

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 1 (091)

**Г.Л. БУЗУК**, д–р филос. наук, профессор  
профессор кафедры философии  
Заслуженный работник высшей школы РФ<sup>1</sup>



**И.И. СЕМАЕВА**, д–р филос. наук, профессор  
профессор кафедры философии<sup>1</sup>  
<sup>1</sup>Московский государственный областной университет,  
г. Москва, Российская Федерация



Статья поступила 30 сентября 2016 г.

### ИДЕИ ХРИСТОЦЕНТРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*В статье рассматривается развитие идеи христоцентризма в русской религиозной антропологии 19 – первой половины XX веков. Анализируются работы русских философов – С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, А.Ф. Loseva, В.В. Эрн. Выделены основные направления в развитии принципа христоцентризма как постижения всего человеческого в Христе и через Христа: понимание человека как образа и подобия Божьего, идеи боговоплощения, богочеловечества, творчества как средства реализации человеком своего предназначения, проблема телесности, осмысление нравственного идеала. Принцип христоцентризма вывел проблемы антропологии на уровень актуально социальных и придал им характер космический.*

**Ключевые слова:** христоцентризм, русская религиозная философия, антропология, творчество, телесность.

**Введение.** В русской религиозной философии 19 – первой половины XX века основной антропологический принцип формулировался как постижение всего человеческого через Христа и в Христе. По

сути, этот принцип выражал христоцентрическую направленность антропологической мысли. Христоцентризм рассматривался в двух базовых аспектах – как образ и подобие Божье в человеке и как боговоплощение, придающее новый смысл

первому аспекту. Сообразность человека Богу или «природная» божественность в грехопадении подверглась искажению. Следствием этого стало отпадение человека от Бога и человека от человека, разрушение изначально присущего человечеству единства или, по словам В.В. Зеньковского, «естественной соборности», после онтологической катастрофы грехопадения получившей противоположный, уже негативный смысл как общность в грехе.

По мнению Н.О. Лосского, в осмыслении единства человечества христианство с позиций микроантропоцентризма актуализировало греховную природу человека, перенеся эту оценку на человечество в целом. Свою концепцию философ определил как макроантропоцентризм, призванный преодолеть определенный негативизм в оценке человеческой природы. Для этого он ввел понятие «субстанциальные деятели», представленные как носители идеальной сообразности, тождественные между собой, консубстанциальные, наделенные способностью к творчеству и в творческой активности обретающие свой эмпирический характер. Эволюция, по мысли философа, есть «сверхтворение» от атома и животного до человека, она совершается «субстанциальными деятелями» в творческом процессе. Размышления философа о «сотворении» идеальных «субстанциальных деятелей» находились в русле идей платонизма и лейбницианства, однако, сама концепция Н.О. Лосского в аспекте развертывания в человеке божественного начала приближалась к православной традиции его осмысления. Возможность преображения ставилась им в зависимость от свойств человеческой природы и положения человека в мироздании как основных характеристик «христоцентрического человека». Телесность он определял как актуальный момент в процессе преображения не только человека и человечества, но и космоса в целом [1, с. 425, 448].

Принцип христоцентризма как онтологическое обоснование идеи «естественной соборности», проявляющейся в сообразном божественному единстве разума, творчества, свободы, рассматривался В.В. Зеньковским. Согласно его воззрениям, Бог вкладывает в природу «норму» – «творческое слово», но в силу

поврежденности природы полное раскрытие этой потенциальной божественности оказалось невозможным. Возникло драматическое напряжение, осознанное уже в святоотеческой мысли как катастрофа грехопадения, охватившая через человека весь космос, и в то же время радостный и светлый космизм, возможность создания новых отношений Бога и мира как единого целого, когда «изменяется метафизика мира, но не меняется эмпирия» [2, 142]. Идею преображения мира он оттеняет понятием христоцентрической индивидуальности: каждый имеет образ Божий в себе «по своему», и в каждой точке бытия, в каждой индивидуальности совершается «встреча» Бога с его творением.

**Основная часть.** Одно из наиболее интересных философских обоснований двойственности корней божественности в человеке принадлежало С.Л. Франку, по словам В.В. Зеньковского, более всех в русской философии потрудившемуся, чтобы уяснить момент соборности в природе человека. В своих антропологических построениях С.Л. Франк испытывал значительное влияние метафизики платонизма и неоплатонизма (понимание материального как минимума духовности). В то же время философ отмечал совпадение философского и богословского пониманий богочеловечества как общего начала бытия, означающего, что не только человек сотворен Богом, «рождается от Бога», но и Бог «рождается в человеке». «Человечно в человеке не чисто человеческое, – писал он, – а именно богочеловеческое его существо ... Человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве» [3, 508]. Отсюда онтологический подход в разработке антропологии, которую философ определял как философскую психологию. Вследствие органичности философских взглядов С.Л. Франка проблемы онтологии, антропологии, теории познания, психологии оказались неразрывно связанными и определялись друг другом, что, впрочем, являлось характерной чертой не только его концепции, но было присуще и другим русским религиозным мыслителям.

Традиционное для богословия понимание христоцентризма демонстрировал в «Столпе и утверждении истины» П.А. Флоренский, определявший этот принцип в следующих утверждениях: «основание дано общее для всех, – безусловное обожение человеческого

естества в лице Иисуса Христа», «В Христе явлена каждому вся полнота его собственной личности» [4, 230]. Он противопоставлял философский идеал как абстрактно–общечеловеческий в своих спекулятивных основах конкретности и определенности христианского идеала личности (для каждого и каждому), данного в догмате о богочеловеческой природе Христа. Тело, отмечал философ, есть первое, что мы называем человеком, – это не вещество, не материя физиков, не внешняя форма, а устроенность человека как целого. Здесь он использовал так характерное для него этимологическое сравнение: «тело – цело».

