

3. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989.
5. Мифы древних славян. Саратов, 1993.
6. Библия. Евангелие от Луки. М., 1995.
7. Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. М., 1992.
8. Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
9. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи / Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. М., 1993.

И.А. Новиков

ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО: ДВА ПУТИ ВОЗВЫШЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

Томский государственный педагогический университет

Античное язычество и христианство. Отношения между двумя этими религиозными позициями сложны и запутаны. Современные европейские народы получили христианство из Римской империи; западные – из собственно Рима, восточные – из Византии. Ввиду этого, отношение к античности в европейском христианстве становится бесконечно противоречивым. Тут присутствует как приятие, так и отторжение. Проблема заключается в том, что заимствуется не вера, а определенные культурные феномены – техника, политика, искусство, – религиозная обусловленность которых не явна. Отсюда возникает соблазн – принять вместе с культурным феноменом и чуждую религиозную позицию.

Проблема эта очень объемна и в пределах тезисного выступления не может быть освещена с достаточной полнотой. Поэтому имеет смысл взять только один момент названного противостояния, да и этот момент – взять только в одном отношении. Специально подчеркнем: наш анализ относится именно к сфере философии. Мы говорим не о жизни в ее фактичности, но – о понятиях, о содержании понятий, присутствующих в самосознании данного общества и данной культуры.

Интуитивно понимаемая и принимаемая разница между героизмом и мученичеством становится далеко не очевидной при попытке рационального осмысления. Понятно, что христианский мученик – это совсем не языческий герой, но – в чем заключается конкретная разница между ними? Эта разница не может заключаться в способности возвышаться над страданиями. Языческие герои демонстрируют такую способность в ничуть не меньшей степени, чем христианские мученики. Эта разница не может заключаться в способности жертвовать индивидуальным во имя общего и целого. Языческие герои также способны на эту жертву. Таким образом, на уровне жизненных фактов, на

уровне конкретных личностей эта разница отсутствует. Она может присутствовать только в смыслах – в том, во имя чего поступают люди.

Начнем с того, что язычество есть некоторая исходная «целостность» человеческого существа – начало становления человека в качестве человека. Поэтому оно (язычество) есть своеобразная «целостность», «невинность» взгляда, не фиксирующая различий. Основной порок таковой «невинности» заключается в том, что язычество не признает ничего сверхъестественного. Оно не видит различий, поэтому оно не отличает сверхъестественное от естественного. Это религия, существующая до Откровения, поэтому она знает только становящееся, только то, что является неразличимым тождеством бытия и небытия.

Не зная специфики сверхъестественного, античное язычество не знает и специфики естественного. Речь идет об отсутствии в языческом сознании идеи греха. Несовершенство бытия, присутствие зла в мире предстает для язычника как исходная и необходимая данность. Это несовершенство распространяется по всему мирозданию, т.е. – оно одинаково присуще как человеку, так и богу. Отсюда следует принципиальная неотличимость человека от бога в античном язычестве. Человек, конечно же, не бог, но только потому, что бог – сильнее человека. Другими словами, разница здесь не качественная, а – количественная. Человек в силу своей «человечности», в силу своей человеческой природы уже является богом [1].

Таким образом, мы подходим к античному понятию героя. «Герой» – это человек, в котором присутствуют черты как человека, так и бога. А поскольку бог – это только сила, «герой» есть просто самый сильный из людей, что и является буквальным переводом с древнегреческого. Что следует из того обстоятельства, что герой есть самый сильный

из людей? Из этого следует, во-первых, что герой есть только мертвая статуя, а во-вторых, что герой есть асоциальность, отсутствие общения и неспособность к общению.

В самом деле, разумеется, сила в данном случае означает не какую-то отдельную силу, и – не гипертрофирование этой силы. Точнее, в данном случае даже более подойдет термин «полнота». То, что герой есть самый сильный из людей, означает, что герой есть полнота человека и человечности. Это – именно всестороннее и целостное развитие человека, без какого-либо абстрактного гипертрофирования. Такая полнота его (человека) сил, когда ни одна из них не противостоит другой, и все они – сила физическая и сила интеллектуальная, сила телесной красоты и сила красоты душевной – гармонично дополняют друг друга. В то же время вся полнота эта – только количественная. Поскольку бог есть только сила, постольку и героическое «обожение» человека осуществляется посредством силы же. Это – количественное умножение того, что и так присуще человеку. Поскольку качественных различий между человеком и богом нет, постольку движение к богу означает изменение в количественном отношении, количественное «возвышение». Что такое полнота, взятая в количественном отношении, полнота, рассматриваемая исключительно с количественной стороны? Это – число. Число это и есть количество, но – взятое не стихийно и бесформенно, а осознанно и формально. Число есть форма (идея) количества [2].

