может применяться и к объяснению особого характера западноевропейского научного мировоззрения. Так, П. П. Гайденко в работе «Христианство и генезис новоевропейского естествознания» отмечает, что «положение, которое легло в основу новоевропейского естествознания как его ставшая впоследствии само собой разумеющейся предпосылка: отождествление естественного и искусственно сконструированного, природы и машины» имеет своим источником «христианский догмат о творении мира Богом». По мнению Гайденко, возникно-

вание привычного нам типа науки и технической цивилизации в пространстве новоевропейской культуры закономерно: таково «воздействие религиозного сознания на научное творчество», которое более значимо для развития науки, нежели «влияние личной религиозности того или иного ученого» [3, с. 44–87].

Современный разговор о социальной реальности так или иначе пролегает в пространстве понимания и толкования «текста» — системы знаков и символов, отражающей механизмы формирования и функционирования личного и общественного сознания. Как в свое время писал Х.-Г. Гадамер,

по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом [2, с. 67].

Привлечение герменевтической проблематики к вопросу о роли антропологического идеала в формировании социальной структуры и общественного мировоззрения задается не столько вопросом адекватного толкования исторической реальности, что подразумевалось уже основоположниками философской герменевтики, сколько необходимостью рассматривать идеал как реальность, соотносимую с Абсолютным, — и здесь мы оказываемся на территории не философской герменевтики, а теологической экзегезы, инструменты и методы которой, с одной стороны, уже были восприняты философской герменевтикой, с другой — сами по себе способны обогатить философское исследование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988.
3. Гайденок П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. — М., 1997. — С. 44–87.
4. Дутин А. Г. Философия войны. — М.: Яуза 2004.
5. Ильенков Э. Идеал // Философская энциклопедия. — Т. 2. — М., 1963. — С. ???
6. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1911. — С. 174–222.
7. Корольков А. А. Антропология и кризис духовности. // Антропологический синтез. — СПб., 2001. — С. 3–12.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. — СТСЛ, 2012.
9. Рассел Б. История западной философии. — Ростов-н/Д., 2002.
10. Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максмом Вебером // Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология. Материалы Всероссийской научно-практической конференции 19–20 ноября 2009 г. — Казань: Познание, 2009. — С. 6–20.
11. Regnon Th. Etudes de theologie positive sur la Saint-Trinite. — Vol. 1. — Paris: Retaux, 1892.