

*Иеромонах Димитрий (В. В. Яроцкий)**

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА И БОГА У ИСТОКОВ ФОРМИРОВАНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Европейская философская традиция в равной степени является наследницей Античности и христианской картины мира. Христианство вносит новую онтологическую и антропологическую проблематику, которая претерпевает длительный процесс осмысления. Можно утверждать, что исконные (аутентичные) мировоззренческие истоки христианства составляют фундамент европейской интеллектуальной картины мира, включая все эпохи, предлагающие разнообразие моделей понимания мира, человека и Бога.

Ключевые слова: история, культура, личность, Абсолют, модель, понимание, философия, христианство, рефлексия, метафизика

Hieromonk Dimitry (V. V. Yarotskiy)

IMAGES OF HUMAN AND GOD AT THE ORIGINS OF THE FORMATION OF THE EUROPEAN PHILOSOPHICAL TRADITION

The European philosophical tradition is equally the successor of Antiquity and the Christian world view. Christianity introduces a new ontological and anthropological problematic, which is undergoing a long process of reflection. It can be argued that the original (authentic) ideological origins of Christianity form the foundation of the European intellectual picture of the world, including all eras that offer a variety of models for understanding the world, human and God.

Keywords: history, culture, personality, Absolute, model, understanding, philosophy, Christianity, reflection, metaphysics

Европейская философская традиция в равной степени является наследницей Античности и христианской картины мира, заданной развитием культуры и рациональности в Средние века. Между тем именно в процессе перехода от Античного к Средневековому мировоззрению мы сталкиваемся с транс-

* Иеромонах Димитрий (Яроцкий), аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Dim- Millerovo@yandex.ru

формацией основ картины мира, включающей в себя как онтологические, так и гносеологические и антропологические аспекты. Появление христианства как фактора формирования картины мира вносит новую онтологическую и антропологическую проблематику, которая, при всей своей самодостаточной специфике, претерпевает длительный процесс осмысления. В этом плане можно с уверенностью говорить как об исконных (аутентичных) мировоззренческих аспектах христианства как составляющей европейской интеллектуальной картины мира, так и о трансформациях, вызванных сложностью или невозможностью примирения онтологических и антропологических оснований Античности и новоевропейской традиции.

Говоря о европейской философской традиции, мы, соответственно, подразумеваем картину мира как целое, сформированное указанными двумя интеллектуальными и мировоззренческими парадигмами. Принципы философского умозрения включены в феномен европейской культуры и, продолжая линии преемственности от Античности, формируют своеобразную целостность, которая объективируется в форме европейской научной, социальной и антропологической мысли.

Конкретизировать понятие «европейская культура» можно как на основе повседневного опыта восприятия, так и на базе философской концептуализации, которые сходятся в одном: что Европа — это квинтэссенция культурных, исторических и ценностных смыслов, пронизанных как античными идеалами Логоса как единства разумного и аксиологического, так и христианским мировоззрением, определяющим фундаментальные векторы развития общества. Многие исследователи сходятся в том, что «Европа» — это смыслообраз, который возникает как исток современной цивилизации и современной культуры, впоследствии расширяя своё влияние, переходя в глобализм. Цивилизационные линии современности шире, сама чем культура: это многообразные спектры деятельности человека, от той же культуры, науки и техники, вплоть до практик повседневности... [7. С. 31] И, тем не менее, это ощущение единства европейской истории и культуры в ценностных и смысловых векторах, трансформируется от эпохи к эпохе, отдавая дань трансформациям в отношении культуры к миру, человеку и Творцу.

В самих истоках европейской цивилизации мы обнаруживаем глубокое единство, взаимосвязь прагматических, «земных» аспектов с устремленностью к идеальным образам будущего «здания культуры». Начиная от самого характера просвещения, выработанного средневековой традицией [3. С. 249], объединяющего внимание к Логосу с экзистенциальными задачами человеческого бытия. Задачи интеллектуального развития неразрывно связывались с этической проблематикой цельности христианской жизни. И в этом аспекте античная традиция, которая во главу угла ставила «логос», в том числе в восприятии этических и эстетических аспектов социальной и индивидуальной жизни, была в известной мере скорректирована методологией выстраивания нравственного облика человека.

К. Ясперс, отмечая специфический универсализм западного духа, который объединяет в целое «прошлое далеких ему народов, которое он усваивает, перерабатывает и преобразует», говорит и о неоднозначности линий исторического

влияния: «Запад возник на основе христианства и античности; то и другое было воспринято им сначала в том облике, в каком поздняя античность передала их германским народам. Лишь позже произошел постепенный возврат к истокам, к библейской религии и к греческой культуре» [6. С. 9].

