СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК: 32
DOI: 10.25991/p8079-8431-0362-p

С. В. Воскресенский, Ю. С. Исаченко*

РУССКАЯ КУЛЬТУРА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕИ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

Аннотация: *В статье рассматривается аксиологическая традиция русской рефлексии, созвучная античным представлениям о единстве Блага, Истины и Красоты и разворачивающая себя как осмысление особого предназначения русской культуры в реализации идеалов христианства. Идеал культуры состоит в восстановлении гармонии материального и духовного миров; здесь для русской рефлексии заключен важный аспект: познание Истины есть истинный вектор для реализации Блага. Для русской философской традиции осуществленность Блага связана с социальным деланием, с его воплощением в русской культуре как культуре абсолютного добра, дающей форму реальности идее свободы как высшего дара Бога человеку.*

Abstract: *The article shows the axiological tradition of Russian reflection, consonant with ancient ideas about the unity of Good, Truth and Beauty and unfolding itself as an understanding of the special purpose of Russian culture in the implementation of the ideals of Christianity. The ideal of culture is to restore harmony between the material and spiritual world; here, for Russian reflection, there is an important aspect: the knowledge of Truth is the true vector for the realization of the Good. Russian philosophical tradition considers the realization of absolute goodness to be connected with social work, with its embodiment in Russian culture as a culture of absolute goodness, giving a form of reality to the idea of freedom as the highest gift of God to man.*

[*]Воскресенский Сергей Владимирович — заместитель председателя совета депутатов Гатчинского муниципального района Ленинградской области, аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); voscresenskiy@yandex.ru

Исаченко Юрий Семёнович — кандидат педагогических наук, доцент, директор Центра содействия занятости студентов и трудоустройству выпускников Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского (Брянск); yur-isachenko@yandex.ru

Ключевые слова: *Благо, Истина, рефлексия, русская культура, христианство, Соловьёв, Толстой, Ильин.*

Keywords: *Good, Truth, reflection, Russian culture, Christianity, Solovyov, Tolstoy, Ilyin.*

Понятие Блага, или абсолютного добра, — одно из центральных в философской и религиозной рефлексии. Оно тесно связано с картиной мира в целом, поскольку изначально большинство философских и религиозных концепций исходит из того, что мир есть благо, хотя очевидное несовершенство видимой вселенной тоже входит в своеобразную тайну бытия.

Истинное Благо, будучи одним из фундаментов мирового порядка, тем не менее пребывает скрытым, не до конца явленным. Поэтому рефлексия из века в век стремится не столько расшифровать картину мира, выявить Благо и сделать его видимым, сколько дать направление для понимания того, как и при каких условиях Благо станет реальным содержанием бытия — от отдельной индивидуальной судьбы до социальных отношений и мировой гармонии.

Среди античных мыслителей Платону принадлежит особая роль в описании понятия Блага. Платон говорит: «Есть прекрасное (καλὸν) само по себе, благо само по себе (αὐτὸ ἀγαθόν) и так далее в отношении всех вещей» [14, с. 341]. У каждого феномена бытия есть свой идеальный прообраз. Но Благо — это «идея идей», поскольку оно является единством мыслимых и воспринимаемых совершенств, целей, образов. В платоновской модели, которая в действительности отражает и общее миронастроение Античности, всё живое так или иначе стремится к Благу. Отклонение от Блага возможно лишь по ошибке или вследствие материальной причины. В эту эпоху присутствие в космосе материальной стихии есть обременение мира, его исконное несовершенство. Так же как и присущая миру, созданному нисхождением Блага, множественность.

Для античной мысли и позднеантичной рефлексии Благо и Единство тождественны, хотя и отражают разные спектры бытия. Однако, как отмечает проф. С. П. Лебедев, в платоновской парадигме идея Блага перестает мыслиться как другая сторона Единого, показывая творческую потенцию Блага, которое становится источником бытия [8, с. 29]. Впоследствии, уже в русской религиозной традиции, Благо как творческая потенция бытия будет центральным звеном формирования концепции цельного познания и нравственной жизни.

