

УДК 141.412

**Секулярный спиритуалистический концепт
человека-индивидуума: интерпретация В.А. Снегирева
в контексте традиции академического теизма**

Бондаренко Виктория Викторовна

Кандидат медицинских наук, магистр философии,
старший научный сотрудник,
доцент кафедры теологии,
Дальневосточный федеральный университет,
690922, Российская Федерация, Владивосток, ул. Суханова, 8;
e-mail: bondarenko.vv@dvfu.ru

Аннотация

В контексте православного академического теизма проведен анализ антропологической модели, относящейся к традиции западноевропейской спиритуалистической философии. В исследовании использованы методы сравнительно-исторический и историко-философской реконструкции, а также метод логического анализа. Прослежена метафизическая преемственность между такими направлениями западной мысли, как шеллингианский спиритуализм, контовский позитивизм и дарвиновский эволюционизм, в которых концепт человека как части всеобщего тождественен индивидуальному началу, исключительно природному в своем существе. Установлено, что принижение идеи Абсолюта в метафизической системе неизбежно приводит к утрате личностного начала и дегуманизации представлений о человеке. В контексте традиции академического духовного теизма система пантеистического спиритуализма характеризуется преимущественно критически, поскольку в ней отсутствуют личностные представления об Абсолюте, ясные критерии иерархии реальности тварного и нетварного бытия (конечного и бесконечного, условного и абсолютного, духовного и материального). Отсюда представление о человеке как элементе эволюционирующей Вселенной толкуется исключительно в смысле индивидуальности, т. е. случайной комбинации природных качеств, внешних, изменчивых, повсюду встречающихся.

Для цитирования в научных исследованиях

Бондаренко В.В. Секулярный спиритуалистический концепт человека-индивидуума: интерпретация В.А. Снегирева в контексте традиции академического теизма // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Том 8. № 2А. С. 54-66.

Ключевые слова

Теизм, пантеизм, позитивизм, спиритуализм, дарвинизм, дух, тео-антропологическая модель.

Введение

Продолжая исследование, посвященное вопросу содержания базовых антропологических моделей, опирающихся на метафизические основания религиозно-философских систем, сформированных на почве европейской культуры эпохи Модерна¹, мы констатируем тот факт, что именно здесь состоялась решающая «схватка за человека», содержательно связанная с успешно проведенной попыткой догматизации эмпирии на уровне широкого обыденного сознания [Румянцев, 1895, 10; Слободчиков, 2007, 17]. Поворотный рубеж – середина XIX в. – знаменуется сменой базовой антропологической модели, поскольку психология начинает свой путь в качестве самостоятельного научного направления, по преимуществу усвоив в качестве аксиоматических исходных положений натурфилософские положения дарвинизма. К этому времени споры между сторонниками телеологического и эволюционного направления в естествознании еще окончательно не улеглись. Так, некоторые разночтения мы находим уже и в отечественной академической традиции духовного образования, где так называемый «научный дарвинизм» зачастую еще подлежит критике, но вместе с тем упоминается если не качестве единственного универсального представления о человеке и человеческом, то, по крайней мере, как один из возможных вариантов [Вержболович, 1895, 130, 132, 262-263, 290; Румянцев, 1895, 12]. В этом нас убеждает, в частности, и содержание философского раздела одного из номеров периодического издания Харьковской духовной семинарии – журнала «Вера и разум» за 1895 г.

К настоящему времени достаточно разработанным является положение о том, что отечественная традиция духовно-академического теизма является важной и самобытной частью европейского интеллектуально-духовного наследия, связана с ним исторически и концептуально, учитывает и развивает его основополагающие установки². С другой стороны,

¹ См.: Бондаренко В.В. Учение Вениамина Алексеевича Снегирева о субстанциональности человеческой души // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2017. № 5-6. С. 66-71; Бондаренко В.В. Метафизика антропологического концепта в работе В.А. Снегирева «Спиритизм как философско-религиозная доктрина» // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2018. № 1-2. С. 72-79.

² См., например: Антипова В.В., Гилева А.А. Наследие Шеллинга и русская духовно-академическая философия // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 2-1. С. 206-209; Гилева В.В. Фихте и русская духовно-академическая философия // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2006. № 3. С. 26-29; Гольденберг Е.И. Критика феномена спиритизма Т. Буткевичем // Сборник научных статей III Всероссийской научно-практической конференции «Образование и культурный капитал». Владивосток, 2017. С. 164-171; Гунькова Е.Г. Критика философского пантеизма в трудах представителя Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова // Научно-техническое и экономическое сотрудничество стран АТР в XXI веке. Хабаровск, 2015. Т. 2. С. 15-21; Гунькова Е.Г. Критика философского пантеизма представителями православного духовно-академического теизма (на материале сочинений П.И. Линицкого и архимандрита Сильвестра (Малеванского)) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 1. С. 130-139; Луценко В.Е. Представители французского спиритуализма Фердинанд Брюнетьер, Поль Жанэ и русская религиозная мысль второй половины XIX века // Концепт. 2016. Т.2. URL: <http://e-koncept.ru/2016/46004.htm>; Луценко В.Е. Философия Германа Лотце и ее влияние на русскую духовно-академическую философию второй половины XIX века // Сборник результатов научных исследований «Современные исследования в сфере социальных и гуманитарных наук». Киров, 2018. С. 420-424; Новикова Н.В. Духовно-академическая философия как важнейшее направление русской религиозной философии XIX – начала XX веков // Научно-техническое и экономическое сотрудничество стран АТР в XXI веке. Хабаровск, 2015. Т. 2. С. 78-83; Пишун С.В. Европейская религиозная метафизика и православный теизм XIX века: поиск

