

**Ю. В. Беспечанский**

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АБСОЛЮТЕ И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ ХРИСТИАНСТВА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ**

**Y. V. Bespechansky**

## **THE IDEA OF THE ABSOLUTE AND THE PROBLEM OF RECEPTION OF CHRISTIANITY IN EUROPEAN PHILOSOPHY AND CULTURE**

Предпринята попытка выявить христианские основания европейской философии и культуры. Автор рассматривает практический смысл подлинного христианства как процесс динамического взаимодействия двух идей: идеи радикальной греховности человека и идеи спасения или богочеловечества. При этом в Средние века доминировала идея греховности, что сделало Бога трансцендентным и далеким для человека вопреки изначальному христианскому учению. Наоборот, эпоха Нового времени делала акцент на творческом божественном всемогуществе человека, преуменьшая значение его греховности и делая Бога имманентным человеку. Изначальное христианство сочетает в себе как трансцендентность, так и имманентность Бога человеку.

**Ключевые слова:** *христианство, Бог, Абсолют, трансцендентность, имманентность, греховность, спасение, богочеловечество, философия, культура.*

The article deals with the attempt to reveal Christian grounds in European philosophy and culture. The author considers common sense of absolute Christianity as the process of dynamic interrelations between two ideas: the idea of radical depravity of a person and the idea of redemption or theanthropism. Original Christianity combines transcendence and immanence of God to a person.

**Keywords:** *Christianity, God, the Absolut, transcendence, depravity, redemption, theanthropism, philosophy, culture.*

Понятие истока, первоначала всего сущего является одним из самых важных для философии, и оно занимало центральное место уже в самых первых формах античной философии. Характерной чертой античных представлений о первоначале было убеждение в его имманентности Космосу (это мы находим у ионийских мыслителей, у Гераклита, у Аристотеля, у стоиков). Хотя уже Платон вводит совершенно новую идею — трансцендентность первоначала по отношению к миру конечных вещей; тем не менее, эта идея оказалась не очень характерной для античной философии, она получила яркое развитие в неоплатонизме, но это происходило уже на фоне развивающегося христианства и, видимо, в определенном взаимодействии с ним.

Именно христианство стало подлинной мировоззренческой основой всего последующего развития европейской философии. Античная философия оставалась источником важнейших идей и концепций, но незыблемой основой философии оставалось христианское мировоззрение.

Может показаться, что сформулированный тезис относится только к философии Средних веков и, с определенными оговорками, к философии эпохи Возрождения, но не к новоевропейской философии, христианские основания которой во многих случаях кажутся не слишком очевидными. Тем не менее, как нам кажется, можно утверждать, что вся европейская философия и культура так или иначе имеет христианские корни. В Средние века христианство и церковь были центральными элементами культуры, а Бог и его познание были главными, едва ли не единственными предметами философии. Новоевропейский гуманизм, по-видимому, отталкивается от себя, как минимум, церковность, а как максимум, христианство вообще. Однако даже логически «отталкиваться» от чего-либо означает иметь некую связь с тем, от чего отталкиваются. Кроме того, базовый миф новоевропейского гуманизма — миф о величии и всемогуществе человека — также, на наш взгляд, имеет христианские истоки. Что можно подтвердить двумя очевидными историче-

скими фактами. Во-первых, история философии и культуры не знает никакого другого «гуманизма», утверждающего величие человека, кроме новоевропейского. Никогда не было китайского, индийского, древнеегипетского или иного гуманизма. Говорить об античном европейском гуманизме также проблематично, ибо человек в античной философии и культуре не осознавал себя субъектом; он был лишь точкой приложения и частью космических сил бытия. И современный гуманизм, претендующий на роль нового безрелигиозного глобального мировоззрения, воспринимается именно как перенос западноевропейских или евроамериканских ценностей на весь остальной мир. Наконец, даже массовый атеизм, как радикальное отрицание всех богов и вера в безграничное всемогущество человека, стал фактом именно европейской культуры. Массового атеизма никогда не было ни в Индии, ни в Китае, ни в Древнем Египте, ни в Древней Греции и Риме.

