

ФЕНОМЕН ОДИНОЧЕСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

М. Н. Лященко

Оренбургский государственный университет

Поступила в редакцию 20 ноября 2016 г.

Аннотация: в статье рассматривается феномен одиночества в контексте генезиса христианско-религиозного сознания на основе различных историко-философских источников с учетом социально-культурного контекста Средневековья. Предпринимается попытка оригинальной интерпретации феномена одиночества, адаптивно приближенной к духу христианского сознания. Делается вывод, что одиночество интерпретировалось как греховный модус существования человека, обращенного к «небытию», порождая крайне негативные социальные и аксиологические коннотации в средневековой ментальности.

Ключевые слова: одиночество, грех, Средневековье, небытие, человек.

Abstract: the article reviews the phenomenon of loneliness in the context of the genesis of Christian religious consciousness on the basis of various historical and philosophical sources, considering the socio-cultural context of the middle ages. An attempt is an original interpretation of the phenomenon of loneliness adaptively approximated to the spirit of the Christian consciousness. The author concludes that loneliness interpreted as sinful mode of human existence, faced to the 'non-existence', generating extremely negative social and axiological connotations in the medieval mentality.

Key words: loneliness, sin, the Middle Ages, non-existence, man.

Новый рубеж в изучении проблемы одиночества связан с эпохой Средневековья, пересмотревшей и синтетически переработавшей идейно-концептуальные пласты античной философской мысли в соответствии с духом христианского сознания. Поэтому для Средневековья характерна духовно-религиозная интерпретация одиночества.

По мнению Э. Фромма, актуализация проблемы одиночества в христианско-богословских воззрениях начинается с библейского сюжета грехопадения первых людей (Адама и Евы), вкусивших с древа познания и осознавших «свою отдельность и свое различие из-за принадлежности к разным полам. Но как только они это поняли, они стали чужими друг другу, потому что они не научились любить друг друга. Таким образом, глубочайшую потребность человека составляет стремление покинуть тюрьму своего одиночества» [1, с. 24].

Не сомневаясь в правильности указанной Э. Фроммом точки отсчета в актуализации проблемы одиночества в христианстве, связанной с данным библейским сюжетом, стоит отметить заложенные в нем глубокие по своему смысловому содержанию концепты, определившие основные

тенденции дальнейшего развития проблемы одиночества в философско-теологических представлениях Средневековья.

В первую очередь, в этом сюжете выявляется идея о раздроблении образа божия (духовной самости), всецело заложенного в первом человеке (Адаме), который являлся единым генотипом и принципом всего человечества [2 с. 85], объединившим все человечество в единой и цельной природе своего естества на множество разделенных ипостасей. Грехопадение положило начало сложному и противоречивому процессу восстановления духовной целостности человека в его первоизданном виде, утраченной одновременно с любовью к Богу, который в христианстве выступает в качестве интегратора бытия на основе исходящей от него всеобъемлющей любви. Любовь является главной атрибутивной характеристикой божественного бытия, придающей всем творениям единство и целостность. Еще Платон характеризовал любовь как жажду «целостности и стремления к ней» [3 с. 101]. Такой контекст указывает, что в состоянии одиночества происходит окончательный распад духовно-индивидуальной целостности человека, связанной с полной потерей Бога как высшей ценностно-целевой детерминанты своего существования. Такое понимание одиночества в христианстве по смысловому содержанию, по сути, совпадает с античной философско-рационалистической трактовкой, усматривавшей в одиночестве человека выпадение из ценностно-смыслового пространства (полиса).

Вместе с тем грехопадение привело к выпадению человека из первоизданной божественной гармонии, частью которой он являлся, и вследствие этого процесса вскрылась в полной мере неполнота и несовершенство человеческого бытия. Именно с этого момента ранняя христианская мысль начинает видеть в человеке божье творение, подвергшееся греховной трансформации и превратившееся в одинокое и умирающее существо («тварь»), не имеющее в себе никаких онтологических оснований. Христианско-богословская мысль с самого начала определяла одиночество как состояние человека, близко граничащее со смертью и безмерно отягощенное грехом, выступающее своеобразным показателем регрессивного понижения концентрации божественного духа в человеке. При этом проводилась мысль, что одиночество – это исключительно духовно-внутренний феномен переживания человеком потери любви и «близости» со всем посюсторонним (божьиими творениями) и трансцендентным (Богом), ощутимо деформирующим духовную организацию человека. Подобное понимание берет свое начало в положении о том, что одиночество проникло в духовную природу человека вместе с грехом, страданием и смертью. Страдание «связано с присутствующим злом» [4 с. 441] внутри человека.