Итак, герой есть такое возвышение человека, т.е. – такое движение к личности, которое имеет своим результатом число. Иначе говоря, герой есть личность, понятая как число. Здесь мы вновь видим, что это религия – до Откровения. Не зная подлинной Личности, язычество «путает» Ее с другими понятиями; в данном случае – с числом. Что будет, если мы личность поймем как число, если число станет у нас единственно возможной личностью? У нас получится мертвая статуя.

Число есть абстракция, поэтому оно не способно к качественным изменениям. Математика, будучи по природе своей описанием (внешним отношением), не «видит» самодвижения, т.е. – жизни. Ограниченность числа заключается в том, что оно сводит самодвижение к движению, сводит качественные изменения к количественным. Поэтому, когда мы принимаем число за жизнь, «путаем» абстракцию с реальностью, оно (число) превращается в мертвечину. В том смысле, что число, конечно же, похоже на жизнь – способно изменяться, но подлинной жизнью оно не является – не способно к изменениям качественным. Это – прекрасная и совершенная, но – статуя; не сам человек, не подлинная Личность.

Из этой количественной природы героя следует и его асоциальность. Максимум, по своей природе, есть точка. Соответственно, будучи самым сильным, герой необходимо – один. Равных ему нет, и значит – нет тех, с кем он мог бы общаться. Но – дело не только в этом. Дело не только в том, что герою не с кем общаться. Дело еще и в том, что ему, так сказать, нечем общаться. Будучи результатом количественных изменений, при качественной неподвижности, герой не обладает и качественной спецификой. Героев много, и в то же время по сути (по качеству) все они – одно. Отсюда появляется идея реинкарнации, Вечного возвращения. Герой только меняет лица – на самом деле все время возвращается один и тот же герой. Таким образом, лицо (индивидуальность) героя становится иллюзией. Но значит, иллюзия – и общение с ним. Здесь мы видим то же самое, что и выше, когда говорили о герое как о статуе. В принципе, абстрактно некое общение, конечно же, есть. В том смысле, что некоторая индивидуальность нам в данном случае – в случае «общения» с героем – предстает. Но поскольку индивидуальность эта есть результат только количественных изменений, не имеет под собой качественного основания, общение становится мнимым. Столь же мнимым, сколь была мнимой «жизнь» числа, мертвой статуи.

Обратим внимание: бессмертен лишь подвиг героя, но – совсем не то, к чему этот подвиг, так сказать, «прилагался». Тот Рим, который защищал Муций Сцевола, давным-давно погиб. Но разве это обстоятельство сколько-нибудь умаляет значение подвига Муция Сцеволы? Та Греция, свободу которой защищали триста спартанцев, тоже погибла. Разве это мешает нам восхищаться их подвигом? Следовательно, в конечном счете, герой спасает только себя самого. Тут вступает в свою силу то языческое несовершенство бытия, о котором мы говорили выше. Герой, конечно же, хотел бы спасти других. И – он не может этого сделать, потому что это – невозможно. Общение отсутствует, поэтому всякий, в том числе – и боги, замкнут в себе самом. Да и себя герой не спасает. Сохраняется, остается в веках только память о его подвиге (подвигах), а не сам герой.

Герой всегда является предметом изолированно взятого созерцания, эстетического любования. Он полон всех и всяческих сил, он есть целостное и гармоничное сочетание этих сил, и поэтому он прекрасен. Он желает спасти других, и поэтому он заслуживает уважения. Но в то же время это – красота мертвой статуи. Это – желание спасти других, не подкрепленное реальной силой. Поэтому общение с героем сводится к любованию им.