Для философской мысли Благо есть не только форма и смысл бытия, но и устремленность к Благу и совершенству человека как одного из элементов космоса. Соответственно, и философская, и религиозная традиции различают Благо как высшую метафизическую ценность и благо как идеальный вектор устремленности человека или общества. При этом в греческой традиции (особенно у Платона) добром (αγαθός) является то, что обеспечивает счастье (εὐδαιμονία), что считается конечной целью человека [13, с. 5–38]. Соответственно, можно говорить об онтологическом или метафизическом ракурсе Блага — когда Благо рассматривается как Истина, Абсолют, трансцендентное,

и антропологическом и эмпирическом ракурсах Блага — когда оно мыслится как состояние природы человека или как его нравственный статус.

Понятие Блага становится важнейшим концептом, вдохновляющим развитие новоевропейской традиции мысли. Благо является не просто идеалом, трансцендентным горизонтом, но оно есть то, что задает вектор движения, волевой ориентации человека и общества. В этом смысле философия Блага всегда есть своего рода вектор, направляющий и метафизический дискурс, и социальные проекты. Вне идеи Блага, мыслимой в перспективе реализации, философия оставалась бы чистым созерцанием.

При этом особенность понимания Блага как высшего концепта заключается в том, что частные случаи Блага не формируют конечного результата. И лишь полнота, целостность Блага есть его истинное содержание. Это показано у Платона (например, в его диалоге «Филеб»), и этот же тезис отражает общеинтеллектуальную тенденцию, характерную для всех мировых культур и традиций.

Многие исследователи отмечают «онтологизм греческого мировоззрения», подчеркивая, что метафизика, гносеология и этика в нем формируют единство миропонимания [1, с. 74–82]. Собственно, как это убедительно показывает С. С. Аверинцев, элементы космоса есть Сущее только тогда, когда они прекрасны (здесь следует подчеркнуть, что Красота не может рассматриваться как случайное, эмпирическое качество). Красота всегда есть воплощенность Идеи, свидетельствующая о полноте Истины и Блага. Красота и в интерпретации древнего грека, и в раннепатристической традиции есть одновременно и Благо, и истинное бытие: «“Совершенство” — это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой» [1, с. 45].

Та же установка на единство Красоты, Истины и Блага обнаруживается и в самых ранних истоках становления русской культуры. Здесь мы находим как созвучие с патристической традицией, воспринятой Древней Русью от Византии, так и тонкую имманентную преемственность с греческой мыслью, которая подчеркивается эстетической сюжетной канвой истории посольства князя Владимира в вопросе выбора веры.

При всей сложности взаимоотношений Византийской империи, которая мыслила себя единственным верным источником истинной веры и христианской культуры [3, с. 17–18], Византия всегда была идеальным вектором, который был органичен и созвучен для русской культуры. При этом русская культура с самых истоков своего формирования показывала уникальный характер, который выразился и в особом отношении к прямой логике: стремление к неформальной интерпретации категорий духовности, Блага, Закона отчетливо просматривается и в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, и в последующем развитии древнерусского художественного и педагогического искусства. И в этом национальном эстетическом восприятии понятия Блага духовная красота имеет особый статус, связанный с метафизическим, аксиологическим и педагогическом ракурсами. Эти аспекты выражаются в цен-

ностном мире русской культуры, начиная с эпохи Древней Руси с ее особым вниманием к жанру духовных поучений, житий святых и всего эстетического строя художественного искусства.

При всем богатстве византийской богословской традиции, ее интеллектуальный инструментарий был воспринят русской культурой в гораздо меньшей степени. Напротив, теоретическая рефлексия и в период Древней Руси, и в послепетровский период демонстрировала свою исключительность, не рождая строго логического языка трактатов и теоретических сочинений. Впоследствии А. Ф. Лосеву это позволило заключить о металогическом характере русской философии [9, с. 69], а еще ранее — Е. Н. Трубецкому об особом характере умозрения Древней Руси, когда он говорит о «тождестве религиозной мысли, которая одинаково одушевляла и русских подвижников, и русских иконописцев» [16, с. 422].

Восприятие целостности земной жизни в ее духовных, социальных и материальных ракурсах русской духовной традиции, тесно связанной с восточнохристианской спецификой миропонимания, отразилось и на понимании государственного и социального устроения бытия. В некотором смысле П. Я. Чаадаев был неправ, когда полагал, что византийское наследие погрузило русскую культуру в стихию бездеятельности. Напротив, русская традиция предельно укоренена в практике делания, только это делание имеет особый, не прямой смысл. Становление русской культуры шло особым путем, в котором интеллектуальное осмысление Истины всегда было сопричастно неформальным, глубоким основаниям бытия. Как пишет акад. А. А. Корольков, «русская философия была рождена не интеллектуальной любознательностью и игрой, не сомнением, а самой жизнью, ее духовной глубиной» [7, с. 37].