Такое положение дел, согласно Августину, собственными усилиями человеку не исправить, в силу полной немощи («парализации») его духа и воли. Он только и может, что грешить. В этой ситуации «сама извращенность воли оказывается с такой точки зрения изначально предпо-

деленной в божественном разуме, а поэтому дополнительная благодать избранным ничего не меняет ни в их судьбе, ни в судьбе обреченных» [5 с. 320]. Получалось, что одиночество не только греховный, но и непреодолимый предел существования человека, предзаданный ему божественным предвидением, свидетельствующий о его неизбранности. В таком статусе человек выступает страдающим и несчастным существом, не знающим Бога и вследствие этого уклоняющимся от «Сущего, к тому, что существует ущербно, ... такое уклонение есть ... грех» [6 с. 183]. Таким образом, одинокий человек – это создание абсолютно «пустое» в духовно-нравственном плане, отвернувшееся окончательно и бесповоротно от истинного бытия и предопределенное к неполноте бытия (небытию). В ответ на ущербность и неполноту своего личного бытия человек находит спасение в обществе, которое должно компенсировать утраченную целостность и единство человека и облегчить его обреченность на пассивное и одинокое существование. Однако, по Августину, любовь к ближнему возможна только в Боге, лишь он выступает единственным подлинным бытием и целью для человека. Человеку только и остается, что раствориться в Боге и двигаться по предназначенному ему пути.

Грехопадение явилось своеобразным обменом, в котором человек поменял истину-бытие – Бога в готовом и открытом виде на незнание-небытие (скрытое и «нераспакованное» знание), т. е. зло – недостаток и неполноту бытия [6 с. 92]. Приобретаемое знание человеком в будущем, по-видимому, должно было показать не столько все величие и совершенство Бога, и его, конечно, тоже, сколько всю полноту опасности одинокого положения человека в мире, ежеминутно подвергающегося смертельной опасности и терзаемого по этому поводу беспокойством. Позже в экзистенциализме и неотрейдицистской психологии будет зафиксирован факт того, что одиночество как раз и сопровождается повышенным чувством опасности, тревоги и непокидающим ощущением постоянно нависшей угрозы, исходящей от небытия. Таким образом, грехопадение человека стало основополагающим фактором в раннем христианстве для объяснения причины возникновения одиночества.

В то же время прослеживается тесная связь грехопадения с креационистской идеей, не столько в акте создания мира из «ничего», обусловившим многослойность и иерархичность бытия, которую венчает Бог как высшая ценность, сколько в создании человека по образу и подобию божьему. Бог, создав человека по образу и подобию своему, наделил тем самым его божественными свойствами и качествами (умом, душой, волею), уже изначально предопределил выбор Адама. Познав, что есть добро, а что зло, человек должен был в наказание за «своевольный» поступок, целью которого было сравняться с творцом (Богом), нести полную ответственность, испытав, пережив и прочувствовав на себе всю ношу полученного знания в отведенный ему жизненный срок. Таким образом, в неявном виде Августином было выявлено, что одиночество является феноменом душевной (сознательной) жизни человека, предопределенной

самим Богом в наказание безапелляционно виновной «твари», посягнувшей сравняться с ним. Человек, с точки зрения Августина, изначально одинокое существо.

Такая особенность рассмотрения одиночества у Августина была обусловлена развернувшейся борьбой между утверждающимся на обломках «старой» цивилизации христианством и отстаивающими свое право на существование в новой исторической реальности культурно-мировоззренческими представлениями и ценностями античного мира. Поддержка, еще ранее оказанная со стороны римских императоров, особенно Константином, христианству совпадала с их непосредственными социально-политическими интересами, заключающимися в интеграции разных народов под единой и абсолютной властью римского императора. В качестве такого средства идеально подходила христианская религия, выдвигающая в противовес синтезу политеизма и философского космоцентризма, включавшего богов в космос как его часть, идею единого и могущественного Бога-Творца, стоявшего над космосом как своим творением, власть которого была неограниченной над последним. Впоследствии в августиновский период варвары, которые уже к этому периоду были в большой своей массе христианизированы, начали строительство своих королевств, заимствуя и перенимая политические порядки римлян, выразившиеся, в частности, и в укреплении христианской религии на завоеванных территориях.

