

Е. С. Гришина<sup>1</sup>

Дальневосточный федеральный университет  
Владивосток. Россия

## Философия греха Флоренского в контексте современных проблем социализации

В статье актуализируется философское учение Флоренского о грехе. Автор обосновывает важность осознания греховной сущности человека как объективного факта земной жизни для нормального развития человека и общества; через анализ этической сущности человеческого общения показывает роль осознания греха и вины в преодолении ситуации одиночества отдельного человека в современном глобальном мире.

**Ключевые слова и словосочетания:** грех, вина, одиночество, общение, религиозное обращение.

---

E. S. Grishina

Far Eastern Federal University  
Vladivostok. Russia

## The philosophy of sin by Florensky in the context of contemporary problems of socialization

The author of this article actualizes the ideas of sin by Florensky. The author substantiates the importance of being aware sinful nature of man as the objective fact of earthly life for the normal development of man and society, analyzes the ethical nature of human communication, shows the importance of awareness of sin and guilt to overcoming loneliness of the individual situation in today's global world. Author shows the role of awareness of sin and guilt in overcoming loneliness of the individual in a global world.

**Keywords:** sin, guilt, loneliness, communication, religious experience.

Одним из фактов человеческого бытия является парадоксальность жизни вплоть до её абсурдности. Последняя оставляет каждого человека перед лицом смерти, оставляет одного и бессильного. Бегство от естественно возникающего в этой ситуации страха чаще всего направлено в сторону общения, ибо «самая глубокая потребность человека – это потребность преодолеть свою отчуждённость, освободиться от плена одиночества» [7. С. 115]. Примечательно, что умножение форм коммуникации в условиях современной глобализации не только не помогает человеку плодотворно и с удовольствием общаться, но и усугубляет ужас одиночества. Чем активнее

---

<sup>1</sup> Гришина Елена Сергеевна – кандидат философских наук, профессор кафедры философии Дальневосточного федерального университета; e-mail: elenagrishina55@yandex.ru.

ужас одиночества. Чем активнее коммуницируем, извлекая из каждого шага заранее просчитанную пользу, тем пассивнее и формальнее общаемся, теряя практику «отношения» как истинно человеческой данности. Рост накала катастрофичности мышления, страха перед будущим, дефицита доверия к собственным силам каждого и человеческого сообщества в целом зафиксированы и убедительно описаны современными социологами и другими представителями гуманитаристики.

Одной из причин данной эскалации является, на наш взгляд, утрата внимания к осмыслению предельных оснований развития человека и общества на фоне активизации заботы о росте материального благополучия здесь и сейчас. Современный человек в большинстве своем стремится жить, удовлетворяя свои желания, игнорируя должное. Этический дискурс, в центре которого находится «долг» и как философская категория, и как руководство к действию в повседневности сегодня объективно актуален, но не востребован субъективно. Между тем, со времён этического рационализма Сократа и Платона до Соловьёвской аналитики стыда как человекообразующего признака этические основания бытия человека находились в центре философской антропологии. XX век продолжал накапливать познавательную энергию в этом направлении. XXI век получил в наследство множество неоднозначных суждений, которые трудно проясняются в ситуации умножения форм социальных противоречий. Существенные проблемы для современной России нам видятся в религиозной неопределённости людей, неудаче их религиозного обращения и поиска новых форм общения на созвучных их сердцу этических основаниях. Полагаем, что социальная философия с целью уточнения оптимальных форм человекообразного общения призвана активизировать исследование процессов превращения моральных норм в нравственные принципы, обязанностей перед другими в долг перед собой, с тем чтобы понять возможности человека выстраивать объективно востребованное социумом должное и следовать ему вопреки индивидуальным прагматичным доводам, уточнить и осознать онтологические основания саморазвития в контексте общественного интереса. В этом контексте мы и обратились к творчеству П.А. Флоренского, к его философской аналитике греха как единого основания человечества, позволяющего каждому внутри сообщества людей почувствовать свою индивидуальность.