Далее неизвестно, чем была бы для нас античная философия и культура без последующего возникновения христианства. Античная мысль была творчески переосмыслена философией Средних веков, Возрождения и Нового времени. В некотором смысле, античная философия стала прологом к будущей христианской европейской культуре и ее предвосхищением. Действительно, христианский Новый Завет написан на греческом языке с использованием системы понятий, созданных греческой философией. Ветхозаветное еврейское священное имя Бога было переведено на греческий во II в. до н. э. как «Я есмь Сущий» с использованием аристотелевского понятия «сущность» как чего-то существующего само в себе, отдельного от всего иного. Евангелист Иоанн в прологе своего Евангелия пишет знаменитые слова: «В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога, и Слово было — Бог»<sup>1</sup>. Называя Бога Логосом, Иоанн выступает прямым наследником Гераклита — его учения о Логосе как мыслящем и разумном огненном первоначале мира (тем более что Иоанн во время написания своего Евангелия был епископом церкви Эфеса — родного города Гераклита). Затем Иустин Философ назвал Платона и Аристотеля «христианами до Христа», а отцы-каппадокийцы переосмыслили диалектику Платона для философско-богословского объяснения соотношения божественной и человеческой природы во Христе. В дальнейшем Августин и Фома переосмыслили с христианских позиций наследие Аристотеля, а Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, другие деятели флорентийской неоплатонической Академии Лоренцо Великолепного, пытались создать возрожденческий синтез христианства и платонизма.

Для целей нашего исследования первостепенное значение имеют два следующих вопроса: 1) Каковы главные идеи оригинального, изначального христианства, касающиеся отношения Бога и человека? 2) Как эти идеи претерпевали изменения в европейской философии и культуре на различных ее этапах?

Отвечая на первый вопрос, можно отметить, что практическую суть христианского послания можно свести к двум основным идеям: идее греха и идее

спасения. Поэтому рассмотрим подробнее каждую из них.

Идея греха или грехопадения в христианстве носит радикальный характер, резко выделяющий христианство из других религий и философских систем. Грех в христианстве — это переживание радикальной испорченности человеческого бытия и даже космического бытия в целом. Христианское сознание греха исходит из внутреннего переживания того, что человек и мир не таковы, какими они должны быть. И это внутренне данное понимание того, «как должно быть», пусть и почти ничем не подтвержденное в «реальном» мире, пусть и содержащееся лишь в самых заоблачных мечтах, может служить важным феноменологическим указанием на «далекую родину», от которой человек «отпал»: иначе человек даже не мог бы и мечтать о ней. В этом плане христианское сознание греха резко отличается, например, и от исламской концепции греха, и от сознания естественного человеческого несовершенства. Так, в исламе никогда не было учения о грехопадении как радикальной испорченности человеческой природы: там есть лишь учение о конкретных греховных деяниях, о конкретной вине за них, о каре и исправлении. С другой стороны, как отмечал Рудольф Отто, люди античности прекрасно осознавали свое несовершенство или неисполнение законов, однако никому из них не приходила на ум «безумная» идея экстраполировать частные несовершенства отдельных людей до всеобщей греховности и испорченности человечества. Такое острое переживание собственной греховности, как утверждает Отто, возможно лишь через *живое переживание святого и трансцендентного Бога, резко отличающегося в своей святости и трансцендентности от греховного человека и всего тварного мира*. В результате можно сказать, что человек в христианском сознании греха ощущает не просто свое несовершенство, но свою радикальную ничтожность перед лицом всемогущего трансцендентного Бога<sup>2</sup>.

Идея греха в христианстве уравнивается идеей спасения, осуществляемого через воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа. В оригинальном греческом тексте Нового Завета спасение есть «сотерия». Оно происходит от прилагательного «соос», означающего «целый, целостный». Тогда слово «спасение» можно понять как «исцеление» — как исцеление от смерти к вечной жизни и одновременно как воссоздание *целостного* человека, как процесс *внутреннего исцеления* духа, души и тела, соединение их в гармоническое целое. Здесь очень важно понять смысл представления о *вечной жизни*. Это — не просто жизнь после смерти с Богом в раю, ибо ад тоже вечен. Но вот слова Христа из Евангелия от Иоанна: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобой Иисуса Христа»<sup>3</sup>. Слова «знать» или «познание» в еврейском культурном контексте, к которому принадлежали персонажи и авторы текста Нового Завета, означали не рационально-дискурсивное европейское познание с целью получения информации, а *живое знание*, возникающее от слияния или «интимной близости» познающего и познаваемого.