Среди важнейших моментов самоопределения христианской культуры была идея Абсолютного как «совершенно иного», разрешавшая как сложности имманентно-трансцендентной модели Античности, так и абсолютной запредельности Бога в иудейской религиозности. Принцип совершенного различия подразумевает несводимость несходных начал к логической противоположности. Соответственно, различие между Абсолютным и материальным миром лежит не в сфере духовного и материального, но в области нетварного и сотворенного. Эти несходные начала не являются взаимоисключающими, но стремятся к метафизическому (в более поздней традиции — энергийному) взаимодействию. И философским основанием для этой идеи становится не умозрение, но сам факт Боговоплощения, который формирует парадигму благодатного (волевого) нисхождения нетварного к сотворенному и ответного восхождения материально-духовного к нетварному.

Дилемма естественного знания и откровенных истин, разума и веры преследует явление, называющее себя христианской философией, с самых первых шагов. Но сколь бы ни хотелось свести эту диалектику к процессу, включающему два начала, но новая реальность — христианское богословие — появляется лишь в присутствии третьего лица — самого христианства, которое есть переживание Боговоплощения, тайны единения божественного и человеческого, духовного и материального, нетварного и сотворенного.

Тема личности (Творца и человека как Его образа и подобия), приобретает целостный характер именно в рамках христианской культуры. Как пишет В. Брюнинг, «только в христианстве, будучи связанной с религиозной темой неотъемлемости отдельной души, эта идея обретает основополагающее значение. Личностное понимание Бога, личностная любовь, индивидуальное бессмертие, грехопадение, искупление и спасение — вот элементы, которые в первую очередь пришли в резкое противоречие со всеобщностью и безличностью античного строя сущностей. Несомненно, величайшая заслуга христианских средних веков состоит в том, что они свели воедино оба противоречащих друг другу основных мотива» [1. С. 210].

Речь идет о возникновении понятия личности именно в рамках религиозной антропологии, и смешение рациональных влияний с четко обозначенными в религиозном мировоззрении экзистенциалами человеческого бытия (свобода, грех, ответственность и т. п.) вместо внесения ясности будет размывать поле исследования.

Как отмечает Этьен Жильсон, «христианская религия вступила в контакт с философией во II веке — как только среди обращенных в христианство появились представители греческой культуры. Можно отступить еще дальше и поискать понятия философского происхождения в книгах Нового Завета, в частности, в четвертом Евангелии и в Посланиях апостола Павла. Эти поиски не лишены смысла, хотя те, кто занимаются ими, подвергаются опасности испытать искажение перспективы. Христианство — это религия; иногда уступая

определенной человеческой потребности, наставники для выражения своей веры прибегали к философским терминам, но они придавали их прежнему философскому смыслу новый религиозный смысл. Встречая эти термины в христианских книгах, их следует понимать именно в новом значении» [3. С. 8].

Невозможно определить однозначно взаимное отношение язычества и христианства уже по той причине, что даже внутри христианского мировоззрения можно встретить противоположные мнения по поводу античного наследия. Со значительной долей условности в качестве первичной (предшествующей остальным) можно назвать позицию Филона Александрийского, «архетипического» образа эллино-иудейского синтеза: Истина как сущее Единое есть не исключающее, но включающее начало, и она подразумевает множественность путей, которые не равны в достоинстве, но имеют общую направленность; поэтому и языческий мир не лишен своей правды.

В этом смысле, задача исследования, когда речь идет о выявлении онтологического фундамента той картины мира, которая была сформирована в процессе становления христианской культуры, сложна, поскольку включает в себя анализ часто противоречивых влияний античной и собственно христианской парадигм, но полученные результаты позволят более ясно увидеть антропологические и социальные феномены, которые продолжают характеризовать европейскую цивилизацию.

В заключении своей работы «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер замечает следующее: «несмотря на то, что современный человек при всем желании обычно неспособен представить себе *всю* степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер, это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю «материалистическую» интерпретацию каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией. *Та и другая допустимы в равной степени*, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования» [2. С. 308–309].

Казалось бы, напрашивается простое решение — сделать указанные противоположные точки отсчета элементами диалектической диады («тезис»–«антитезис»), и содержание социо-антропологических процессов свести к становлению, основанием которого оказываются обе противоположности. Однако, только ли в этом заключалось бы помещение религиозных идей в качестве «предварительного» этапа исследования? Как было отмечено, персоналистический принцип понимания Абсолюта и человека в новой западно-европейской традиции стал «классическим» для всего мировосприятия, создавая структуру картины мира, своеобразные точки отсчета для дальнейшего развития социальной мысли.

Понятие картины мира, уже ставшее предметом рассмотрения с точки зрения первичности концептуализации идеи абсолютного в Первой главе диссертации, в раскрытии специфики перехода от онтологии к социоантропологическому синтезу, требует уточнения. Здесь линия исследования может быть обогащена методологией «отстранения» от содержания картины мира как «классического», «модельного» образа реальности, позволяющей вскрыть

механизмы указанного перехода. В своей работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» М. К. Мамардашвили делает точкой отсчета подобного подхода тезис о том, что «классическая философия задает некоторую онтологию ума» [5. С. 148]. М.К Мамардашвили обращается к логике «идеал-конструктивного воспроизведения». Речь идет об «идеальном типе», «на основе которого (или руководствуясь моделью которого) можно на реальном поведении субъектов фиксировать как эмпирические последствия все то, что из идеального типа и из его возможностей вытекает» [5. С. 150].