открытым остается вопрос о том, какова общая позиция русских теистов в отношении философско-антропологических концепций, развивавшихся на постхристианском Западе в русле мистико-философских (спиритуалистических) течений, ставших в свое время чрезвычайно популярными и в России, и в Европе. И далее подлежит прояснению внутреннее содержание отношений между европейской линией философского мистицизма и «научного материализма», следует определить, какие феномены духа, трактующие реальность человека, явились результатом синкретизма этих доминирующих в свое время тенденций, не утративших своей актуальности до настоящего времени. Не претендуя на возможность в рамках короткого исследования исчерпывающе ответить на поставленные вопросы, тем не менее постараемся начать движение в указанном направлении, обратившись первоначально к отечественным истокам.

В фундаментальном исследовании профессора Казанской духовной академии Вениамина Алексеевича Снегирева (1841-1889 гг.) «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» (1871 г.) мы находим уникальный в своем роде пример философского нарратива, связанного с критическим изложением антропологической модели, ставшей базовой для двух, как кажется, альтернативных направлений западноевропейской философии, а именно – материалистической и спиритуалистической, объединенных в своем существе метафизическими представлениями пантеизма [Снегирев, 1871, Т. I, 12, 15, 292-293, 297-298, 300, 304-305, 307-308, 314-315; Снегирев, 1871, Т. III, 18-19, 45, 152-153, 155, 297, 299, 307, 322-323, 329]. Достаточно разноплановое по затронутой тематике историко-философское произведение казанского философа-теиста в общем смысле посвящено исследованию глубинных процессов трансформации европейского духа, цивилизационных основ всей западной культуры. Это движение наиболее отчетливо проявилось в интеллектуальной и религиозной жизни общества на рубеже XVIII-XIX вв. и, по мнению В.А. Снегирева, было связано с очевидным доминированием религиозной традиции язычества, исторически противостоящей религии Ветхого и Нового заветов, т. е. традиции иудео-христианства, или, по Л.А. Тихомирову, «моисею-христианства» [Болдарева, 2018, 7; Снегирев, 1871, Т. I, 20, 35; Снегирев, 1871, Т. III, 11-12, 16, 23, 30-31, 40, 43-44, 149-150, 326; Тихомиров, 2004, 44-45]. Фрагменты текста, выделенные нами для рассмотрения, содержат характерные образчики материалистическо-спиритуалистической мифологии, которая традиционно включает компоненту, связанную с представлением о человеке и его месте во Вселенной по отношению к Абсолюту. По Снегиреву, логика исторического процесса такова, что универсальная новоевропейская модель секулярного человека, предложенная как альтернатива библейской, должна одинаково удовлетворить запросы и науки, и философии, и широкого общественного сознания, которое остается религиозным в своем основании [Снегирев, 1871, Т. I, 18-19, 40-41; Снегирев, 1871, Т. III, 18, 20-21, 150-151, 157, 292-293]. Казанский профессор утверждает, что материалистическо-сенсуалистическое воззрение последовательных месмеристов, трактующих все явления магнитного сна и ясновидения как чисто физиологические явления, «ничего не говорящие о душе», не переходя в мистицизм, в 1820-х гг. обнаруживает тенденцию к сближению со спиритуализмом [Снегирев, 1871, Т. I, 285, 308].

Это собственное наблюдение казанского мыслителя, указывающего на общность метафизических оснований новейших течений мысли на Западе, отчасти проясняет другой

представитель теизма – протоиерей Тимофей Иванович Буткевич (1854-1925 гг.), известный в том числе и как исследователь спиритизма. Раскрывая содержание понятий «спиритуализм» и «спиритизм», первое Буткевич соотносит с представлением о духовности вообще, противоположным тому, которое связывается с понятием «материализм». Отсюда «спиритуализмом», по Буткевичу, может быть названо учение богословское, философское, «ифическое», которое, однако, может и не разделять положений спиритизма. Современное ему понятие «спиритизм» Буткевич рассматривает как общеупотребительный «технический» термин в смысле учения «о сношениях с миром невидимых духов», замечая, впрочем, что «спирит не может не быть спиритуалистом» [Буткевич, 1887, 9]. Последнее утверждение профессора Харьковского университета, которого мы без сомнения относим к числу наиболее выдающихся отечественных философов религии, только на первый взгляд может показаться несообразным тому пафосу практической и околонуточной направленности, которым изначально овеяны история и идеология спиритизма, выросшего на почве месмеризма [Буткевич, 1887, 4-5; Снегирев, 1871, Т. I, 13, 15, 309]. По нашему мнению, эта «оговорка» лишь подтверждает наблюдение Снегирева о том, что в феномене спиритизма, очевидно имеющем свою прикладную и теоретическую часть, обнажается, по сути, единство крайних мировоззренческих представлений, а именно тех, кто, разделяя убеждения спиритизма, исповедует последовательный материализм, и тех, кого традиционно принято относить к числу их оппонентов, а именно – мистиков-идеалистов, трактующих духовную реальность пантеистически [Снегирев, 1871, Т. I, 21-22].