Отсюда, из этих слов Христа можно сделать два вывода: 1) вечная жизнь — это *живое переживание близости* Бога и христианина; 2) вечная жизнь приходит не после смерти, она начинается *уже здесь, в земной жизни*. Таким образом, земная жизнь в так понятой идее спасения становится уже не только уделом греха и мучений, но и уделом блаженства и радости, возникающих из близкого переживания присутствия Бога.

Идея спасения, понятая таким образом, не отделяет резкой границей жизнь земную от жизни «небесной», но делает сутью всей земной жизни человека его *обожение*, внутреннее и внешнее исцеление человека и человечества на земле и причастие человеческой жизни к жизни божественной. Такое понимание имеет подтверждение в следующих евангельских словах Иисуса Христа: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит; и больше сих сотворит...»<sup>4</sup>.

Таким образом, смысл христианства, изложенный в синтезе идей греха и спасения, можно философски описать в следующих тезисах. Поскольку человек греховен, безнадежно отпал от Бога, и Бог не желает иметь ничего общего с грехом, то святой Бог в христианстве радикально *трансцендентен* человеку. Но поскольку через смерть и воскресение Христа Дух Святой поселяется во внутреннем существе человека, даже становится его новым «Я», и поскольку Христос воскрес в человеческом теле, то Бог в христианстве может быть одновременно понят как потенциально *имманентный* человеку. А поскольку христианское спасение — это не просто одновременный акт, но процесс жизни, то суть христианской земной жизни человека состоит в постоянном напряжении между собственной греховностью и собственной богочеловечностью, между трансцендентностью и имманентностью Бога человеку. И эта суть хорошо иллюстрируется державинскими строфами из его оды «Бог»: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог».

Но теперь возникает вопрос: а как реально «работала» эта идеальная картина христианства в европейской философии и культуре? Прежде всего надо отметить, что понимание Бога как одновременно и имманентного, и трансцендентного человеку логически противоречиво. Кроме того, и многие практические наставления христианства (о любви к врагам, о «подставлении щеки» и т. п.) также кажутся безумием обыкновенному здравомыслящему сознанию. Поэтому в раннем христианстве их носителей стали называть «святыми», и затем возник культ поклонения им. Самим этим титулом европейская культура показывала их уникальность, их необычность и противоречивость принятому укладу жизни — это некие «божьи безумцы». Интересно, что апостол Павел начинал многие свои послания обращением «святым и верным», то есть, в противоположность смыслу, принятому в более позднюю эпоху и сохраняющемуся донныне, Павел в I в. именовал «святыми» не отдельных выдающихся личностей, но всю христианскую общину.

Однако вернемся к философии. Наш тезис состоит в том, что европейская философия, христианская по своему истоку, в основной линии своего развития

так и не дала адекватного воплощения той христианской истины, благодаря которой она возникла. Эта истина получила воплощение в трудах отдельных философов, мистиков и подвижников, но не они определяли «магистральное» направление развития философской мысли. Если обратиться к философии Средних веков, то можно отметить, что в ней из двух основополагающих христианских идей — идеи греховности и идеи спасения как богочеловечности — явно доминировала идея греховности. Наиболее яркое воплощение эта идея получила в известном учении Августина об онтологическом ничтожестве человека без божественной благодати. Августин фактически отказывал человеку в наличии у него свободы, подчеркивая, что человек настолько поработен грехом, что даже не может свободно встать на сторону добра. Впрочем, у Августина было и прямо противоположное учение — учение о самодостоверности бытия человека, возвышающегося над всем природным миром, предвосхищающее новоевропейское учение Декарта. Но Августин не смог объединить оба своих учения — о ничтожности и о величии человека — в единое учение о человеке. В результате первое из них доминировало в Средние века, а второе — в эпоху Возрождения и Нового времени. Вероятно, причиной неспособности Августина объединить указанные два учения стала его приверженность аристотелевскому формально-логическому рационализму, не допускающему соединения противоположных начал. В результате, выделенная из мистического опыта христианская идея трансцендентности Бога человеку оказалась рационально преувеличена, а другая, не менее христианская идея имманентности Бога человеку оказалась рационально преуменьшена.

