



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Т. Г. Лобова

г. Омск, Россия

© 2018 г. Т. В. Мироненко

г. Омск, Россия

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: «ЭТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ» РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ,
проект № 15-03-00-710/17 «Категориальная оппозиция «альтруизм — эгоизм»
в морально-нравственном дискурсе современности»

Аннотация: Действительность, властно вторгаясь в довольно долго существовавший классический моральный дискурс, расшатала его прежний «каркас». Становится неясным, как может и должен существовать человек как свободная субъективность и есть ли вообще какие-либо прочные устои в этических измерениях его жизни. Нарастающие в современном обществе процессы индивидуализации, решительно отстаиваемые права и ценности отдельной личности, разрушают чувство целого и приводят к распаду всей системы нравственных норм, порождая морально-нравственный хаос. Русская философская мысль и прежде, и теперь видит причину такого положения дел в отказе от метафизических оснований, определяющих бытие человека. Осознавая пределы рациональности, она устремляется к тому, что лежит вне рациональной сферы, разворачивая действенную диалектику двух размерностей бытия человека. В человеке она видит существо, способное к нравственному поступку в силу переживания им включенности в целое мира. Последнее мыслится как жизненно необходимое.

Ключевые слова: русская философия, этическое, целое мира, эгоизм, индивидуальность, нравственность.

Информация об авторах:

Татьяна Геннадьевна Лобова — кандидат философских наук, доцент, Омский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации, ул. Ленина, д. 12, 644099 г. Омск, Россия. E-mail: kafphil@mail.ru

Татьяна Васильевна Мироненко — старший преподаватель, Омский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации, ул. Ленина, д. 12, 644099 г. Омск, Россия. E-mail: kafphil@mail.ru

Дата поступления статьи: 05.10.2017

Дата публикации: 15.06.2018

Для цитирования: Лобова Т. Г., Мироненко Т. В. Противоречивость человеческого бытия: этический проект русской философской мысли // Вестник славянских культур. 2018. Т. 48. С. 41–52.

Судьба современного общества и культуры, по мысли Н. Элиаса и З. Баумана (виднейших социологов XX в.), неотделима от постепенно набирающего все большую силу процесса индивидуализации. Мы живем в «обществе индивидуумов». Не граждан, каковыми являлись члены общества в условиях «модели общежития с узаконенными нормами и воплощенными в привычку правилами», а именно *индивидуумов*. Отмеченная разница принципиальна. Если «гражданин» — это «человек, склонный добиваться собственного благополучия через благополучие города», то «индивидуум склонен быть равнодушным, скептически настроенным или настороженным по отношению к “общей причине”, “общему благу”, “хорошему обществу” или “справедливому обществу”» [1, с. 44]. Недоверие ко всему *общему* усиливает эгоистические настроения, сводящие духовную (если сегодня так позволительно будет выразиться) жизнь человека к отстаиванию первозначимости, прежде всего, *его* прав и приводит к искажению этического сознания, а точнее, к девальвации значений традиционных моральных ценностей с последующей их трансформацией в средства достижения блага и счастья для отдельно взятой личности (либо отдельной социальной группы). Оно (сознание) все чаще апеллирует к таким категориям, как «права человека», «достоинство человека», «толерантность», «качество жизни», и испытывает некоторую неловкость тогда, когда принуждено обращаться к классическим нравственным понятиям — совести, долгу, ответственности, состраданию, милосердию.

Решительно отстаиваемые права и ценности отдельной личности «разрушают чувство целого, <...> приводят к распаду всей системы нравственных норм, всей иерархии ценностей» [16, с. 253], порождая то, что сегодня принято обозначать как «моральный релятивизм» или еще резче как «морально-нравственный хаос». В чем видится причина такого положения дел в этическом пространстве?

Моральный релятивизм, породивший морально-нравственный хаос в этическом пространстве, стал результатом «расколдовывания» фундаментальных положений классической теории морали. Когда-то английская моральная философия, о которой Ю. В. Перов писал как о первой крупной исторической форме новоевропейской моральной философии, сделала *природу человека* предметом своего рассмотрения. Главным ее обретением стало открытие общего морального чувства. Видя в эгоистических интересах и себялюбии мощные движущие силы поведения человека, английские моралисты доказывали, что «в природе человека изначально укоренены и противоположные моральные чувства: сострадания, человеколюбия, благожелательности, симпатии, альтруизма» [14, с. 65], и именно они делают человека человеком. Возражения по поводу того, что «благородные принципы морали не соответствуют действительности, реальному поведению», снимались убежденностью в том, что моральная философия «исследует природу человека, а не создает нормативно-нравственные образцы» [14, с. 66]. К тому же размышления о природе человека, которую относили к категориям сущностного ряда, допускали некий «зазор» между должным и действительным, как реально существующим. Природа человека как она есть, как сущее, принадлежа миру сущего, несла в себе, по мысли английских моралистов, элемент долженствования. Именно с ним (с необходимостью!) соотносилось эмпирическое существование человека.