Обреченность на одинокое существование с презрительно уничижительным отношением к человеку как к «твари», выпавшей из божественной гармонии, долг которого заключается в смиренном и беспрекословном подчинении Богу в христианско-религиозной доктрине Августина, получают первоначальный импульс к пересмотру в схоластике раннего периода у Иоанна Скота Эриугена. Он одним из первых высказал мысль о том, что во всем сотворенном изначально заложена частичка божественной сущности (искра Божия), свидетельствующая о красоте, величии и достоинстве всего тварного [7, с. 791–792, 794]. Дальнейшее развитие этой мысли позволяло утверждать, что «тварное» существование предполагало возможность совершенствования своей природы. Человеку также была предоставлена такая возможность, он должен был развить заложенную частичку божества в себе до целостного образа, т. е. обрести Бога и себя вместе с ним. Именно это стало главным условием возможности обретения человеком истинно-предзаданного смысла жизни и преодоления границ своего одиночества, основания которого христианские философы находили в неполной реализации заложенной божественной искры в человеке.

В последующем эта тенденция стала усиливаться и окончательно возобладала в христианской картине мира благодаря томистской концепции. Мировоззренческой опорой миропонимания для Аквинского, кроме библейско-религиозных представлений, выступала концепция Аристотеля.

Архитектоника бытия, с точки зрения Аквинского, «завязана» на Боге как единственном онтологическом субъекте, который максимально активно участвует в мироустройстве и обеспечивает единство и согласованность «индивидуальных природ», стремящихся своим присутствием «совершенствоваться в бытии, т. е. яснее обнаруживать в себе божественную творческую энергию» [8 с. 28]. Это являлось твердым залогом самостоятельности и самоценности всех сотворенных «субстанций».

Каждая такая «субстанция» имеет как ближайшую цель в себе для осуществления собственного акта, так и конечную цель – Бога, выступающего единым регуляционным центром всего сотворенного на основе энергийной благодати. «Поэтому приводящей вещи к бытию божественной благодати пристало и вести их к цели, а это и означает управлять ими» [9 с. 361, 363]. Весь космический строй, а также общественный порядок служат конечной божественной цели – благодати и величию искусства Бога как совершенного мастера. Поэтому высшие формы бытия доминируют над низшими. Этот принцип античной философской классики оставался также основополагающим и в концепции Аквинского, основывающегося на учении Аристотеля.

Во многом солидаризируясь с Аристотелем, Аквинский считал, что человеческому существу по природе присуще стремление к единству и целостности не только с нижестоящими природными тварями, но и с другими ему равными – людьми. Человек по природе социален, а не изначально одинок, как у Августина. Социальный порядок в духовной структуре человека является одним из исходных и существенных уровней, органически связанным и подчиненным высшим духовно-структурным порядкам в бытии и в самом человеке – разумному и божественному [10 с. 295]. Следовательно, греша против социального порядка, человек автоматически грешил против остальных двух высших, вбивавших в себя первый, а в итоге, по мысли Аквинского, против себя же.

Рационализированная трактовка греха подводила Аквинского истолковывать его как «неупорядоченное действие», вносящее и усиливающее деструктивно-дезорганизирующие процессы в порядок бытия и строй души человека [10, с. 295], следствием которого являлось отрицание (негация) Бога. Поэтому «когда душа вследствие греха утрачивает порядок настолько, что отворачивается от конечной цели, т. е. от Бога, с Которым она соединена любовью, то в таком случае речь идет о смертном грехе» [там же, с. 298]. Одиночество в таком контексте можно понимать как греховный модус человека, характеризующийся негацией Бога и двух остальных порядков бытия, в котором достигается полное разрушение духовной организации человека (духовная смерть), вследствие полной невозможности реализовать заложенный в человека божественный потенциал для удовлетворения духовных потребностей. В таком состоянии человек делает выбор в пользу «небытия», отрекаясь от бытия (Бога, общества, себя).

Основная причина отрицания основных уровней бытия кроется не во внешних факторах, влияющих на греховные действия и поступки человека, их силы недостаточно, чтобы человек согрешил. Достаточной

и окончательной силой обладает сам человек, решающий, грешить ему или нет, быть ему одиноким или нет [10, с. 318, 358]. Сами по себе действия и поступки не несут в себе достаточного основания для того, чтобы считать их греховными, только произвольное и вменяемое волеизъявление человека является таким основанием. «На деле же совершение поступков нимало не способствует увеличению любого греха, и ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия, относительно которого мы утверждаем, что оно одно и составляет грех...» [11 с. 258]. Таким образом, одиночество хотя и выступает греховным модусом человека, но не является окончательным и не непреодолимым состоянием человека в мире.