Европейская мистическо-философская система первой четверти XIX в. в контексте духовно-академического теизма: антропология и пневматология

В качестве иллюстрации вышеприведенного положения остановимся на учении о душе, наиболее ясно, по мнению Снегирева, изложенном в трудах Шарделя как наиболее последовательного идеолога концепции «животного магнетизма» («Набросок о природе человека с точки зрения животного магнетизма» (*Esquisse de la nature humaine expliquée par le magnetisme animale*), Париж, 1826 г.). Шардель упоминается как член Национальной медицинской академии во Франции, решавшей 26 февраля 1826 г. вопрос о необходимости создания комиссии по исследованию феномена «животного магнетизма» [Шойфет, www]. В электронных ресурсах нами обнаружена ссылка на еще одну работу этого автора, название которой мы перевели как «Психофизиология» (*Essai de psychologie physiologique*, Париж, 1844 г.) [Комостро, www]. Последний, признавая субстанциональность души, определяет в человеческой природе три начала, состоящие в тесной связи. Согласно терминологии Шарделя это душа, жизнь и тело. Душа постоянно притягивает к себе часть нервной жидкости и ассимилирует ее, превращая в особого рода светоносную жидкость. Отсюда наряду с жизнью душевно-растительной и деятельностью нервной системы представляется третья и наивысшая сторона жизни – «жизнь одухотворенная». Эта светоносная жидкость, по мнению Шарделя, и есть субстанция, называемая «животным магнетизмом», которая обеспечивает связь души с телом, а также все известные прижизненные и посмертные феномены, наблюдаемые в магнетических экспериментах [Снегирев, 1871, Т. I, 285-286]. Опираясь на системный подход, казанский философ-теист проводит следующую аналогию: оболочка для души, невидимое

духовное тело, составленная спиритуалистами из «магнитной жидкости», является прообразом спиритского «peresprit» [Там же, 285].

Таким образом, в европейской интеллектуальной традиции антропологический концепт Шарделя знаменует собой завершение процесса ретроверсии от библейской модели человека к ее секулярному образцу, формально еще не вполне лишенному своих абсолютных личностных предикатов, но превратно толкуемых [Гайдено, 2000, 6, 315-316]. С нашей точки зрения, существенной в смысле возможности последующей рецепции данного антропологического концепта на уровне обыденного сознания представляется установка на метемпсихоз и апокатастасис, очевидно отражающая аисторический подход, связанный еще с античной традицией и еретическими учениями, известными из истории христианства [Ейтс, 2000, 9-10; Милославский, 1873, 270-271; Пази, 2013, 279]. Говоря иначе, концепция Шарделя воспроизводит гуманистическую модель человека эпохи Возрождения и в дальнейшем, по мере доктринального развития и оформления месмеризма, обогащается и претерпевает некоторую трансформацию в смысле ее усложнения. Снегирев не ставит перед собой задачу исчерпывающим образом изложить теорию сомнамбулизма Шарделя, он указывает лишь на основные положения, предопределившие, так сказать, чрезвычайную популярность месмеризма и целиком вошедшие затем в концепцию Аллана Кардека (1804-1869 гг.), основателя французского спиритизма (его настоящее имя Hippolyte Léon Denisart-Rivail, фр.) [Снегирев, 1871, Т. I, 286].

Снегирев отмечает особую позицию Каанье, представителя направления крайнего спиритуализма и мистицизма во Франции. По Каанье, весь процесс магнетизерско-спиритуалистической экспериментации сводится к вызыванию духов и в беседе с ними при посредстве организма сомнамбулы, который в этом случае служит простым орудием, повинующимся внешней силе – духу, волящему через «концентрацию своей духовной оболочки» [Там же, 311, 315].

По мнению Вержболовича, в силу генетической близости, т. е. общности метафизической основы, идеалистическое и спиритуалистическое направления, «независимо от частных разностей в воззрениях их авторов, имеют внутреннее родство между собою и общие точки соприкосновения» [Вержболович, 1895, 186]. Прежде всего, это своеобразный монизм, имеющий свои основания в философии тождества, допускающей в качестве метафизического основания реальность «первобытной коренной сущности, которая совмещает в себе и дух и вещество» [Там же]. Одно высшее начало жизни обнаруживается феноменологически, т. е. дух и тело суть различные проявления одного и того же процесса [Там же, 186-187]. Таким образом, человек в той системе предстает как психофизиологическое единство, «развивающееся между двумя полюсами – чувственностью и высшей разумностью» [Там же, 187]. Следующей общей особенностью метафизических систем, по Вержболовичу, является их мистицизм, проявляющийся в стремлении связать жизнь души с миром сверхъестественным и общей жизнью природы [Там же].