Прямо противоположно ведет себя христианский мученик. Любоваться им невозможно, поскольку

ку страдания его – бессмысленны, и вследствие этого – постыдны. Мученик руководствуется идеей абсолютного Бога, сверхъестественной Личности. Поступки же, совершаемые во имя сверхъестественного, представляются естественному сознанию бессмысленными, а совершение их – постыдным. Таким образом, мученик себя не спасает. Но – не спасает он и других. Согласно христианскому вероисповеданию, может спасти, и – спасает, людей только Бог. Поэтому действия и поступки христианского мученика не определяются и этой – спасение других – целью. В конечном счете, мученик спасает только веру. В самом деле. За что подвергался преследованиям протопоп Аввакум? Чем он должен был поступиться, чтобы избегнуть этих преследований? Единственное, что ставили ему в вину, была именно его вера. О том же самом говорит и Тертуллиан. От христианина (во время языческих гонений) требуется только отречься от своей веры. Никакой фактической вины за ним нет, поэтому, как только он отрекается от своей веры, как только он отрекается от имени христианина, всякие преследования против него прекращаются [3]. Вера же не есть нечто из естественного. Она – сверхъестественна, точнее – есть результат присутствия сверхъестественного в естественном. Поэтому, с точки зрения естественного сознания, поведение мученика в полной мере абсурдно – никак не соотносится с естественным, он не стремится спасти ни себя, ни других. Христианский мученик (и – в этом его существенная специфика) именно «безумен Христа ради».

Следуя идее сверхъестественной Личности, мученик – мы исходим из того, что фактически он уже присутствует – стяжает благодать, становится причастным этой Личности. Стяжание благодати в данном случае означает присутствие вечного в конечном. Таким образом, здесь мы можем использовать закономерности, сформулированные Николаем Кузанским [4].

Первое: в стяжании благодати, индивидуальность мученика приобретает абсолютную значимость. Будем рассуждать от противного, и примем, что «эмпирическая» индивидуальность данного мученика – бесконечно мала. Иначе говоря, мы – мысленно – изымаем из личности данного мученика все то, что принято называть талантом, культурностью, «харизмой» и т.д. У нас получается – совершенная посредственность, полностью теряющаяся на фоне других, более ярких индивидуальностей. Но вот эта конечная индивидуальность стала причастна вечной Личности. Она осталась той же самой, что и была, но – приобрела иной смысл. Дело в том, что все конечное, сколь бы огромным и значимым оно ни было, в сравнении с вечностью становится исчезающе малым. Вечность – бесконечно больше лю-

бого конечного. Именно поэтому оказывается столь мал языческий герой. Он бесконечно силен, он подобен богу, и – поскольку даже боги не всеильны – на фоне вечности он теряется. Христианский мученик, конечно же, не сравнится в своей естественной, «эмпирической» значимости с языческим героем. Он оказывается больше в другом. Будучи причастна вечной Личности, его (мученика) индивидуальность получает оправдание в вечности, становится фундированной в вечности. И – поскольку ничто не больше вечности – его индивидуальность приобретает абсолютную значимость.

Второе: общение мученика с другими людьми становится абсолютным. Здесь речь идет о том, что «естественное» общение всегда остается неразличимым тождеством присутствия и отсутствия. Мы, обычные, «простые» люди, в своем общении всегда очень мало выразительны. Поэтому в своем общении мы всегда и есть, и не есть, не полностью присутствуем в своем общении. Этим объясняется возможность портрета, фотографии, вообще, художественного изображения человека. Как писал об этом В.В. Розанов, в реальной жизни человек выступает как неразличимая смесь всех своих качеств. Художественное изображение есть некий род увеличительного стекла, благодаря которому отдельные качества выделяются и человеческая индивидуальность в целом становится более выразительной [5]. Отсюда же следует ограниченность художественного изображения. Оно всегда остается результатом человеческого творчества, т.е. – всегда есть только мнение и интерпретация, не сам человек в его реальности. А теперь примем, что возможно абсолютное общение. Что возможна такая Личность, которая полностью осуществляет Себя в Своем общении. Личность, выразительная в такой степени, что Она уже не нуждается в художественном изображении; икона есть проявление не немощи Бога, но – прямо наоборот – Его всемогущества, Его любви к человеку. Будучи причастно вечному, конечное не может остаться неизменным. Вечное преображает конечное таким образом, что конечное начинает выражать свою причастность вечному. Будучи причастна абсолютной Личности, индивидуальность мученика становится причастна и абсолютному общению. То, что данный человек осуществляется в качестве мученика, выражается в том, что изменяется его общение. До этого оно было относительным – таким же, как у «простых» людей – сейчас оно становится абсолютным, т.е. – приобретает сверхъестественную полноту.