Причастность человека как «творения» к космической гармонии в представлениях Аквинского соответствовала реальным социальным условиям феодального общества, в котором с самого рождения и до самой смерти человек был неразрывно связан с общиной, местом и средой, где он родился. Он был полностью опутан горизонтальными и вертикальными связями и регламентациями, обреченный выполнять предписанную ему роль социальным порядком. Вся жизнь была расписана, а судьба практически известна. В феодальном обществе «“горизонтальные” связи, опосредовавшие социальную принадлежность индивида, дополнялись “вертикальными” – в виде четко отработанной системы социализации» [12]. «Я» средневекового человека не существует отдельно и не мыслит себя вне «Мы», т. е. социальной группы, к которой он принадлежит. Он был органической частью корпоративного средневекового социума. «Да, человек был не свободен в понятии современной свободы, – уверенно подчеркивал Э. Фромм, – однако при этом он не был одинок и изолирован» [13, с. 62]. Даже отшельники и святые уединялись, изолировались от общества, но никогда не прекращали проповедовать, наставлять и быть идеологами восстаний и бунтов.

В целом на первоначальной стадии философского освоения окружающего мира проблема одиночества, как и вся социально-философская проблематика, утверждалась под доминирующим влиянием онтологии, ориентировавшей средневековое философско-рефлексивное познание на постижение прежде всего сверхкосмического бытия (Бога), считавшемся по отношению к бытию человека первичным. Поэтому сознательно проводимая рефлексия над проблемой одиночества во многом имела латентный и «спорадический» характер, в связи с второстепенным значением данной проблемы в конкретно выстраиваемом философско-познавательном контексте Средневековья, в котором наметился приоритет высших форм бытия (Бог) над низшими – всем сотворенным.

В рамках рассмотренного периода стоит отметить характерную для него позицию: рассмотрение одиночества как греховного и производного модуса человека, противопоставляющегося подлинно первичному божественному порядку в нем. Вследствие этого феномен одиночества получил однозначно крайне негативную оценку в средневековой ментальности как в социальном аспекте, так и аксиологическом.

К тому же христианской философской мыслью был зафиксирован духовно-психологический контекст данной проблемы, ее стержневой для человеческого бытия характер, связанный с его участием в разыгрывающейся космической трагедии и скатыванием в небытие.

Литература

1. Фромм Э. Искусство любить : исследование природы любви : [пер. с англ.] / Э. Фромм. – М. : Педагогика, 1990. – 160 с.
2. Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства / Е. И. Хлебосолов. – СПб. : Алетейя, 2007. – 178 с.
3. Платон. Пир / Платон // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 81–134.
4. Фома Аквинский. Сумма Теологии / Фома Аквинский. – Киев : Эльга, Ника-Центр, 2006. – Ч. II–I. – Вопросы 1–48. – 576 с.
5. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
6. Августин Аврелий. Исповедь / Аврелий Августин // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий : [пер. с лат.]. – М. : Республика, 1992. – С. 8–222.
7. Иоанн Скот Эриугена. Бог, его атрибуты, познаваемость и отношение к человеку / Иоанн Скот Эриугена // Антология мировой философии : в 4 т. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1: Философия древности и средневековья. – С. 790–794.
8. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. – М. : Наука, 1988. – 208 с.
9. Фома Аквинский. Сумма Теологии / Фома Аквинский. – Киев : Эльга, Ника-Центр, 2005. – Ч. I. – Вопросы 75–119. – 576 с.
10. Фома Аквинский. Сумма Теологии / Фома Аквинский. – Киев : Эльга, Ника-Центр, 2008. – Часть II–I. – Вопросы 49–89. – 536 с.
11. Абеляр П. Теологические трактаты : [пер. с лат.] / П. Абеляр. – М. : Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с.
12. Кон И. С. Открытие Я (Над чем работают, о чем спорят философы?) / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1978. – 174 с.
13. Фромм Э. Бегство от свободы ; Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Попурри, 1998. – 672 с.

Оренбургский государственный университет

Лященко М. Н., кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и социологии

E-mail: megamax82@rambler.ru

Тел.: (3532) 37-25-85

Orenburg State University

Lyaschenko M. N., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy of Science and Sociology Department

E-mail: megamax82@rambler.ru

Tel.: (3532) 37-25-85