Если, как указывает Снегирев, у немецких мистиков (Юнг-Штилинг, Кернер) духовное царство представляет множество степеней, включает мир ангелов и демонов как существ особых, отличающихся от человеческой души и не знающих воплощения [Снегирев, 1871, Т. I, 305, 315], у французских (Каанье) небо – «факсимиле» земного мира, оно населено душами, уже испытавшими все «тяготы телесной жизни» или только «предполагающими воплотиться» [Цит. по: Там же, 313]. Земное воплощение происходит единожды для получения «необходимой для неба опытности» [Цит. по: Там же, 306]. Все духи в разной степени стремятся к совершенству,

помогая на этом пути друг другу [Там же]. Искупительная жертва Христа, согласно рассматриваемой концепции, действует в духовном мире в полной мере, нивелируя полностью существенные различия между добром и злом, преобразуя прогрессивно-поступательное развитие от неживой материи к живой, от неодухотворенной к ее духовным формам, от человека к богу [Там же, 306, 312]. «Книга духов» (фр. «Le Livre des Esprits»), изданная Кардеком в 1857 г., имеет статус спиритской библии. По существу, от христианства «религия духов», «опытная религия XIX в.» в самом общем смысле заимствует только нравственное учение, поскольку сообщения духов вскоре должны заменить философию и откровенное учение [Там же, 315]. Согласно несколько более поздней концепции, связанной с именем уже упомянутого выше Аллана Кардека и являющейся, по Снегиреву, полноту религиозно-философской доктрины, «из основных начал спиритизма необходимо вытекает», что «в силу постепенного физического усовершенствования человеческого рода, рано или поздно, на земле появится другая порода людей, с более тонким и совершенным телом и сама планета изменится» [Цит. по: Там же, 329].

Как продолжение трактовки новоевропейской антропологической модели рассмотрим позицию Поля Таннери (1843-1901 гг.), французского математика и историка науки, который один из разделов своего историко-философского исследования посвящает учению шведского ученого и мистика Эммануила Сведенборга (1688-1772 гг.), где сравнивает христианский антропологический концепт Северина Боэция (ок. 480-524 гг.) с представлениями о человеке новейших эзотериков. Таннери подтверждает позицию казанского исследователя: «В рамках религии человек приходит к Богу, сохраняя свою личность, а в эзотеризме, напротив, он превращается в другое существо». Ссылаясь на авторитет выпускника Кэмбриджа Шри Ауробиндо Гхоша (1872-1950 гг.), Таннери углубляет эти представления: «Эзотерический человек, “гностическое существо”, также далеко отстоит от обычного, как обычный человек от обезьяны». И далее: «Гностическое существо – это уже не личность в новоевропейском понимании, а скорее космический субъект» [Таннери, 2011, 62]. При этом такая эволюция «человека-посредника» в «новую расу» как «замысел Природы» – удел не многих, но только избранных [Там же].

С религиозно-нравственных позиций характеризует секулярный антропологический концепт выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Н. Румянцев (1900 г.). В своем исследовании, представляющем системный критический анализ дарвинизма, он использует известный в христианской апологетике прием, когда для конструктивной критики прибегают к аргументам собственных оппонентов. Исследователь ссылается на фрагмент выступления, озаглавленного как «Эволюция и этика» «известнейшего проповедника дарвинизма» профессора Томаса Гексли (1825-1895 гг.), о том, что «моральный процесс есть постоянная борьба против процесса космической эволюции», так что «мораль борется против этого процесса» (переведено в «Русской мысли» за 1893 г., кн. 8-я) [Цит. по: Румянцев, 1895, 12].

«Не нужно быть пророком, – заключает Румянцев, – что если дарвинизм действительно сделается единственным руководящим принципом человеческой мысли и жизни, то он не только не увеличит, но еще уменьшит сумму того, что составляет предмет самых заветных стремлений, самых живых и законных упований всего человечества, – сумму человеческого счастья» [Там же, 12-13]. По Румянцеву, противоречие требованиям морали в данном случае состоит не в «праве сильного», как думают многие, а в «безграничном и черством эгоизме, который и является прямой противоположностью альтруизма, составляющего главную основу и сущность морали» [Там же, 13].

Таким образом, сопоставляя мировоззренческие парадигмы в контексте историко-

философского исследования, посвященного спиритизму, Снегирев трактует природу человека как преимущественно религиозную по своему существу [Снегирев, 1871, Т. I, 18]. Для философа-теиста человек-микрокосм, принадлежа одновременно духовному и земному, представляет универсальную гносеологическую модель, поскольку призван наглядно воплощать структуру и закономерности бытия двух миров.

Закономерность взаимозаменяемости крайних метафизических систем: эволюционно-пантеистические основания новоевропейского материализма и идеализма

Михаил Осипович Вержболович (1861-1911 гг.), магистр богословия, преподаватель по кафедре философских наук в Московской духовной семинарии подтверждает наблюдения В.А. Снегирева по поводу содержания и направления динамики социокультурных процессов, радикально повлиявших на судьбы Европы. Анализируя этапы становления отечественной психологии как самостоятельного научного направления, исследователь отмечает, что в начале XIX в. отчуждение от идеализма вызывает на Западе, а также в отечественной публицистической литературе и частью в науке недоверие ко всему тому, что не подлежало экспериментальной проверке и, таким образом, относилось к сфере метафизики, ставшей в общественном мнении синонимом фантазии: высшие идеи о душе, о свободе и бессмертии [Вержболович, 1895, 128; Снегирев, 1871, Т. I, 40-41; Снегирев, 1871, Т. III, 12-13]. В последующем, по мнению Вержболовича, с конца 50-х гг. прослеживается гораздо более отчетливое влияние идей позитивизма Огюста Конта и Эмиля Литтре на научную разработку специально психологических проблем в отечественной философской традиции. С этого времени психология все более начинает связываться с физиологией, в том числе и в силу очевидных достижений естествознания [Вержболович, 1895, 128-129]. При этом сам Вержболович систему позитивизма связывает с «философией подновляемого монистического материализма и отжившего свой век гегельянства» [Там же, 129]. По мнению исследователя, «в основе ее лежит предположение о единой абсолютной материи, из которой по закону необходимости все развивается, включая и человека, который отличается от животных только степенью развития, а не по существу» [Там же].