Поэтому так трудно уловить самобытность философского творчества в России, придерживаясь строгих критериев научности, сравнивая русскую философию с западноевропейскими аналогами. По этим причинам понимание традиции русской рефлексии не может ограничивать себя рамками лишь внешнего истолкования. Как подчеркивал С. С. Хоружий, когда мы стремимся к внутреннему восприятию интенций и идеалов, лежащих в основании культуры, мы не должны ограничивать себя заранее принятыми решениями и не задействовать заведомо чуждые критерии [17, с. 62–116].

Известно, что христианская мысль в своей интерпретации источника зла и несовершенства в материальном мире часто оказывается внутри метафизической дилеммы: мыслить ли мир как единое или как распавшееся на два начала: бытия и небытия, добра и зла [11, с. 61–66].

Христианская мысль вынуждена отвергнуть античную модель нисхождения о Блага к материи и несовершенству, которая создает непрерывный переход между трансцендентным Единым и чувственным миром, проходящий через ряд промежуточных стадий, степень полноты бытия и совершенства которых будет уменьшаться по мере удаления от Первоисточника. С этой точки зрения несовершенство и зло не есть что-то положительное, а просто

отсутствие бытия. Поэтому «Бог не создавал смерти», как сказано в книге Премудрости.

Отчасти эту мысль мы находим на ранних этапах формирования христианского богословия (например, у Блаженного Августина или у Оригена). Поэтому и св. Дионисий Ареопагит отмечал: «...зло есть не-сущее и его нет в сущем. Зла, как такового, нет нигде...» [4, с. 58]. Но, с другой стороны, зло реально в мире, мы видим его плоды. Более того, само мышление для человека, впавшего в состояние греховности, есть прежде всего познание различия добра и зла, познание необходимое, чтобы избежать греховного деяния [10, с. 303].

В качестве пути решения этой проблемы богословие указывало на идею свободы как высшего дара Бога человеку, и эта идея, таким образом, становилась объектом богословского знания, понималась как «печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца» [10, с. 298]. Св. Григорий Нисский учил, что человек посредством свободы выходит из подчинения законам необходимости и из, казалось бы, непреодолимой подвластности природе становится в полном смысле слова внеприродным существом. Св. Григорий Богослов подчеркивает связь идеи свободы с идеей добра, утверждая, что цель свободы состоит в том, чтобы добро в полном смысле слова стало достоянием того, кто совершает истинный выбор. Бог хочет, чтобы «человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею — как добром — свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви» [10, с. 298].

В традиции классической философии творчество Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля, которое стало плодотворным основанием для развития русской рефлексии, позволяет говорить о том, что и в рамках философского теоретического дискурса возможен разговор о метафизике и онтологии добра и зла [5, с. 76]. Так, Шеллинг предлагает свою версию происхождения материи и природы зла. Он пишет, что

> «не существует никакого непрерывного перехода от Абсолюта к реальности: изначальное исхождение в чувственный мир можно мыслить лишь как полный разрыв с тем, что характеризует Абсолют (Abbrechen von der Absolutheit) как скачок <...>. Абсолют обладает исключительностью реальности, в то время как конечные вещи нереальны» [18, с. 39].

Как могла произойти катастрофа внутри бытия, которое мыслится философски, как единая метафизическая модель? П. П. Гайденко в своей статье «Русская философия и европейская мысль: случай Владимира Соловьёва» показывает, что возможный риск дуализма, который всегда существует для христианской рефлексии как искушение, в рамках немецкой традиции софиологии, берущей свое начало от средневековой мистики, говорит о творении как о единстве двух противоположностей: Единого и его «Другого», его отражения или его противообраза (Gegenbild) [18, с. 40]. Вечная София, которая мыслится как начало, соотносимое с понятием познания, есть «зеркало» творения. Мы

видим, что у В. С. Соловьёва в его идее Софии как образа Творения, потенции, долженствующей быть реализованной в воплощении Блага в мировой истории, этот же ракурс обыгрывается несколько иначе.