Конечно, в средневековой философии и культуре присутствовала и иная, мистическая традиция, но все же доминировал в ней августинизм. Таким образом и сложилась средневековая концепция Абсолюта, понятого как *ab-solutum*, *отрешенный* от тварного мира. Соответственно, вопреки изначальному христианству, Бог стал пониматься в качестве исключительно трансцендентного человеку, а человек предстал онтологически ничтожным существом. В рамках такой интерпретации исходных христианских начал грешный человек лично не в состоянии «дотянуться» до трансцендентного Бога, поэтому оказались востребованными «посредники» между Богом и человеком, роль которых стала выполнять церковь как социальный институт или избранные «святые». Если в первые два века христианства церковь представляла собой собрание множества «святых», объединенных единым мистическим переживанием Христа, то средневековая церковь (в большинстве своем) превратилась в особое священное сословие, как-то связующее грешный мир с трансцендентным Богом, представляющее Бога на земле и вещающее от имени Бога. Этот образ церкви хорошо выразил Ф. М. Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе».

Нужно отметить еще две идеи, которые внес Августин в средневековую философию своим пониманием Бога. Во-первых, он отождествил Бога с бытием. Бытие в его изначальном античном пар-

менидовском смысле есть не просто совокупность всех существующих вещей. Парменид пришел к своему тезису «бытие есть, а небытия нет» не через созерцание космоса, а через анализ значений слов. Соответственно, бытие Парменида оказалось по свойствам противоположно всему наблюдаемому миру: оно покоится, вечно, неизменно и совершенно. В результате черты бытия Парменида перекочевали на средневеково-августиновскую концепцию Бога как Абсолюта и еще больше отдалили его от динамичного, противоречивого, временного мира и человека. Здесь возникла тенденция, оказавшая радикальное влияние на европейскую культуру уже в Новое время: коль скоро грешному человеку никак не «дотянуться» до трансцендентного Бога, коль скоро ему невозможно иметь с Богом близких отношений, если он не избранный «святой», коль скоро функция Бога в культуре выполняет церковь, то напрашивается естественный вывод: церковь явно есть, а вот Бога явно нет; либо же Бог есть отдаленная и необязательная абстракция, «причина всех причин», не играющая никакой заметной роли в реальной и конкретной человеческой жизни.

Вторая важная идея, внесенная в философию Августином, — это его отождествление бытия с добром, а небытия со злом, а также распределение всего мира по ступеням между бытием и небытием, где максимальным бытием обладает Бог, а минимальным (на грани небытия) — материя. Следовательно, максимальной степенью зла обладает материя, а минимальной — «духовные» сущности. Такое учение о радикальном противопоставлении «материального» и «духовного» очень напоминает платоновский дуализм души и тела или учение манихеев — еретической секты, adeptом которой был Августин до своего обращения ко Христу, — но никак не христианство, где все творение прекрасно, ибо создано Богом. Однако пренебрежение к телу в средневековой Европе стало правилом.

Указанные негативные черты средневекового христианства не раз становились предметом детального анализа и в религиозно-исторических и в историко-философских трудах (нужно отметить, что эта тема ярко звучала уже в трудах русских дореволюционных философов, например у Вл. Соловьева и В. В. Розанова). Можно в качестве примера привести суждение В. В. Библихина, посвятившего ряд капитальных работ исследованию генезиса христианской философии в Средние века, в эпоху Возрождения и в Новое время. «Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, — констатирует Библихин, — хотя оно и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество. Абсолютное Божество парит на такой высоте, что для земного взора сливается с ничто. Трансценденция эвакуировала Бога из мира и тем релятивизировала все здесь. Раз все одинаково далеко от его бесконечности, все одинаково ничтожно... Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями по-

колений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и все, что делается на земле, заранее осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога»<sup>5</sup>.