Но человек — особая реальность. Есть нечто, к чему он стремится, чего он желает, в чем видит благо, а значит, стоит перед необходимостью уяснения взаимоотношений между тем, что должно быть (должным), и тем, что есть, существует (сущим). Однако знание сущего не говорит прямо, как должно жить человеку. Задачу прояснения соотношения *должного* и *сущего* возьмет на себя И. Кант. Философ проведет после-

довательное противопоставление должного и сущего, исходя из понимания человека как существа, принадлежащего двум мирам: будучи природным существом, человек одновременно и свободное существо, т. е. такое, которое призвано осуществлять *себя* в качестве *своей собственной* цели. Это различие позволило Канту обосновать всеобщность и необходимость морального закона. Но без «критических стрел» в адрес его моральной философии все-таки не обошлось. Уже гегелевская критика «всякого рода морализаторства», да и все возрастающее число исторических сведений о многообразии нравов, обычаев, идеалов привели к глубоким сдвигам в моральной философии. К концу XIX в., пожалуй, Ницше был самым серьезным противником «морального тартьюфства», ценностей, построенных на «предпосылках, лежащих вне жизни». Его позиция вполне ясна, а именно: невозможно, чтобы моральная философия была направлена против жизни, против чувств и инстинктов, которые возвеличивают жизнь, невозможно, чтобы философия «стала великой школой клеветы» на жизнь [17, с. 17]. Все это вместе взятое в конечном итоге привело к этическому релятивизму, а действительность, властно вторгшись в оформившийся в Новое время и довольно долго существовавший классический моральный дискурс (от Сократа к Аристотелю и далее к Канту и Гегелю), лишь завершила работу по стиранию прежнего «каркаса» этики. Становилось неясным, как может и как должен существовать человек как свободная субъективность и есть ли вообще какие-либо прочные устои в этических измерениях его жизни. Случившееся, как представляется, свидетельствовало о том недостатке, который был присущ европейской моральной философии: она не брала во внимание конкретного, живого человека. Скорее, это были абстрактные размышления о некоем абсолютном, идеальном существе, способном к нравственному поступку, а рационально устанавливаемые этические нормы и полное господство логики в их утверждении не могли не привести, в конечном итоге, лишь к искажению понимания «*этического*». Этическое перестало рассматриваться в качестве *естественной внутренней связанности* жизни отдельного человека и «*порядка общей жизни*», в которую вот-этот-вот человек включен, и обернулось некой формой идеологического компромисса, продиктованного природной необходимостью. Компромисса, исключающего саму возможность *живого* взаимоотношения. Современный человек вдруг обнаружил себя в качестве существа, которому свойственно, «с одной стороны, чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой — все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя и распыление» [21, с. 52]. Эти обстоятельства говорят нам о том, что современный человек, утратив чувство жизни как целостной, достиг «дна индивидуальности». Оказавшись на этом дне, он понял, что «индивидуализация сегодня — это судьба, а не выбор» (З. Бауман): *принужденный* к самоуправлению и самоутверждению человек вместе с тем может совершенно не обладать необходимыми для разрешения ситуации силами и возможностями. Не случайно постмодернистский «этический проект» утверждает невозможность субъективной автономии при наличии универсальной нормативности: они исключают друг друга. Однако возможен и другой вариант. Речь идет об особой нормативности, современной «демократической морали» как этики «охранительного консерватизма» (А. Бадью). Но и она обнаруживает свое фактическое банкротство, ибо следование ей приводит к обезличиванию и объективации я и мира, в котором живет это я.

Процесс утраты целостного восприятия жизни, самоутраты начался не вчера. Значительно раньше. Он был «угадан», и не просто угадан, а основательно продуман русской философской мыслью, которую всегда отличал интерес к антропологической

проблематике. Были продуманы причины, породившие этот процесс, опасности с ним связанные, пути спасения человека в качестве нравственного существа.