Философский дискурс Флоренского разворачивается в контексте поиска критериев истинного бытия человека в мире, в контексте проблемы, философский интерес к которой в середине XX века значительно активизировался творчеством М. Хайдеггера. Немецкий философ трактовал сущность человека через «вот-бытие» как нечто, способное самое себя толковать – «понимающее бытие», а главный итог этого понимания – как восприятие себя как возможности, осознание того факта, что ты всегда меньше того, что дал тебе мир в своей «заботе», и ты, в принципе, не спо-

собен ответить на неё [6. С. 270–285]. Получается, что человек всегда принципиально не завершён. Хайдеггер открыл для философии новую проблему, показав, что человек не может быть равнодушен к этой нецелостности и переживает её, признавая себя виноватым. Эта вина никогда не может быть изжита, ибо всегда остаются нереализованные возможности. Мы назвали это чувство «онтологической виной» [1. С. 7], так как она изначально, вечна и, существуя как имманентный факт сознания, характеризует само бытие человека, его предельные этические основания.

Хайдеггер актуализировал философию Флоренского в части поиска предельных оснований бытия. Этот поиск русский мыслитель осуществляет с четким намерением обозначить критерии истинного и ложного, правды и лжи, творчества и разрушения, определить механизм выработки личного к ним отношения. И именно в этой аналитике мы видим возможность уяснения сущности этических оснований человеческого бытия в целом и корни популярных сегодня выводов Хайдеггера о постоянном выборе между «dasein» и «dasman» в частности. Флоренский определяет возможность и неизбежность этого выбора, содержательно анализирует альтернативные пути и результаты самоопределения человека. Анализ греха в своём основном философском труде «Столп и утверждение истины» он начинает с уверенного утверждения: «Нам важна ... распространённая в человечестве и от его самосознания неотъемлемая общая мысль, что есть два пути: один жизни и один – смерти» [4. С. 167]. Философская заслуга Флоренского видится нам в том, что он не отворачивается от греха в самом факте его наличия, не отказывает ему в праве на существование, он признаёт его бытийность и подробно разбирает характеристики этого бытия как пути, наличие которого нельзя отрицать, но должно быть готовым к встрече с ним, к борьбе с его соблазнами. Итак, «есть два пути! Один из них – путь к Истине. А другой – совсем на него не похожий» [Там же]. Философ характеризует последний через понятия «ложь», «смерть», «беспорядок», «анархия», «бесплодие», «уничтожение» и называет одним, предельно общим, выражающим собою полную противоположность Истине словом «грех». Метод такого предельного обобщения и абстрагирования и превращает это для всех страшное слово в философскую категорию, на что Флоренский обращает особое внимание. Для него как для религиозного философа «грех» – это не отдельное нарушение какой-либо нормы, ни одно из многих согрешений или беззаконий, но «именно Грех, как таковой, как совокупность всего греха, существующего в мире..., то что несёт в себе самое начало беззаконности, – беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле... При этом было бы крайне ошибочно понимать его законнически, в рамках социально-правового развития. Грех есть извращение того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира» [Там же. С. 170]. И потому, подчеркивает Флоренский, его определение