Для философии и культуры европейского Возрождения и Нового времени характерна мыслительная тенденция, противоположная средневековой. Здесь в антиномическом единстве двух христианских идей — идеи греховности и идеи богочеловечества — односторонне преувеличивается идея богочеловечества и резко преуменьшается идея греховности. В итоге, в более «духовном» варианте философии трансцендентное Божество мыслилось в качестве имманентной внутренней глубины самого человека (кульминацией этой тенденции стали системы немецкого идеализма, особенно система И. Г. Фихте), а в более практичных и приземленных вариантах либо Божество и Абсолют отрицаются, либо сам человек становится Абсолютом, всемогущим конкистадором-завоевателем далее макромира и глубин микромира.

Таким образом, можно говорить о двух тенденциях понимания Абсолюта в средневековой и возрожденческой философии. В одной Абсолют понимается как противопоставленный земному миру и полностью трансцендентный по отношению к нему, во второй — одновременно и трансцендентный, и имманентный по отношению к миру и человеку. Первая тенденция была господствующей и определяла развитие схоластической философии, вторая была связана с традицией еретической мистики. Обе эти тенденции имеют античные истоки, обе восходят к философии Платона. Господствующая интерпретация платонизма рассматривает его как абсолютный дуализм, где трансцендентный мир идей противопоставлен миру вещей. Но у Платона есть и диалектическое понимание Единого, выраженное в диалоге «Парменид». Не останавливаясь на всех деталях, приведем два решающих вывода Платона. Во-первых, если Единое полагается само по себе, статически, как отдельное и независимое от всего многого и остального, то нет ни самого Единого, ни многого, нет и ничего иного. Во-вторых, если Единое изначально полагается как связанное со всем иным, как существующее Единое, то такое полагание Единого рождает все многообразие частных идей («категорий»), все многообразие Космоса. Во втором случае Платон демонстрирует синтез логики Парменида с диалектикой Гераклита, показывая динамический характер Единого, рождающий многое: Единое и покоится, и движется, и не покоится, и не движется. Платон в «Пармениде» впервые в европейской философии показывает пример динамического понимания Абсолюта, не отрешенного изначально от мира, но сущностно связанного с иным и тем дающего возможность развития мира. И наоборот, Платон логически показывает «деструктивный» характер идеи «абсолютности» Единого, его независимости от всего иного, приводящий к деградации как самой идеи Единого, так и отдельного от Единого мира<sup>6</sup>.

**Примечания**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. — М. : Российское Библейское общество, 2000. — Ин. 1:1.  
2. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. — С. 95—96.

3. Библия. — Ин. 17:3.  
4. Библия. — Ин. 14:12.  
5. Бибихин В. В. Новый Ренессанс. — М. : Наука ; Прогресс-Традиция, 1998. — С. 219—220.  
6. Платон. Парменид/ — URL: [http://www.theosophy.ru/lib/parmenid.htm]

*Поступила в редакцию 11 июля 2012 г.*

**БЕСПЕЧАНСКИЙ Юрий Васильевич**, родился в 1967 году, в 2005 году окончил Русскую Христианскую Гуманитарную Академию (г. Санкт-Петербург). Соискатель при кафедре истории философии СПбГУ. В настоящее время старший преподаватель кафедры философии ЮУрГУ. Сфера интересов — русская философия и западная феноменология. E-mail: [Vyura@rambler.ru](mailto:Vyura@rambler.ru)

**BESPECHANSKY Yuriy Vasilievich** was born in 1967. In 2005 he graduated from the Russian Christian Academy of the Humanities (St. Petersburg). He is a degree-seeking student of the Department of History of Philosophy of Saint Petersburg State University. Now he is a senior lecturer of the Department of Philosophy of South Ural State University. Research interests: Russian philosophy and west phenomenology. E-mail: [Vyura@rambler.ru](mailto:Vyura@rambler.ru)