Идея Всеединства подразумевает особое положение человека в мире, поскольку божественное и человеческое «взаимно обусловлены в Софии». Поэтому и воплощение Блага в интерпретации В. С. Соловьёва есть теокосмический процесс. В теме восстановления гармонии материального и духовного мира для русской рефлексии есть важный аспект: познание Истины есть истинный вектор для реализации Блага. Однако распад цельности познания человека, вызванный распадением природы человека вследствие грехопадения, обнаруживает и возможности ложных интерпретаций Истины. Система знаний, разные уровни обобщения создаются человеком в виде иллюзии всезнания, рационализм всегда исключает из себя момент тайны, и здесь можно вспомнить то искушение, которое поразило Адама и Еву в райском саду: «Откроются глаза ваши и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3,5).

Познание Истины и познание антиистины — это важнейший аспект для русской интерпретации идеи Блага. Еще В. С. Соловьёв предупреждал, что у зла всегда есть облик, как правило привлекательный, выдающий себя за Благо. При этом само зло скрывается под маской неузнавания: «никогда не показывавшийся вам на глаза, а живущий где-то за границей incognito, — ... не кто иной, как бог века сего» [15, с. 732].

Интересно и важно, что свое последнее произведение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В. С. Соловьёв выстроил как своего рода опровержение идей Л. Н. Толстого. Он всячески стремился обосновать, что для торжества Блага в бытии нет никаких метафизических препятствий, есть лишь несовершенство морального облика человека. По мнению Л. Н. Толстого, человек и любит, и живет для блага. В последних строках трактата «О жизни» он делает красивое заключение: «Жизнь человека есть стремление к благу; к чему он стремится, то и дано ему: жизнь, не могущая быть смертью, и благо, не могущее быть злом»... Эта философская позиция во многом объясняет его теорию непротивления злу [2, с. 76].

Толстой настаивал на необходимости любви к каждому. Перед Богом равны все живые существа. Бог через всеобщую любовь соединяет их. Поэтому, по мысли Толстого, самоценность человеческой жизни повышается в служении ближнему и непротивлении действиям другого, какими бы они ни были. И В. С. Соловьёв, и впоследствии И. А. Ильин восприняли эту концепцию Истины и Блага как чрезвычайно опасную, поскольку она нивелирует главную движущую силу личности человека, его свободную волю, отдаляя человека от субстанциальной свободы как высшего дара Бога и как высшей формы его бытия. И. А. Ильин в своей программной работе «О сопротивлении злу силой» пишет так:

> «Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания — со-

стоит в необходимом сопротивлении злу силой с принятием на себя ответственности за свое решение и деяние, и с непременным последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением. Это и есть исход, указуемый православным христианством» [6, с. 130–131].

В этом контексте становится ясным, почему тема христианской культуры стала столь важна в русской религиозной мысли. У человека в его единичности (вспомним А. С. Хомякова с его определением одиночества как «духовного бессилия») нет никакой силы преобразовывать реальность и нет никакой гарантии владения безусловным познанием. Лишь в соборном постижении Истины, Красоты и Блага реализуется путь к духовному началу бытия человека. И этот путь имеет форму русской христианской культуры как воплощения идеи абсолютного добра [12, с. 83–92].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.

2. *Ан С. А., Макаров И. В.* Благо в традиции отечественной и западной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 2А. С. 74–82

3. *Багдасарян В. Э.* «Второй Рим против Третьего Рима»: исторический генезис конфликта Константинопольского Патриархата и Русской православной церкви // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2019. № 3. С. 17–31.

4. *Дионисий Ареопагит*. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 13–94.

5. *Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П.* Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. 2-е изд., испр. и доп. М.: Норма: ИНФРА-М, 2024. 376 с.

6. *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.

7. *Корольков А.* Русская духовная философия. СПб: РХГА, 1998. 575 с.

8. *Лебедев С. П.* Единое и благо в теологии Платона // Вестник РХГА. 2020. Т. 21, № 1. С. 29–37.

9. *Лосев А. Ф.* Русская философия // Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: УрГУ, 1991. С. 67–96.

10. *Лосский Вл*. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 261–336.