«рождается в глубине онтологической, а не метафизической или акцидентальной». Мы с благодарностью усваиваем наставление русского философа о том, что Грех, это не случайность, не временность, не единичное, допускающее игнорирование явление – Грех есть бытие, но бытие «не сущее», не истинное. В этом контексте важно понять, что человек не выбирает саму возможность выбора – выбор онтологичен, он есть до того, как есть каждый из нас. Но и выбирать приходится каждому. Учитывая это, Флоренский и разбирает признаки греха и способы выбора пути Истинного. Грех – это действие, которое свершается с «момента разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотичном вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их» [Там же. С. 174]. Начало этой беды Флоренский видит в состоянии самотождественности, когда человек перестает видеть себя перед Лицом Другого, выходит на свое «Я» в одиночестве, т.е. не соотносит себя с Богом, результат этого одиночества – личностный распад, а причина – потеря Любви. В современном социально-религиозном контексте, когда очень многие находятся не перед Лицом Бога, а лишь в поиске оно, можем ли мы переносить эту логику рассуждения на обыденное общение ради выработки принципов обретения отношений с другим в процессе светской социализации? Думается, что да. С одной стороны, в условиях современной глобализации и сосуществования конфессий каждый вынужден выбирать предмет веры, через опыт обретения «философской веры» (Ясперс), с другой – и в духовной, и в светской жизни в ситуации распада человек встречается с другой формой выбора: углубляться в самотождественность или выходить на пути Истины. Флоренский подсказывает нам, что оставление себя вне Истины есть углубление греховности через лишение себя возможности обоснования и, следовательно, объяснения, т.е. разумности. Ведь именно в поиске выгодных здесь и сейчас форм социализации «в погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестаёт созерцать умно» [Там же. С. 179]. В результате человек ограничивается рассудочной формой ориентации в мире, что полностью обесмысливает «все творение Божие». Необходимо, таким образом, активизировать работу разума, чтобы начать путь по преодолению греха и переходу на путь Истины. Каков же механизм этого преодоления? Позволим себе показать фрагмент такого перехода, содержательно оформившийся в сознании автора этой статьи во время изучения философии П. Флоренского.

Итак, грех – это существование вне поля истинного бытия. Человек в принципе может оставаться в этом поле довольно долго, не осознавая всю тяжесть своего положения; он также может знать из разного рода внешних источников, что пребывает во грехе, но при этом вовсе не переживать своё положение как не истинное, не должное, попросту – плохое, а значит, и не пытаться что-то изменить. Очевидно, что без осознания, как отмечал Флоренский, не может быть ни понимания, ни переживания, ни попыток

преодоления. Таким образом, каждый онтологически стоит перед выбором: смириться со своим «наличным», т.е. грешным, существованием или, поняв, что грех есть грех, взять вину за свое греховное бытие на себя и начать искупление. Гипотеза нашего исследования заключается в том, что для преодоления греха необходимо иметь опыт чувства вины, осознанной разумом. Общеизвестно, что осознание греховности чаще всего происходит в условиях пограничной ситуации, которая наиболее критична в момент мысли о близости смерти своей или своих близких. Действительно, смерть своя и близкая «проваливает» человека в немедленное осознание собственной конечности здесь и сейчас, переводит этот факт из знания об абстрактной возможности в понимание уже длящейся эмпирической социальной реальности. Особо отметим, что «страх смерти легче пережить совместно. Понимание этого приводит к коллективизму. Стремление к объединению в экстремальных условиях архетипично и, зачастую, не осознается человеком. Однако оно проявляется практически во всех случаях экстремальности» [2. С. 112]. В результате суета обыденности обретает характер акциденции, и человеку открывается трансцендентный мир не сам по себе, а в тесной связи с ним самим, как его неотъемлемая часть, появляется шанс осуществления возможности максимально впустить в себя мир во всех его проявлениях и выяснить свои с ним отношения, свои реальные на данный момент способности приблизиться к Истине. Группа военных психологов-исследователей под руководством Р.В. Кадырова получила убедительные данные о том, что «...страх за собственную жизнь у большинства военнослужащих возникал только в первом бою и компенсировался активной профессиональной боевой деятельностью, а в дальнейшем он осознавался после боя в спокойной обстановке. Этот страх не был, по их словам, травмирующим» [2. С. 133]. Объясняется это, прежде всего, тем, что «Самосохранение, как мотивация личности, включает в себя побуждения, определяемые не природным страхом, а смысложизненными ценностями и интересами военнослужащего, сформированными в процессе профессиональной деятельности» [Там же. С. 134]. Другими словами, в преодолении страха смерти как демобилизующей силы лежит сознательное самоосмысление. И если через это осмысление человек не находит убедительных стимулов к жизни, то возникает «угроза быть брошенным, которая создает ощущение подлинного одиночества, выводящее человека из состояния сиюминутного легкомыслия и способствующее возникновению цинизма и жестокости, а затем страха перед жизнью... как страха утратить всё то, ради чего стоит жить» [7. С. 328]. «Часто, – отмечают военные психологи, – ответственность за жизнь подчиненных вытесняла у офицера морской пехоты страх за свою жизнь. Результаты исследования показали, что 89,7% военнослужащих за свою жизнь боялись меньше, чем за жизнь подчиненных и товарищей; 92% – испытывали чувство ответственности за свои действия и действия своих подчиненных» [2. С. 85]. Получается, что ответственность снимает деморализующую силу страха. В свою очередь, ответственность возникает лишь в результате осознания