Третье: стяжая благодать, мученик стяжает и свое спасение. В самом деле, в отличие от конечного, вечное непрерывно. Если конечное всегда имеет свое начало и завершение, то вечность простирается повсюду – и в пространстве, и во времени. Отсю-

да следует, что общение мученика не зависит от его фактического наличия или отсутствия. Если общение «простого» человека начинается с его прихода в мир и заканчивается с его уходом, то общение мученика имеет совершенно иную природу. Никто не рождается мучеником, поэтому, конечно же, это общение когда-то – когда данный человек стал мучеником – началось. Отсюда для естественного (языческого) сознания возможен только один вывод: все, что имеет свое начало, имеет и конец – все, что когда-либо началось, должно когда-либо закончиться. Для христианского же сознания ничто само собой не начинается, все, что есть, существует только по воле Бога. Мученик становится мучеником не своими силами, но – по благодати, поэтому его бытие в качестве мученика не подчиняется естественным законам. Поэтому со смертью мученика общение с ним не прекращается, но продолжается. Оно (это общение) вечно, осуществляется посредством вечности, поэтому оно не зависит от фактического наличия или отсутствия своего субъекта. И – если продолжается общение, значит, «продолжается» и его субъект. Не подчиняясь естественным законам, мученик обретает сверхъестественное спасение.

И четвертое: стяжая свое спасение, мученик стяжает и спасение других. В самом деле, будучи спасенным, мученик пребывает в вечности. Поскольку эта вечность сверхъестественна, она, оставаясь вечностью, т.е. Абсолютом, допускает и наличие ограниченной человеческой индивидуальности, т.е. – допускает общение с собой. Первоединое, о котором говорит в своих «Эннеадах» Плотин, также является вечностью. Проблема в том, что эта естественная, языческая вечность позволяет только любоваться собой, ее можно только созерцать. Когда Плотин – мистически – приближается к своему Первоединому, он забывает себя, его индивидуальность становится незначимой. Противоположно этому, в христианской мистике индивидуальность человека «расцветает». Как бы ни был близок (в своих экстазах) неоплатонизму Дионисий Ареопагит,

всегда остается то, что кардинально отличает его от язычника, – в своих экстазах он остается собой, его индивидуальность от приближения к Божеству нисколько не умаляется и только наполняется новым смыслом. Христианский мистик – разумеется, до тех пор, пока он остается христианским мистиком – именно общается с Богом [6]. Таким образом, в молитвенном или мистическом общении с мучеником человеческая индивидуальность сохраняется. Вместе с тем эта сохранившаяся индивидуальность, в этом общении, становится причастна вечности, т.е. становится причастна спасению. Отсюда следует, что, общаясь с мучеником, человек – разумеется, в той степени, в какой он участвует в этом общении – оказывается спасенным.

Разница между языческим героем и христианским мучеником заключается не в том, как они поступают и действуют, а – в результатах их деятельности; «по делам их узнаете их». Скованный естественными законами, герой не может спасти ни себя, ни других. И мученик, возлагающий все свои надежды только на сверхъестественное, – несмотря на то, что он таковую цель даже и не преследует, – спасает и других, и себя. Отметим также, что «рабочим инструментом» мученика в этом спасении становится его индивидуальность. Языческий герой как бы все время повторяет: «Что я могу поделать?!» – его индивидуальность всегда остается «трансцендентна» действительности, чего бы он ни хотел, как бы ни высоки были его помыслы, он никогда не достигает желаемого. Индивидуальность героя «не работает», всегда остается только его мечтой о самом себе. Противоположно этому, христианский мученик предстает именно сбывшейся индивидуальностью. Она (эта индивидуальность) получает обоснование в вечности. Она полностью осуществляет себя в общении. Эта полнота (общения) достигает такой степени, что уже не зависит от того, жив или нет в физиологическом смысле данный мученик. И – именно в общении с этой индивидуальностью обретают спасение «простые» люди.

Литература

1. Лосев А.Ф. Очерки античной мифологии и символизма. М., 1993.
2. Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Миф – Число – Сущность. М., 1994.
3. Тертуллиан. К язычникам // Избранные сочинения. М., 1994.
4. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч.: В 2 томах. Т. 1. М., 1979.
5. Розанов В.В. Как произошел тип Акакия Акакиевича // Мысли о литературе. М., 1989.
6. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.