11. *Масленников Д. В.* «Злая тьма манихейская...» (Гностицизм как источник культа зла в истории европейского общества) // Образование. Экономика. Общество. Научно-практический образовательный журнал. № 5–6. 2009. С. 61–67.

12. *Масленников Д. В., Жданов Ю. Н.* Достоевский и философия права в России: идея Бога и идея свободы в Царстве Абсолютного Добра. Размышления над одной книгой // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 83–93.

13. *Огурцов А. П.* Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 5–38.

14. *Платон*. Государство // Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–421.

15. *Соловьёв В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.

16. *Трубецкой Е. Н.* Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 510 с.

17. *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 62–116.

18. *Gaidenko P. P.* Philosophie russe et pensée européenne: le cas de Vladimir S. Soloviev // Diogène, 2008. № 222. *С.* 32–47.

BIBLIOGRAPHY

1. Averincev, S. S. Pojetika rannevizantijskoj literatury. SPb.: Azbuka-klassika, 2004. 480 s.

2. An, S. A., Makarov, I. V. Blago v tradicii otechestvennoj i zapadnoj filosofii // Kontekst i refleksija: filosofija o mire i cheloveke. 2022. Tom 11. № 2A. S. 74–82.

3. Bagdasarjan, V. Je. «Vtoroj Rim protiv Tret'ego Rima»: istoricheskij genezis konflikta Konstantinopol'skogo Patriarhata i Russkoj pravoslavnoj cerkvi // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Istorija i politicheskie nauki. 2019. № 3. C. 17–31.

4. Dionisij Areopagit. Bozhestvennye imena // Misticheskoe bogoslovie. Kiev: Put' k istine, 1991. S. 13–94.

5. Zaharcev, S. I., Maslennikov, D. V., Sal'nikov, V. P. Logos prava: Parmenid — Gegel' — Dostoevskij. K voprosu o spekuljativno-logicheskih osnovanijah suverennoj metafiziki prava. 2-e izd., ispr. i dop. M.: Norma: INFRA-M, 2024. 376 s.

6. Il'in, I. A. Put' k ochevidnosti. M.: Respublika, 1993. 431 s.

7. Korol'kov, A. Russkaja duhovnaja filosofija. SPb: RHGA, 1998. 575 s.

8. Lebedev, S. P. Edinoe i blago v teologii Platona // Vestnik RHGA. 2020. T. 21, № 1. S. 29–37.

9. Losev, A. F. Russkaja filosofija // Ocherki istorii russkoj filosofii / sost., vstup. st., primech. B. V. Emel'janova, K. N. Ljubutina. Sverdlovsk: UrGU, 1991. C. 67–96.

10. Losskij, Vl. Dogmaticheskoe bogoslovie // Misticheskoe bogoslovie. Kiev: Put' k istine, 1991. S. 261–336.

11. Maslennikov, D. V. "Zlaja t'ma manihejskaja..." (Gnosticizm kak istochnik kul'ta zla v istorii evropejskogo obshhestva) // Obrazovanie. Jekonomika. Obshhestvo. Nauchno-prakticheskij obrazovatel'nyj zhurnal. № 5–6. 2009. S. 61–67.

12. Maslennikov, D. V., Zhdanov, Ju. N. Dostoevskij i filosofija prava v Rossii: ideja Boga i ideja svobody v Carstve Absoljutnogo Dobra. Razmyshlenija nad odnoj knigoj // Russkaja filosofija. 2022. № 1 (3). S. 83–93.

13. Ogurcov, A. P. Blago i istina: linii rashozhdenija i shozhdenija // Blago i istina: klassicheskie i neklassicheskie reguljativy. M.: IF RAN, 1998. C. 5–38.

14. Platon. Gosudarstvo // Sobranie soch.: V 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1994. S. 79–421.

15. Solov'ev, V. S. Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii // Sobranie sochinenij v 2 t. M., Mysl', 1988. T. 2 Mysl', 1988. S. 635–762.

16. Trubeckoj, E. N. Izbrannye proizvedenija. Rostov-na-Donu: Feniks, 1998. 510 s.

17. Horuzhij, S. S. Filosofskij process v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslavija // O starom i novom. SPb.: Aletejja, 2000. S. 62–116.

18. Gaidenko, R. R. Philosophie russe et pensée européenne: le cas de Vladimir S. Soloviev // Diogène, 2008. № 222. S. 32–47.