Русские мыслители начинают с критического преодоления кантовской этики. Принимая кантовское понимание человека как свободного существа, т. е. такого, которое не находится во власти *абсолютного* детерминизма, русская этическая мысль, в отличие от мысли Канта, не искала начал свободы человека в его (человека) «ноуменальной глубине», а связывала ее (свободу) с сопряженностью, соотнесенностью человека с *абсолютным* началом. Кант часто высказывал убеждение, что «подвел под мораль прочный фундамент разума». Он стремился освободить моральные законы от религии, чувств. Русские философы, напротив, придавали и придают чувствам человека, особенно таким, как совесть, сострадание, благоволие, решающее значение в его нравственном самоопределении. Для них авторитет разума, усвоившего «навыки механической рациональности», но «утратившего жажду бесконечного» [18, с. 21], разума, утверждающего обязательные нормы, представляется сомнительным. Еще о. П. Флоренский писал о том, что «сознание, <...> порабощенное своими же порождениями <...> теряет связь с миром», а «духовный атомизм <...> мертвит современную душу», ведет к распаду «начал внутренней жизни», когда «святыня, красота, добро, польза не только не образуют единого целого, и даже и в мыслях не подлежат теперь слиянию. Современная святыня робка и жмет в затаенный, ни для чего более не нужный уголок души. Красота бездейственна и мечтательна, добро ригористично, польза — пресловутый кумир наших дней — нагла и жестока. Жизнь распылилась. <...> День мелькает за днем, “дело” за “делом”, <...> но нет цельной жизни» [23]. Это совсем не значит, что русские философы (В. С. Соловьев, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, И. А. Ильин) прежде отрицали и теперь (М. М. Бахтин, В. С. Библер, В. В. Библихин, О. А. Седакова) отрицают ценность автономного существования человека, его индивидуальность. Просто автономность и индивидуальность ими понимались и понимаются принципиально иначе. «Автономность, — пишет О. Седакова, — так необходима вещам и человеческой жизни именно потому, что только она освобождает в них “тягу к общему”... При условии свободы от внешних и “нижних” причин и целей в них только и может действовать закон, “номос” этой автономии: закон тяги к общему» [18, с. 130]. В этой тяге к всеобщему как благу автономия становится собой, иначе, не исчерпывает себя данностью. И подлинная индивидуальность, так как она понималась и понимается русской философской мыслью, не питает “социальный эгоизм”. Она связана с раскрытием «внутреннего качественного своеобразия личности». Как замечал С. Л. Франк, «Индивидуальность есть не то же самое, что единичность <...> Единичность как таковая есть лишь раздельность и обособленность; индивидуальность есть внутреннее качественное своеобразие. Казалось бы, что в лице индивидуальности мы имеем начало, уже коренным образом противоположное *общности* душевной жизни. В действительности, однако, это не так <...> Совершенная индивидуальность есть, вместе с тем, совершенная универсальность; та и другая совместно суть черты, отличающие духовную жизнь от низших ступеней сознания...» [24, с. 177]. Индивидуальность противоположна общности, но она не отрицает ее, «не противоборствует» ей. Индивидуальность есть то же, что *самость* личности, которая «не означает оппозиции “Я” versus “ты”, но является онтологической структурой бытия, которая определяет каждое “Я” в его бытии» [9, с. 75].

Мы не можем не признавать, что реальность — это всегда реальность разного, и это не может не создавать в пространстве этического то напряжение, которое вряд ли возможно разрешить исключительно в формате рациональной обоснованности. Кри-

тически относясь к возможностям ограниченного рационализма, преодолевая объективирующий взгляд науки на мир и человека, русская философия осуществляет невольную *редукцию* этики. Последняя перестает быть «конгломератом безжизненных пустых принципов», а обнаруживает себя как действительный *праксис* самой жизни. Уже в ранней статье «Догматизм и догматика» (1906) о. П. Флоренский утверждает приоритет жизни и непосредственного переживания над рассудочной схемой и догматической формулой. Он говорит об особом опыте, в котором осуществляется в полной мере «живознание», преодолевающее дистанцию между теоретизированием о жизни и самой жизнью. Истоком этического в этом случае оказывается ощущаемая человеком «цельность жизни» и «сродственность» всего со всем, но «не в силу <...> механической смешанности», а в силу внутреннего «сродства и единства»: все существующее оказывается связано «тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом» [22]. Органическое единство делает возможным «синергию», «со-деятельность». Возможно, главная заслуга о. П. Флоренского состоит в том, что он «глубоко развил идею консубстанциальности», утверждающую, что «онтологически все существа тесно связаны внутренне» [13, с. 244].

Живое восприятие действительности, переживание человеком живой связи с явлениями и вещами, преодолевает «секуляризованную рациональность» разума. Разума вопрошающего, перераспрашивающего, критического, возведенного в культ, противопоставленного сердцу и вере. Русская философская мысль никогда не противопоставляла разум сердцу. В этом противопоставлении она видела источник зла. Там, где есть такое противопоставление, «господствует закон, внешний по отношению к вещам, лишаящий всякую реальность ее абсолютной ценности». Русская мысль отдает предпочтение не закону, как норме внешнего поведения («законом спастись нельзя»), а вере, но «не через посредство приказов и запретов закона» [6, с. 138]. Она стремится к цельному знанию. Это то, что ее отличает. С. Н. Трубецкой писал, что не одни только чувства, не один только разум, а их *синтез с верой*, как самостоятельной познавательной способностью, делают возможным переживание включенности бытия человека в целое мира и прояснение его (человека) «действия» в нем. Отсутствие такого синтеза чревато, по мысли о. С. Булгакова, «нравственным падением <...>, и внутренним рабством души, безволием, страхом перед миром сим», «русский народ, — напишет он, — ...> вне веры — ничто» [5, с. 116].