человеком своей вины за всё, что с ним происходит и за сущность своей природы, которая греховна, что собственно и предлагает наличие направления движения в земной жизни через искупление. Более того, очень важно, что осознание вины приближает каждого к верному пониманию жизненной ситуации, ибо «неадекватное восприятие... ведет к перенапряжению, к ошибкам, к срыву деятельности» [Там же. С. 87].

Полагаем, что наиболее успешным, хотя и не самым коротким и простым путём преодоления страха является анализ пограничного состояния, обусловленного осознанием собственной виноватости за свою греховность. В отличие от переживания смерти, ситуация виноватости разворачивает субъекта не к концу жизненного пути, а к началу выбора его смысла. И если смерть позволяет предметно посмотреть на жизнь с конца, перебирая прошлое в его упущенных возможностях, то вина провоцирует человека на взгляд в будущее – прицельный взгляд в позиции выбора. Действительно, мысль о своей виноватости помещает человека в ситуацию экзистенциального выбора: как быть – оставить себя в виноватом бытии в неизменности и тем самым усугубить неистинность своего существования во грехе или выйти на путь искупления как положительного, созидательного самопреобразования. И, наконец, если мысль о смерти погружает человека в одиночество, то понимание виноватости греховности своего бытия через намерение искупить грех провоцирует к наиболее полному развитию всех форм социализации. А значит, до конца принятая вина, как истинное покаяние, разворачивает человека в сторону искупления греха ради приближения к Истине социального бытия. Таким образом, мысль о вине как ясное понимание ситуации не отягощает психику человека, а оптимизирует его сознание и обуславливает добровольный выбор созидательной деятельности. В то время как психика человека, не осознающего своей вины за свой выбор, терзается, мучается, живет вслепую в темноте неосознанных переживаний. С другой стороны, отметим и тот простой факт, что близость смерти реже наступает человека, чем мысль о вине. Это обстоятельство, несомненно, увеличивает глубину потрясения от предвосхищения смерти, а вот на отношении к вине может сказываться двояко. Во-первых, вина в силу её постоянного присутствия в сознании является надежной причиной проверки и пересмотра жизненных принципов, с другой – её постоянство может способствовать выработке привычки к состоянию вины, вплоть до навыка отказа от мысли о ней. Привыкание к вине смиряет человека с пассивностью и бесплодностью, с потерей радости процесса творческого созидания и общения, разворачивает его лицом к греховности. Чем глубже уходит человек в непреодолимость греха, тем крепче смыкается кольцо его одиночества, в котором дума о грехе не оставляет энергии для мысли о вине, для действия и искупления. При этом важно, чтобы мысль о вине развивалась без надуманности, без постороннего внушения или вменения со стороны общества, но всегда в условиях развития конкретного социума. И мысль, и вина должны быть суть свои, воспринимаемые как конкретная социальная реальность. Знание о вине

должно перейти в понимание своей виноватости для того, чтобы прошла процедура снятия отрицательного отношения к вине. Такое понимание сообщает человеку о возможности и необходимости положительного действия по преодолению греховности. Без признания своей виноватости человек не видит основания для преодоления ситуации и перекладывает эту работу на других – виновных.