Далее, соглашаясь в общем смысле и с выводами В.А. Снегирева, Вержболович в собственном исследовании кратко очерчивает закономерность историко-философского процесса, обусловленного взаимозаменяемостью крайних метафизических систем: «эта смена крайнего идеализма грубым материализмом, по внешним условиям, была естественна и прямо вытекала из первого путем простой подстановки, вместо абсолютной идеи, нового начала – материи» [Вержболович, 1895, 127; Снегирев, 1871, Т. I, 21-22, 315-316; Снегирев, 1876, 55, 66, 76-77].

Возможность «легкого» перехода от материализма к спиритуализму и наоборот подчеркивает и киевский мыслитель Петр Иванович Линицкий (1839-1906 гг.). По мнению исследователя, в спиритуализме поворотный момент заключается в том, как решается вопрос о единстве при многообразии сущего [Линицкий, 1895, 91]. При этом Линицкого одинаково не могут полностью удовлетворить попытки разрешить вопрос о единстве и многообразии бытия в рамках спиритуалистических представлений плюрализма – номинализма (Лейбниц, Герbart, Лотце) или монизма – реализма (элеаты, Спиноза) [Там же, 91-92, 104], тем более что при всем

разнообразии проявлений духа само «единое существо духа» западными философами «различно понимается и определяется» [Там же, 92]. Линицкий показывает, что односторонне истолкованные представления о существе мирового начала как о мышлении (Фихте старший, Гегель) или воле (Шопенгауэр, Гартман) необходимо совпадают со слепыми стихиями природы, основание которой заключается в материи. Отсюда, по Линицкому, проистекает еще одна возможность перехода от спиритуализма к материализму [Там же].

Пытаясь разрешить вопрос о сущности бытия, Линицкий указывает, что с позиции монистических представлений вопросы о происхождении и конечной цели вещей не получают должного ответа, а просто устраняются. Таким образом, полагает исследователь, отрицается происхождение (элеаты) и целесообразность в мире (Спиноза) [Там же, 89]. Линицкий приводит в пример дарвинизм как систему материалистического монизма, связанную с отрицанием целесообразности в природе, поскольку по причине вечности материи данный процесс представляется бесцельным, т. е. происходящим не по внутренней причинности (потребности), а по действию внешних случайных причин. Между тем стремление живых существ к самосохранению, по Линицкому, есть очевидный факт [Там же, 90-91].

С точки зрения исследователя, в рамках западной философской традиции вопрос о различии конечной и бесконечной субстанций также не находит своего разрешения. В линии от Декарта к Спинозе и далее к Шеллингу, развивавшему представления об идеальных и реальных явлениях, по сути универсальных, все отчетливее проявляется тенденция пантеистического монизма, впрочем, ничем не подтвержденная, поскольку в окружающем мире параллелизм не носит тот универсальный характер, который описывает Шеллинг [Там же, 95].

Выделяя в позитивизме два направления – «социалистический» и «гуманистический», Линицкий интерпретирует их как «недоговоренные» материализм и спиритуализм, притом лишенные коренных понятий о материи и духе [Там же, 99-100]. Следовательно, по Линицкому, позитивизм «насилует и извращает действительную природу человеческого сознания», хотя, по-видимому, и признает его высшим принципом, и опирается на него, полагая вместо категории бытия категорию отношения, одновременно отвергает отвлеченные понятия о сущности, выражающие истину безотносительную и безусловную, предполагая наличие лишь двух равнозначных разрядов явлений – духовных и материальных [Там же, 101]. Однако для человека необходимо понятие об абсолютном начале, притом не отрицательное, которое было бы бездейственным, а положительное [Там же, 102].

Трактуя материализм и спиритуализм с качественной стороны как монистические системы, «попеременно доминирующие в обществе», Линицкий предлагает принять дуализм в качестве решения, свободного от «всякой односторонности», но вместе с тем характеризует его как наиболее трудное для человеческого понимания в вопросе о взаимном отношении между духовным и материальным бытием. По Линицкому, именно дуализм «стараются как-нибудь обойти и устранить» [Там же, 97].

Поскольку существует один мир, а не два, следовательно, заключает Линицкий, необходимо допустить существование третьего, господствующего над теми двумя и устанавливающего связь между ними. Признавая бытие, в его существе, единым и вместе с тем множественным с точки зрения количества, в качестве природы сущего Линицкий как метафизик скорее склоняется на позиции спиритуализма, утверждающего, что в силу непреодолимого с точки зрения атомистического или энергийного подхода коренного различия между органической и неорганической природой, сущность вещей не материя, а дух или наше «я» [Там же, 89-90].