Нарастающая в современном российском обществе автономизация морали и нравственности на уровне отдельного человека побуждает внимательнее отнестись к усилиям русских мыслителей. Они остро чувствовали опасность *самодовлеющего* эгоизма и полагали, что если рассматривать эгоизм лишь в качестве морально допустимого принципа, к тому же имеющего «самостоятельную историю», то в таком случае человеческое существование лишается своей опоры, а выбор той или иной поведенческой стратегии, скорее всего, будет детерминирован внешними обстоятельствами. Последнее (усиление влияния извне) проблематизирует соотношение морали и нравственности. Вот уже и наш современник, испытавший сильное влияние русской религиозной философии, запишет в дневнике: «Нравственность — внутри человека. Мораль — вне, и выдумана как замена нравственности. Там, где нет нравственности, царит мораль — нищая и ничтожная. Там, где она есть, — морали нечего делать» [20, с. 27].

Русская мысль задается вопросом об истоке нравственности. Однако рефлексия феномена нравственности осуществляется ею не в гносеологическо-сциентистском режиме. Скорее, перед нами разворачивается действенная диалектика двух размерностей

бытия человека, находящая свое выражение в различных способах «полноты переживания жизни». Ясно осознавая пределы рациональности, русская мысль, по замечанию В. В. Зеньковского, устремляется к тому, что лежит вне рациональной сферы. В тематизации истока нравственности русские мыслители, очевидно, различаются, но тем не менее обнаруживают «уровень идейной солидарности» (А. А. Доброхотов) — они говорят о природной и непосредственно данной «материи нравственности». Что еще отличает русскую этическую мысль, так это ее стремление исходить из приложимости этических суждений к реальной действительности. Иначе она никогда не рассматривала человека в качестве пассивно вбирающего и внешне детерминированного в своем нравственном поведении субъекта. В человеке она видела деятельное существо, обладающее целостной, но одновременно амбивалентной и потому подвижной природой.

Если исходить из утверждения русских мыслителей, что «нравственная данность в природе человека» [19, с. 75], что «где-то в глубине человеческого бессознательного находится то “священное место”, где дремлет первоначальное *духовное естество инстинкта*» [8, с. 372], то становится ясно: русская этическая мысль не грешит высокомерным отношением к эмпирико-фактической стороне человеческого существования. Она говорит лишь о «частичности и ущербности предметно-объективного бытия человека». Настаивая на том, что «дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически-целостная сила самого духа», что разъединение их, а «тем более противоборство — болезненно и опасно» [8, с. 377], русская мысль *разворачивает нас к метафизическому истоку*, который определяет собою саму возможность удержания онтологической и онтической размерностей бытия в их взаимной связанности. Она (мысль) не доверяет вполне упованию только на природные начала в человеке. Стремление вывести нравственность из принципа биологизма оказывается недостаточным, ибо, по мысли В. С. Соловьева, «между природным и духовным человеком разница не в том, что первый лишен высшего, духовного элемента, а в том, что этот элемент в нем [человеке] не имеет сам по себе силы совершенного осуществления» [19, с. 197]. Природное, биологическое, как полагали русские мыслители, оказывается не тем, что противостоит духовному, но тем, что ему *сопряжено*. Иначе феномен нравственности может быть понят в *диалектике* природно-духовного. В этом случае духовность утверждает себя как еще одно основание человека, которое ему не знакомо, в том смысле, что не поддается формализации, но которое заявляет о себе как о непредметной, незмпирической стороне человеческого существования. Исключение одной из сторон из жизни человека приводит к «угасанию творческой способности <...> субстанциального деятеля» и «обедняет как жизнь самого деятеля, так и [жизнь] других существ» [12, с. 334].