Таким образом, анализ смертности изнутри пограничной ситуации побуждает субъекта спрашивать себя: как я жил? к чему пришел? что я есть такое сегодня? Мысль о вине, начиная обсуждение с последнего из перечисленных вопросов, продолжает самоанализ через более оптимистичные проблемы: как мне жить? с кем и куда идти? что из себя сотворить? Получается, что вина и смерть обрамляют нашу жизнь во времени. Чем активнее, напряженнее и мучительнее мысли о вине в начале, тем плодотворнее искупление и тем легче думы о смерти в конце земного пути. Чем позитивнее преодолевает человек выбор выхода из греховности через творение смыслов и их реализацию через искупление, тем лучше он готовит себя к трудностям переживания приближающейся смерти. Чем активнее искупление, тем спокойнее мыслится смерть. Чем глубже переживание вины, тем активнее преодолевается грех, тем меньше страх смерти. Речь идет не о продуктивности тревоги за будущее, зависящее от сегодняшнего выбора, а о страхе как слепой эмоции, деморализующей сознание и действия каждого дня. Следовательно, этот страх разрушает и все формы повседневного общения, затрудняет социализацию в целом. Действительно, человек, не справившийся со своими страхами, замыкается на своих внутренних проблемах, становится предельно эгоцентричным. В силу этого ему просто не хватает энергии на общение, его закрытость перед Миром не позволяет развивать в себе принципы соборности. Заметим, что этот, простой на первый взгляд, факт не является общепринятым объектом внимания современной социальной философии. Полагаем, что изучение всех возможных форм социализации не может быть полным, без постижений онтологической сущности человека в целом и его греховной природы в частности.

Укрепляя своё положение в обществе, человек не может не думать о греховности, не хотеть, пусть и не осознавая это, понять своё отношение к ней. Признание греха и публикация этого факта – акты выхода за свои пределы, выхода не только к Богу, но и к обществу, выхода как попытки проанализировать себя в новом контексте для обновления форм и методов самостроительства. Во-вторых, такой важный акт саморазвития, как покаяние, содержит в себе очень существенный компонент общности. Для покаяния нужен слушатель, способный простить и внушающий доверие виноватому. В современных условиях неустойчивости самоопределения человека в части его религиозности роль этого Другого нередко играет именно общество. И, если исходить из того, что одна из главных точек экзистенциального самоопределения современного человека есть выбор:

«вера в откровение или нигилизм» [8. С. 420], то на пути к вере осознание вины за греховность – это важнейший из трёх этапов религиозного обращения, которые убедительно показаны Д.С. Крюковым в контексте формирования мировоззрения, саморефлексии и отношений между людьми: в первой стадии человек заботится о насущном и погружен в социальное, для второй характерны «мучительные переживания тревоги и отчаяния, поиск ориентиров, способных ухватить и выразить выпавший на долю человека нелёгкий опыт субъективной трансформации» [3. С. 152–153]. В контексте нашего рассуждения именно на этом этапе и может произойти осознание вины за греховность, без которого этап этот в принципе не будет завершён и не наступит «третья стадия – собственно религиозности, когда происходит преобразование личности, полностью охваченной установкой на трансцендентное... рождается новая Я-концепция на основе религиозных образов человека» [3. С. 152], и человек выходит на принципиально новые формы общения.

Одной из причин непоследовательного осознания своего отношения к религии нам видится именно неумение принять на себя вину за греховность при желании социализироваться в сообществе верующих и выйти на общение с Богом. Рассуждая на стыке религиозного и философского дискурса, Флоренский показывает нам один из путей выхода из тотального одиночества: осознание греховности природы через переживание чувства вины и выход из последней к Истине бытия через преодоление ситуации виноватости.

1. Гришина, Е.С. Этические основания межкультурного общения / Е.С. Гришина // Вопросы культурологии. – 2010. – №8. – С. 4–9.
2. Кадыров, Р.В. Влияние боевых действий на личностные особенности профессиональных военнослужащих: дис. ... канд. психол. наук / Р.В. Кадыров. – М., 2005. – 261 с.
3. Крюков, Д.С. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепции верующего / Д.С. Крюков // Религиоведение. – 2012. – №3. – С. 152–163.
4. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский // Соч.: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – 490 с.
5. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 110–179.
6. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 390 с.
7. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288–420.
8. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–524.