«Принижение» понятия Абсолюта в новоевропейских системах мысли (в интерпретации П.И. Линицкого)

Линицкий полагает, что научное (аналитическое) исследование не простирается далее представлений о духе и материи как началах относительных и условных, отсюда в качественном отношении вопрос об абсолютном начале может быть решен либо в духе материалистическом, либо в духе спиритуалистическом, т. е. метафизически [Там же, 103].

Необходимо отметить здесь, что для рационализма, по Линицкому, понятие абсолютного представляется отвлеченным и общим, т. е. лишено объективного значения [Там же, 105]. Трактую позицию Канта по отношению к категории абсолюта как «необходимую иллюзию», Линицкий признает ее ошибочной, полагая, что, кроме опыта духовной жизни, который может включать и чувственные восприятия, не существует иных оснований для «ручательства реальности» умопостигаемых понятий (абсолютное, мир в целом, законы природы, душа человека), кроме необходимости иметь некоторое понятие о таком предмете и употребления в отношении к этому понятию категорий [Там же, 106].

Исключая вопрос об абсолютном начале, позитивизм, в сущности, отрицает философию, с которой себя отождествляет. В этом Линицкий видит коренное противоречие позитивизма [Там же, 113]. Тогда как в позитивизме представление об абсолютном исчерпывается тем положением, что абсолютное непознаваемо, исключительная «заслуга позитивизма, – по Линицкому, – заключается в том, что он строго разделяет безусловное от условного, конечного» [Там же, 102]. «Между тем, – продолжает исследователь, – как в учениях Спинозы и Шеллинга, вообще в той идеалистической философии, которую позитивизм отрицает как ненаучную, одно с другим, можно сказать, отождествляется» [Там же].

Линицкий отмечает и тот факт, что в системе Шеллинга «абсолютное существо» вместо того, чтобы оставаться всегда неизменным, поочередно развивает противоположные стороны своего существа – реальную или объективную в природе внешней, субъективную и идеальную в истории человеческой. В общем смысле не отрицая возможность развития, Линицкий настаивает на целесообразности как необходимом условии этого процесса, тогда как по Шеллингу эволюция понимается как процесс бесконечный, а потому бесцельный [Линицкий, 1895, 96; Снегирев, 1871, Т. I, 297; Снегирев, 1876, 145-146].

Отметим здесь, что Снегирев таким же образом трактует начала бытия и спиритизм как философско-религиозное учение, претендующее на универсализм, т. е. стремясь удовлетворить развившиеся в XIX в. «анти-откровенные, анти-религиозные эмпирические тенденции» и одновременно «дающее научную санкцию» «всем мистическим попыткам Нового времени» [Снегирев, 1871, Т. III, 297-298]. «Мировая Троица» (la trinité universelle) Кардека включает следующие первоначальные мировые принципы. Это бог как «особое существо», «верховный разум», а также «всеобщая» или «элементарная материя как субстрат всех материальных явлений и существ и начало разумное – разум (principe intelligent, intelligence), как безразличие и основа всего духовно-разумного» [Цит. по: Там же, 298-299]. «Мировая жидкость» (le fluide universel), особое вещество «электрическо-магнитно-эфирной природы», является связующим звеном между разумным и материальными началами, тем самым обуславливая субстанциональное тождество «материи мыслящей» и «материи инертной» [Цит. по: Там же, 299-300]. Согласно концепции Кардека, «материя инертная», прогрессивно развиваясь в течение «долгих, миллионы лет продолжающихся периодов», «должна возвыситься» до «материи мыслящей», т. е. духа, а последний – до «непосредственного общения с богом» [Цит. по: Там же, 300]. Комментируя космогонию спиритизма, опирающуюся

на довольно смелые и ничем не подтвержденные «выводы материализма», казанский метафизик предполагает, что «объяснение это есть соединение гипотезы атомистов с теорией виталистов, выраженное в догматической форме» [Там же, 300-301].

В свою очередь, указывая на относительность всех определений, связанных с категорией материи (бесконечность, неделимость), Линицкий в принципе не допускает возможность рассматривать материю в смысле абсолютного начала бытия даже в том случае, если в качестве такового основания упоминается так называемый «эфир», пусть материя невесомая, все-таки имеющая все остальные качества и принадлежности условного. При этом духу человеческому, познаваемому как особый вид конечного условного бытия, «всегда присуще стремление к освобождению себя от участи конечного – стремление к безусловному» [Линицкий, 1895, 108-109].

Абсолютное не есть пространственная или временная величина, следовательно, множество в смысле материальной сложности и разделенности частей недопустимо в отношении к абсолютному началу. Однако единство, не заключающее в себе никаких различий, есть абстрактное, следовательно, нереальное, пустое и несовершенное [Там же, 107]. Отсюда пантеистическое понимание абсолютного в виде всепроникающей и всеобъемлющей связи вещей, выражаемое обычно в терминах «душа мира», «мировая субстанция», которое, по мнению Линицкого, на самом деле не есть безотносительное, но условное, несообразное с истинным понятием об абсолютном начале [Там же].