Но даже если мыслитель исходит из «эмпирически удостоверяемых частей», он тем не менее признает, что «обоснования нравственности вне метафизики нет и не может быть» (Б. Н. Чичерин). Когда один из ярких сторонников эволюционистской теории П. А. Кропоткин утверждает, что «метафизическое» понимание истока нравственности, берущее за основу этики «начала любви», «ведет лишь к сужению понятия о нравственном чувстве», а в дневнике, путешествуя по Сибири, делает запись: «Где та польза, которую я мог бы приносить? И что мои мечтания? Бесполезны? И с каждым днем, с каждым разом, как я встречаюсь с этим народом, с его нищенской жизнью <...> — боль, слезы просятся», то мы понимаем, что избежать отнесения к метафизическим основаниям (высказанным невольно!) он не может. Отталкиваясь мыслью от одного из главных тезисов эволюционистов — именно в природе, в жизни рода как биологического

феномена уже заложен «инстинкт общности», — он приходит к пониманию, что «нравственность есть сложнейшая система чувств и понятий, медленно развивающихся и все далее развивающихся в человечестве» [11]. Она не сводится к «инстинкту общности». Она так же определяется «понятием *справедливости*», и, более того, Кропоткин обращает наше внимание на «третий» элемент нравственности, на то, что он называет «нравственным чувством». Последнее чаще всего определяется им как *великодушие*. Казалось бы, усилия философа направлены на обоснование той мысли, что выводит «два ряда противоположных чувств» из природы человека — «одни <...> влекут к тому, чтобы подчинить себе других ради своих личных интересов; тогда как другие <...> влекут <...> объединяться <...>, чтобы совместными усилиями достигать известных целей» [10, с. 248]. И те, и другие в природе человека. Но, странным образом, высказанные им идеи, скорее, обнаруживают два фундаментальных измерения бытия, отсылающие нас к некоей целостности. Последняя, в разной степени, заявляет свое определяющее значение. Скажем так, то самое абсолютное начало, которому причастен человек и которое задает и способ его существования, и его «мирочувствие», и выбор его поведенческих стратегий. Человек обладает неким знанием. Оно оказывается внутренним, то есть таким, что «мы лишь тогда подлинно обладаем “осмысленной жизнью”, когда не мы как-то со стороны, по собственной нашей человеческой инициативе и нашим собственным усилиям “сознаем” ее, а когда она сама [жизнь] сознает себя в нас» [25, с. 527]. Свобода человека в этом случае будет заключаться в выборе личностного императива, который всегда остается неясным.

Человек погружен в действительность бесчисленных возможностей. Понять, которые из этих возможностей нравственно измеримы, исходя из наличного эмпирического материала, не удастся, поскольку последний свидетельствует лишь об относительности и многообразии норм, обычаев, традиций. Потребуется личностные усилия, поскольку ничто человеческое не осуществляется само собой, автоматически. М. М. Бахтин в «Философии поступка», ставя проблему сущности этического, говорит о «*долженствующей единственности*»: «<...> долженствование есть именно категория индивидуального поступка, даже более, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаменимости, единственной нудительности <...>. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может» [2]. Как видим, основанием нравственного поступка для человека как свободной субъективности оказывается *единственность*. Она может пониматься нами не в качестве целеполагания свободной субъективностью себя «в интересах слепого себялюбия», а как *основание, связывающее собой этическое пространство*, пространство поступка, поскольку свидетельствует об онтологическом равенстве всех участников этого пространства и их причастности целому миру. Иначе у индивидуализации (утверждение собственной отдельности, единственности) есть *коррелят* — *соучастие*, как включенность этой самой отдельности в целое мира.

Переживание причастности *целому* мира оказывается для единственного, индивидуального *я* «корнем», «последней опорой и почвой под ногами субъективного «я» (С. Л. Франк). Этимологически нашему слову «целое» родственно немецкое слово «*Heil*». Оно означает «*благо, исцеление, спасение*». Таким образом, быть включенным, приобщенным к *целому*, «поместить себя в целое мира» — значит быть *спасенным*, т. е. быть вырванным из объективной конечности существования. Отпадение от целого рассматривается как зло. Зло есть проявление «заблуждения индивидуализма» в его замыкании и самодовольстве собой в «пределах своей конечности» и разъединенно-

сти с миром. Включенность же в целое мира мыслится как жизненно необходимое для «я». Индивидуальности, «чтобы состояться как индивидуальность в том, определяющем и необходимом, из чего состоит, — в простоте, неделимости, цельности <...> — не на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете, вселенское...» [3, с. 148]. Из *не безразличия* к целому рождается «этическое».

Пережитый опыт связанности, вовлеченности в *целое* мира, мира, понимаемого широко, проявляется в поступке, в том, что «вы чувствуете боль и радость всего вокруг» и одновременно чувствуете «вину перед каждым, которому не мог[ли] помочь, кого ударил[и] и обидел[и], не мог[ли] не ударить и не обидеть» [15, с. 58, 61]. И здесь важно не «качество» переживания, а сама «чувственность», вне которой никакое этическое действие невозможно. Чувственная жизнь как раз и может «обеспечить» нравственность, поскольку в ней проявляется верность «*свободной субстанциальности*» самой себе.