М. К. Мамардашвили в этой связи предлагает работать с понятием «системы или системно-причинных зависимостей и явлений»: «во взаимоотношении сознания и бытия, когда мы учитываем действие континуума «бытие — сознание», мы уже не имеем права прямо устанавливать социальную (и любую иную) детерминацию мысли, мы можем делать это только поиском опосредствующих промежуточных звеньев, четко представляя себе, что феномен сознания как явление в континууме многосложен, многомерен, распространен или растянут в глубины и что эффекты действия систем и есть то, что является предметом выявления и исследования, а не сознательные корыстные мотивы у людей, которые были бы им просто «свойственны» вообще или определенным социальным их группам в частности. Так же, как от структур поэтического или литературного текста, от истории, рассказываемой мифом, и т. д. мы не можем иначе (прямо) перейти к структурам бытия как определяющим первые» [5. С. 167].

В контексте поиска «опосредствующих промежуточных звеньев», методология отношения к онтологическому содержанию картины мира как к достоверному, находящемуся внутри мировоззрения, должно быть пересмотрено. Оно должно выступить моделью, в которой нет заранее принятых параметров. В том смысле, что это модель является фундаментом дальнейших концептуальных построений (антропология, социальные стратегии), но в ней заранее не предопределено соотношение и степень влияния факторов, в целом являющихся определенными. Для христианского контекста: Бог, мир, творение, человек, свобода и т. п. являются концептами фундаментальными и определенными, но в рамках разновидностей христианского мировоззрения (католицизм, протестантизм, православие), эти элементы выстроены в разной логике

«Эффекты действия систем» (если выразаться словами М. Мамардашвили), определяющих социоантропологический синтез, проявлены в практических стратегиях форм практики, и здесь стоит отметить, что без определенной отстраненности невозможно увидеть христианство вне контекста привычности, даже — повседневности. Вне зависимости от выбранного мировоззренческого спектра внутри христианской культуры (верующий в конкретном конфессиональном смысле, атеист, неопределившийся и т. п.), так или иначе наследник новоевропейской традиции будет мыслить и действовать в соответствии с онтологическими и социоантропологическими «клише».

Между тем религиозное мировоззрение, позиционирующее себя в контексте принципиальной трансцендентности, должно рассматриваться именно в качестве «сверхприродного» и «внерационального». «Естественность» в данном случае — характеристика, указывающая на внутреннее присутствие тех или

иных идей в собственной структуре разумности, личностного самоопределения человека. Христианское же основание (постулирующее себя в качестве откровенного, и, следовательно, не-природного содержания) подразумевает несходство и даже противоположность своих догматов собственным определениям разума.

В результате онтологическая концептуальная система, бывшая действительно ино-природной для античной мысли, в результате восприятия христианской догматики и антропологии стала совершенно естественной и привычной для новоевропейской культуры. Насколько сложным и многогранным процессом усвоения философских и богословских оснований христианства, свидетельствуют не только догматические споры раннего средневековья, но и особенности герменевтических подходов к темам творения из ничего, соотношения тварного и нетварного, триипостасности Бога, Богочеловечества Христа мыслителей, входящих в число признанных авторитетов (Августин Блаженный, Григорий Нисский и др.), но не избежавших критических отзывов. Однако, достигнув концептуальной определенности, онтологические и антропологические константы превратились в «определенность мысли», которая по словам Г.В.Ф. Гегеля, «есть та же самая определенность, которая проникает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу». Если «определенный образ философии» одновременно со вполне «определенными» формами социального, нравственного и повседневного бытия, то в этом контексте можно говорить о традиционности христианских социокультурных концептов, столь же определенно и целостно отразившихся во всем мировоззренческом спектре европейской философии.

Определенность и традиционность парадигм западноевропейской традиции мысли («предельно широкий смысл понятия «традиционная философия» мог бы подразумевать, что мы вообще отвлекаемся от конкретики исторических экскурсов и прослеживаем лишь наиболее общие выделенные тенденции: главенство объективных порядков и сущностей, реалистическую установку и т. д.»[1. С. 37]) позволяет говорить о наличии своеобразной классической модели картины мира, в которую вписаны совершенно определенные образы человека и Абсолюта, системы связей и закономерностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург-Бишкек, 1997.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
3. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., «Республика», 2004.
4. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Критика и эстетика. М., «Искусство», 1979.
5. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., Изд-во «Лабиринт», 1994 г.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991.
7. Arjakovsky A. Histoire de la conscience européenne. Editions Salvator, 2016