С другой стороны, множество в смысле различий (различные свойства и отношения), наоборот, необходимо предполагается абсолютным единством. При этом, чтобы не умалить значения и характера абсолютного, «необходимо лишь не разделять единство от множества, но полагать одно с другим как тождественные; т. е., на всякое различие в таком единстве смотреть как на повторение или своеобразное выражение того же единства» [Там же, 108]. Далее исследователь уточняет, что «единство абсолютного начала мы должны мыслить как единство духовное, а не материальное; не внешнее это единство, не единство целого, состоящего из частей, но единство внутреннее, единство неделимого деятельного существа» [Там же]. Отсюда, заключает киевский метафизик, с точки зрения категории качества по своей природе само абсолютное должно быть мыслимо как «дух самосуций» [Там же].

Заключение

Проследив в контексте религиозно-философских представлений о человеке эволюцию спиритического антропологического концепта, ставшего выражением синкретического единства основополагающих новейших течений мысли, а именно немецкого спиритуализма и французского позитивизма, предопределивших основные положения метафизики дарвинизма, мы пришли к следующим выводам.

В контексте традиции академического духовного теизма система пантеистического спиритуализма характеризуется преимущественно критически, поскольку в ней отсутствуют личностные представления об абсолюте, ясные критерии иерархии реальности тварного и нетварного бытия (конечного и бесконечного, условного и абсолютного, духовного и материального). Отсюда представление о человеке как элементе эволюционирующей Вселенной толкуется исключительно в смысле индивидуальности, т. е. случайной комбинации природных качеств, внешних, изменчивых, повсюду встречающихся.

Таким образом, негативное отношение теистов к пантеизму как системе антигуманной в своих основаниях представляется совершенно обоснованным. Здесь создается реальная угроза

потери идентичности не только личностной, но, осмелимся утверждать, и видовой, поскольку человеческая индивидуальность как явление стихийное в ситуации нравственного релятивизма и аксиологической неопределенности, вообще характерной для пантеизма, не может быть истолкована как абсолютная ценность.

В качестве альтернативной с точки зрения теистического подхода Снегиревым рассмотрена антропологическая модель Шарделя, которая хотя и включает понятие о субстанциональности человеческой души, тем не менее знаменует собой переход от вульгарного материализма, минуя мистицизм, к спиритуализму, где вопреки святоотеческой традиции через утверждение представления о двухчастном устройении души образ соединения души и тела истолковывается оккультно-рационалистически.

Снегирев прослеживает, как по мере трансформации месмеризма в развитую философско-религиозную доктрину объективного идеализма антропологический концепт эмпирического спиритуализма, еще не лишенный субстанциональных представлений, постепенно усложняясь, приобретает натурфилософские оккультные черты и находит свое окончательное выражение в гностико-рационалистическом представлении о четырехчастном строении человека, с позиции которого телесность носит явно случайный характер.

Общий взгляд теистов таков, что генетическая общность между философскими системами немецкого идеализма и французского позитивизма обусловлена их монистическим характером, а также отсутствием внятных критериев, позволяющих разграничивать основополагающие категории духа и материи.

Для метафизики новейшего пантеизма, основанной на представлениях об эволюционирующей материи, характерными чертами являются утрата категории личности, связанной с человеческой и абсолютной реальностью, антропоморфизация идеи абсолюта, вульгаризация духовного начала, сводимого к слепым стихиям природы.

Библиография

1. Болдарева В.Н. (ред.) Рождение персонализма из духа Нового времени. М.: ПСТГУ, 2018. 392 с.
2. Буткевич Т.И. Спиритизм, его историческое развитие, религиозно-философские воззрения и отношение к христианству. Харьков: Типография Окружного Штаба, 1887. 129 с.
3. Вержболович М.О. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. 1895. Т. II-I.
4. Гайденок П.П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 456 с.
5. Ейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.
6. Комостро. Таинственные чары. URL: https://bookz.ru/authors/graf-komostro/tainstve_162/1-tainstve_162.html
7. Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // Вера и разум. 1895. Т. II-II.
8. Милославский П.А. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I.
9. Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 276-296.
10. Румянцев Н. Дарвинизм (критическое исследование) // Вера и разум. 1895. Т. II-I.
11. Слободчиков В.И. Антропологический кризис в современной европейской модели человека // Сборник тезисов и докладов «Приморские образовательные чтения памяти святых Кирилла и Мефодия». Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2007. С. 16-20.
12. Снегирев В.А. Сон и сновидения // Православный собеседник. 1876. Т. II.
13. Снегирев В.А. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. I.
14. Снегирев В.А. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. III.
15. Таннери П. Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 по 1900 гг.). М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 266 с.
16. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основания истории. М.: Айрис-пресс, 2004. 688 с.
17. Шойфет М.С. Нераскрытые тайны гипноза. URL: https://bookap.info/gypno/shoyfet_neraskrytye_tayny_gipnoza/

The secular spiritualistic concept of the human individual: interpretation by V.A. Snegirev in the context of the tradition of academic theism

Viktoriya V. Bondarenko

PhD in Medicine, Master of Philosophy, Senior Researcher,
Associate Professor at the Department of theology,
Far Eastern Federal University,
690922, 8, Sukhanova st., Vladivostok, Russian Federation;
e-mail: bondarenko.vv@dvfu.ru