Для русской этической мысли очевидно, что «личность есть живая неповторимая бесконечность», она всегда самобытна, и исключать это — значит отрицать личность. Однако человек — это часть «конкретной действительности», в которой он сталкивается с конкретностью в лице многих других. Погруженный в эту действительность, человек движим противоположными чувствами, а именно чувством *родства* (стремлением к общности) и чувством *сиротства*. Чувство родства с другими обусловлено переживанием *особого рода единства* людей в «сверхчувственной духовной целостности» (идея соборности). Чувство родства, связанности с другими, как и переживание «целого», оказывается для индивидуальности, как мы уже замечали, спасительным: «<...> первозданное бытие состоит из индивидуальных субстанциальных деятелей; каждому из них присуща первозданная мирообъемлющая “этостность” <...>, [но] в состоянии изоляции от других деятелей индивидуум утрачивает возможность выявить свою индивидуальность во всей полноте и низводит свою жизнь на степень реализации общих идей, временно превращая себя в экземпляр того или иного вида, рода» [12, с. 56].

Чувство сиротства рождается из дискретности эмпирического существования человека в обществе. Как писал И. Ильин, «Человек человеку есть духовно-душевно-телесное инобытие. Люди взаимно разъединены и это разъединение неизменно. Закон этого существования может быть выражен формулой “ты не я, а я не ты”...» [7, с. 435]. Разъединение в мире онтического усиливает, по мысли русского философа, эгоцентризм и обособленность разных «я». Собственно, этический акт в ситуации разъединенности есть ее (разъединенности) преодоление, которое, однако, не может быть абсолютным. Именно поэтому внутренняя противоречивость человеческого бытия высвечивает собой радикальную проблему — проблему нравственного напряжения, выбора позиции в нравственных перипетиях. Всякая из перипетий безвыходна в том смысле, что не указывает конкретного пути, выводящего из сложившейся ситуации. Она (перипетия) *вненормативна*. Напряжение перипетии, по слову В. С. Библера, это «ситуация создания нравственности и личной ответственности за *эту* единственный и уникальный поступок, отнюдь не ориентированный на моральные ценности *вне себя*» [4].

Как видим, русская этическая мысль в стремлении прояснить нравственные начала в поведенческих стратегиях человека как свободной субъективности разворачивает наше внимание от внешних поведенческих форм к фундаментальным истокам человеческого бытия. Это тем более необходимо, поскольку содержание современной эпохи, радикально порвавшей с некогда господствовавшей традицией этической мысли, составляют потери и освобождения. Ее (эпохи) основные характеристики выражаются

через отрицательные морфемы — «без», «пост», «вне» («бездомность», «безбожность», «вненравственность», «вненаходимость»), как свидетельства «ссыхания нравственности и морали», «смещения коренной точки нравственной ответственности и свободы» [4]. Оказавшись «изгнанным из природы» и изолированным от других, но *живущим* в этом мире как в своем окружении, человек между тем *призван к укоренению* в нем. Сама ситуация сегодняшнего дня всякий раз вновь и вновь, как полагал В. Библер, «отталкивает» человека в ту исходную точку, из которой только и возможно его становление в качестве человека как такового. Вот только удастся ли ему (человеку) удержаться в этой точке?

В мире онтического человек обнаруживает и утверждает вечное противостояние собственного *я* и внешнего своему *я* мира других. И только отнесенность к метафизическим основаниям собственного существования делает возможным то, что В. Библер назвал «космосом человеческих отношений», т. е. умением «разглядеть в своем сиюминутном соседе <...> не просто “соседа”, но иного, самостоятельного индивида, которому необходимо уступить (только тогда я смогу разглядеть и самого себя)» [4]. Изолированность же «индивидуального своеобразия» утверждает *безусловность* «эгоистической исключительности», и эгоизм оказывается *вплетенным* в жизнь человека как нерасположенность-к-открытости. И это не удивительно, ибо эгоист всегда равен только себе и прикован к себе, «загроможден самим собой», поэтому метафизика ему чужда. Этика же, исходящая из метафизических оснований, этика как пространство взаимно необходимых отношений изначально неэгоистична. По сути своей она, как отмечал о. П. Флоренский, *мистична*, ибо связана с постижением «онтологического родства» всего всему. А значит, способна не допустить подмены нравственных категорий «сухими, однозначными, моральными нормативами», лишаящими человека способности к нравственному поступку как свободному и ответственному.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
- 2 Бахтин М. М. К философии поступка // Infoliolib. Университетская электронная библиотека. URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok3.html#1> (дата обращения: 23.07.2017).
- 3 Бибихин В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
- 4 Библер В. С. На гранях логики культуры // Библер и вокруг. URL: http://www.bibler.ru/bim_ng_nravstv.html (дата обращения: 17.07.2017).
- 5 Булгаков С. Н. Россия, эмиграция, православие // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. М.: Книжная палата, 1993. 368 с.
- 6 Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. М.: Книжная палата, 1993. 368 с.
- 7 Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2006. 695 с.
- 8 Ильин И. А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. 694 с.
- 9 Кожарова Т. В. Понятие заботы в творчестве М. Фуко и М. Хайдеггера // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2007. Вып. 2. Ч. 1. С. 74–83.
- 10 Кропоткин П. А. Этика / Опыты: литературно-философский сборник. М.: Сов. писатель, 1990. 480 с.
- 11 Кропоткин П. А. Справедливость и нравственность // Библиотека фантастики: rulibs.com. URL: http://rulibs.com/ru_zar/sci_history/kropotkin/1/j114.html (дата обращения: 12.04.2018).

- 12 Лосский Н. О. Ценность и бытие. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 864 с.
- 13 Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
- 14 Перов Ю. В. Судьбы моральной философии // Ленинградские международные чтения по философии культуры. Л.: Логос, 1991. С. 60–77.
- 15 Померанц Г. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. 575 с.
- 16 Померанц Г., Миркина З. Работа любви. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 360 с.
- 17 Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 5–49.
- 18 Седакова О. А. Апология разума. М.: Русский путь, 2013. 160 с.
- 19 Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. 479 с.
- 20 Тарковский А. А. Мартиролог. Дневники 1970–1986. [Флоренция]: Международный ин-т им. Андрея Тарковского, 2018. 622 с.
- 21 Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма (от феноменологии невменяемости к метафизике свободы) // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 35–53.
- 22 Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. № 2, 3. URL: www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm (дата обращения: 12.04.2018).
- 23 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. 496 с.
- 24 Франк С. Л. Душа человека. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
- 25 Франк С. Л. Смысл жизни. Хрестоматия по философии: учеб. пособие. М.: ПБО-ЮЛ Грачев С., 2000. С. 522–539.

© 2018. Tatiana G. Lobova
Omsk, Russia

©2018. Tatiana V. Mironenko
Omsk, Russia

CONTRARIETY OF HUMAN BEING: THE ETHICAL PROJECT OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

Acknowledgements: The article is carried out with financial support of RFBR, project № 15-03-00-710/17 “Categorical opposition “altruism — egoism” in moral discourse of contemporaneity”.

Abstract: The reality, having commandingly intruded into the long-lasting classic moral discourse, has shaken its previous structure. It became unclear how human being can and should exist as a free subjectivity and is there any firm basis in ethical dimensions of its life. Advancing processes of individualization along with persistently advocated rights and values of the individual personality, destroy the sense of oneness and lead to the collapse of the whole system of moral norms, causing moral chaos in the modern society. Russian philosophy previously and currently sees the cause of this state of things in the denial of metaphysical basis, which determines existence of humans. Realizing the limits of rationality it turns toward those things beyond rational realm,

revealing active dialectics of two dimensions of human existence. In human it sees the creature capable of a moral act due to the inclusion into the oneness of the world. The latter is considered as vital.

Keywords: Russian philosophy, ethical, the oneness of the world, egoism, individuality, morality.

Information about the authors:

Tatiana G. Lobova — PhD in Philosophy, Associate Professor, Omsk State Medical University of the Public Health Ministry, Lenina Str., 12, 644099 Omsk, Russia. E-mail: kafphil@mail.ru

Tatiana V. Mironenko — Senior lecturer, Omsk State Medical University of the Public Health Ministry, Lenina Str., 12, 644099 Omsk, Russia. E-mail: kafphil@mail.ru

Received: October 05, 2017

Date of publication: June 15, 2018

For citation: Lobova T. G., Mironenko T. V. Contrariety of human being: ethical project of the Russian philosophical thought. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 48, pp. 41-52. (In Russian)