Abstract

The article carries out an analysis of the anthropological model, belonging to the tradition of Western European spiritualist philosophy, in the context of Orthodox academic theism. The author uses the methods of comparative historical and historical philosophical reconstruction, as well as the method of logical analysis. The article reveals the metaphysical continuity of such directions in Western thought as Schellingian spiritualism, Comte's positivism and Darwinian evolutionism, in which the concept of man as part of the universal is identical to the individual principle, which is exclusively natural in its essence. Belittling the idea of the absolute in the metaphysical system inevitably leads to the loss of the personal principle and the dehumanisation of ideas about man. Theistic scientists, tracing the evolution of the European concept associated with the gradual loss of personality traits equally in the sense of ideas about deity and man, implicitly defend the theo-anthropocentric position. Representatives of spiritual and academic theism use a gnoseological approach, in which the cognitive vector is directed "from top to bottom". In the context of the orthodox metaphysical tradition, being theo-anthropocentric, depending on the initially chosen dogmatic model, the personal trinity or the abstract integral principle of the universe changes its configuration in amplitude with a span from harmonious cosmic hierarchy in theism to universal chaos in pantheism.

For citation

Bondarenko V.V. (2019) Sekulyarnyi spiritualisticheskii kontsept cheloveka-individuuma: interpretatsiya V.A. Snegireva v kontekste traditsii akademicheskogo teizma [The secular spiritualistic concept of the human individual: interpretation by V.A. Snegirev in the context of the tradition of academic theism]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 8 (2A), pp. 54-66.

Keywords

Theism, pantheism, positivism, spiritualism, Darwinism, spirit, theo-anthropological model.

References

1. Boldareva V.N. (ed.) (2018) *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni* [The birth of personalism from the spirit of the Modern Age]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University.
2. Butkevich T.I. (1887) *Spiritizm, ego istoricheskoe razvitie, religiozno-filosofskie vozzreniya i otnoshenie k khristianstvu* [Spiritualism, its historical development, religious and philosophical views and attitude to Christianity]. Kharkiv: Tipografiya Okruzhnogo Shtaba.

3. Yates F.A. (1991) *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. University of Chicago Press. (Russ. ed.: Yates F.A. (2000) *Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.)
4. Gaidenko P.P. (2000) *Istoriya novoevropeiskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [A history of new European philosophy in its connection with science]. Moscow: PER SE Publ.; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.
5. Komostro *Tainstvennyye chary* [Mysterious charms]. Available at: https://bookz.ru/authors/graf-komostro/tainstve_162/1-tainstve_162.html [Accessed 17/03/19].
6. Linitckii P.I. (1895) *Kratkii ocherk osnovnykh nachal filosofii* [A brief outline of the main principles of philosophy]. *Vera i razum* [Faith and reason], 2-2.
7. Miloslavskii P.A. (1873) *Drevnee yazycheskoe uchenie o stranstvovaniyakh i pereseleniyakh dush i sledy ego v pervye veka khristianstva* [The ancient pagan doctrine of wanderings and transmigrations of souls and its traces in the first centuries of Christianity]. *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox interlocutor], 1.
8. Pasi M. (2009) The modernity of occultism: reflections on some crucial aspects. In: *Hermes in the academy: ten years' study of Western esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam University Press, pp. 59-74. (Russ. ed.: Pasi M. (2013) *Okkul'tizm i sovremennost': nekotorye klyuchevye momenty. Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide], 4, pp. 276-296.)
9. Rumyantsev N. (1895) *Darvinizm (kriticheskoe issledovanie)* [Darwinism (critical research)]. *Vera i razum* [Faith and reason], 2-1.
10. Shoifet M.S. *Neraskrytye tainy gipnoza* [Unsolved mysteries of hypnosis]. Available at: https://bookap.info/gypno/shoifet_neraskrytye_tainy_gipnoza/ [Accessed 17/03/19].
11. Slobodchikov V.I. (2007) *Antropologicheskii krizis v sovremennoi evropeiskoi modeli cheloveka* [The anthropological crisis in the modern European model of man]. *Sbornik tezisov i dokladov "Primorskije obrazovatel'nye chteniya pamyati svyatykh Kirilla i Mefodiya"* [Proc. Conf. "Seaside educational readings in memory of St. Cyril and Methodius"]. Vladivostok: Far Eastern Federal University, pp. 16-20.
12. Snegirev V.A. (1876) *Son i snovideniya* [Sleeping and dreams]. *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox interlocutor], 2.
13. Snegirev V.A. (1871) *Spiritizm kak filosofsko-religioznaya doktrina* [Spiritism as a philosophical and religious doctrine]. *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox interlocutor], 1.
14. Snegirev V.A. (1871) *Spiritizm kak filosofsko-religioznaya doktrina* [Spiritism as a philosophical and religious doctrine]. *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox interlocutor], 3.
15. Tannery P. (2011) *Istoricheskii ocherk razvitiya estestvoznaniya v Evrope (s 1300 po 1900 gg.)* [A historical outline of the development of natural science in Europe (from 1300 to 1900)]. Moscow: LIBROKOM Publ.
16. Tikhomirov L.A. (2004) *Religiozno-filosofskie osnovaniya istorii* [Religious and philosophical foundations of history]. Moscow: Airis-press Publ.
17. Verzhbolovich M.O. (1895) *Obzor glavneishikh napravlenii russkoi psikhologii* [An overview of the main directions in Russian psychology]. *Vera i razum* [Faith and reason], 2-1.