REFERENCES

- 1 Bauman 3. *Tekuchaja sovremennost'* [Fluid modernity]. St. Petersburg, Piter Publ., 2008. 240 p. (In Russian)
- 2 Bahtin M. M. K filosofii postupka [The philosophy of the Act]. *Infoliolib*. Available at: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok3.html#1> (accessed 23 June 2017). (In Russian)
- 3 Bibihin V. *Uznaj sebja* [Know yourself]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1998. 577 p. (In Russian)
- 4 Bibler V. S. Na granjah logiki kul'tury [On the sides of the culture's logic]. *Bibler i vokrug* [Bibler and around]. Available at: http://www.bibler.ru/bim_ng_nravstv.html (accessed 17 June 2017). (In Russian)
- 5 Bulgakov S. N. Rossiya, jemigracija, pravoslavie [Russia, emigration, orthodoxy]. *Russkie filosofy (konec XIX – seredina XX veka): Antologija* [Russian philosophers (late 19th to mid – 20th century): Anthology]. Moscow, Knizhnaja palata Publ., 1993. Vol. 1. 368 p. (In Russian)
- 6 Vysheslavcev B. P. Jetika preobrazhennogo jerosa [Ethics of transfigured Eros]. *Russkie filosofy (konec XIX – seredina XX veka): Antologija* [Russian philosophers (late 19th to mid – 20th century): Anthology]. Moscow, Knizhnaja palata Publ., 1993. Vol. 1. 368 p. (In Russian)
- 7 Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow, AST Publ., 2006. 695 p. (In Russian)
- 8 Il'in I. A. *Religioznyj smysl filosofii* [Religious meaning of philosophy]. Moscow, AST Publ., 2003. 694 p. (In Russian)
- 9 Kozharova T. V. Ponjatie zaboty v tvorchestve M. Fuko i M. Hajdeggera [The concept of caring in the works of Foucault and Heidegger]. *Vestnik SPbGU*, Series 6, 2007, vol. 2, part 1, pp. 74–83. (In Russian)
- 10 Kropotkin P. A. Jetika [Ethics]. *Opyty: literaturno-filosofskij sbornik* [Experiences: literary-philosophical collection]. Moscow, Sovetskij pisatel' Publ., 1990. 480 p. (In Russian)

- 11 Kropotkin P. A. Spravedlivost' i pravostvennost' [Justice and morality]. *Biblioteka fantastiki: rulibs.com* [Library of science fiction: rulibs.com]. Available at: http://rulibs.com/ru_zar/sci_history/kropotkin/1/j114.html (accessed 12 April 2017). (In Russian)
- 12 Losskij N. O. *Cennost' i bytie* [Value and Being]. Kharkiv, Folio Publ., Moscow, AST Publ., 2000. 864 p. (In Russian)
- 13 Losskij N. O. *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Vysshaja shkola Publ., 1991. 559 p. (In Russian)
- 14 Perov Ju. V. Sud'by moral'noj filosofii [The fate of moral philosophy]. *Leningradskie mezhdunarodnye chtenija po filosofii kul'tury* [Leningrad international readings on the philosophy of culture]. Leningrad, Logos Publ., 1991, pp. 60–77. (In Russian)
- 15 Pomeranc G. *Vyhod iz transa* [Exit trance]. Moscow, Jurist Publ., 1995. 575 p. (In Russian)
- 16 Pomeranc G., Mirkina Z. *Rabota ljubvi* [Work of love]. Moscow, St. Petersburg, Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2013. 360 p. (In Russian)
- 17 Svas'jan K. A. Fridrih Nicshe: muchenik poznaniya [F. Nietzsche martyr of knowledge]. Nicshe A. *Sochinenija: v 2 t.* [Nietzsche F. The works: in 2 vols.]. Moscow, Misl' Publ., 1990, vol. 1, pp. 5–46. (In Russian)
- 18 Sedakova O. A. *Apologija razuma* [Apology of reason]. Moscow, Russkij put' Publ., 2013. 160 p. (In Russian)
- 19 Solov'ev V. S. *Opravdanie dobra* [Justification of good]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 479 p. (In Russian)
- 20 Tarkovskij A. A. *Martirolog. Dnevniky 1970–1986* [Martyrology. The diaries of 1970–1986]. Mezhdunarodnyj Institut im. Andreja Tarkovskogo Publ. 622 p. (In Russian)
- 21 Tul'chinskij G. L. Slovo i telo postmodernizma (ot fenomenologii nevmenjaemosti k metafizike svobody) [The word and the body of postmodernism (from phenomenology of insanity to the metaphysics of freedom)]. *Voprosy filosofii*, 1999, no 10, pp. 35–53. (In Russian)
- 22 Florenskij P. A. Obshhechelovecheske korni idealizma [Universal roots of idealism]. *Bogoslovskij vestnik*, 1909, no 2, 3. Available at: www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm (accessed 12 April 2017). (In Russian)
- 23 Florenskij P. A. *Stolp i utverzhdenie istiny: v 2 t.* [Pillar and statement of the truth: in 2 vols.] Moscow, Pravda Publ., 1990. Vol. 1. 496 p. (In Russian)
- 24 Frank S. L. *Dusha cheloveka. Real'nost' i chelovek* [Man's soul. Reality and man]. Moscow, Respublika Publ., 1997. 479 p. (In Russian)
- 25 Frank S. L. *Smysl zhizni. Hrestomatija po filosofii: Uchebnoe posobie* [The meaning of life. Reader in Philosophy: Textbook]. Moscow, PBOJuL Grachev S. Publ., 2000, pp. 522–539. (In Russian)