Проблема телесности была представлена в антропологии П.А. Флоренского в нескольких аспектах: как телесный момент в понимании образа Божьего в человеке; как вопрос о целостности человека и его психосоматическом строении; как вопрос о роли телесного начала в обожении («святое тело»); как космологический аспект, раскрывающий неразрывную связь телесности человека с плотью мира. Положительный взгляд на телесное начало в человеке, обоснованный христоцентрическим принципом, неизбежно приводил к позитивной историософии, к сакрализации разных сфер деятельности человека: обожение возможно уже в здешнем бытии, и оно уже присутствует в нем, материальная деятельность, направленная на телесные потребности, так же естественно обусловлена, как и другие, связанные с духовностью сферы жизни, и также обращена к эсхатологической перспективе. Интеллектуал, по словам П.А. Флоренского, лишь декларирует свою любовь к миру, на деле же не принимает его естественности, ибо естественное – живое и потому не вмещается в абстрактные понятия, а «рассудочник–интеллигент» хочет всюду видеть лишь искусственное, лишь формулы и понятия, и притом свои, а не саму жизнь. Отсюда стремление к искусственным природе, языку, нравам, искусственно, то есть революционно установленной государственности, религии.

Русский мыслитель П.А. Флоренский выстраивает концепцию истории, в которой реальностью является все естественное, как идущее от Бога, а «неестественное», искусственное оказывается связанным с распадом, разделением, дуалистическим расщеплением единства мира и человека. Он

называет «искусственность» творчеством, которое ворует у данной Богом жизни, противопоставляя ему подлинное творчество в религии, хозяйственной деятельности, искусстве, ведущее к утверждению идеала богочеловечества в мире. Именно в таком творчестве и заключена сообразность человека Богу.

Антропологические и историософские идеи П.А. Флоренского оказались весьма созвучны взглядам другого известного религиозного философа С.Н. Булгакова, определившего христианскую антропологию как монизм, в котором «снимается противоположность плоти и духа в учении о человеке, как воплощенном духе, живое единство обоих» [5, 65], как «философию тождества», которого не знал ни платонизм, ни неоплатонизм. О том, насколько для С.Н. Булгакова была важна эта проблема, можно судить по его планам, о которых он писал в связи с выходом первой части «Философии хозяйства», в дальнейшем он хотел специально рассмотреть вопросы отношения плоти и духа как актуальные для понимания философии и этики хозяйства.

В связи с социально–экономическим уклоном в постановке этой проблемы С.Н. Булгаков стремился синтезировать различные подходы и обращался прежде всего к натурфилософским концепциям, рассматривая космос как потенциальное тело живого существа, как организацию материи, платоновский меон. Христоцентризм в его концепции как бы венчает натурфилософское построение. В «Свете невечернем» он в отдельную главу выделил вопрос о телесности, начав ее с критики неплатонического неприятия телесного. В этой критике можно найти почти текстуальные совпадения со взглядами П.А. Флоренского, также считавшего, что неприятие телесного, естественности есть «интеллигентское направление», в котором отражены черты упадочности как «греческого духа», так и современности. Иначе, по мнению С.Н. Булгакова, решал проблему телесности Платон, для которого аскетическое понимание тела не есть его метафизическое осуждение, а является практическим требованием победы духа, необходимой для просветления тела. В связи с изложенной позицией Платона для С.Н. Булгакова была очевидна конечная задача христианского аскетизма, по его мнению, почти совпадающая с ней: борьба не с телом,

а за тело, и «платоновские идеи имеют тело, как бы ни была утончена эта телесность» [6, 251].

Стремление С.Н. Булгакова примирить платонизм и христианское понимание телесности нашло свое выражение и в понятии «христософичность» как принципе новой антропологии, ведущей свое происхождение от учения о боговоплощении. Здесь не просто произошла подмена терминов «христоцентричность» и «христософийность», а обнаруживается различие в подходе к онтологической основе этих понятий. Христоцентричность неразрывно связана с энергийной онтологией, а христософийность замыкается на посреднике между Богом и миром – Софии.

В антропологии С.Н. Булгакова отчетливо проявляются платонические симпатии автора. Линию на динамическое соединение античной и христианской традиций, как это стремился сделать С.Н. Булгаков, проводил и В.В. Эрн, считавший, что христианское умозрение развивается «из античного зерна, как из желудя дуб». Он был убежден, что истинный мир между культурой и церковью, бывший в средневековой Византии, должна восстановить русская религиозная философия, развивающая то «глубочайшее умозрение, которое начала великая Эллада, которое продолжил христианский Восток и которое было почти совершенно устранено с магистрали философской мысли новой Европы» [7, 290].

Позиция на сближение двух традиций, но не как механическое их соединение, а как установление глубокой внутренней онтологической общности, было характерно и для А.Ф. Лосева. Христианская терминология вследствие внешних условий, в которых появились важнейшие философские работы этого автора, практически не использовалась им открыто. Христоцентризм, боговоплощение, обожение и другие специфические богословские понятия не назывались, а показывались в логико-диалектических построениях. Телесность для А.Ф. Лосева оказывалась не столько антропологической категорией, сколько применялась в онтологии, весь космос представлялся лестницей разной степени телесности (словесности): человек, растение, животное и далее. Разные степени сущего объясняются тем, что самому бытию

все меньше оказывается присуще «бытийствование»: человек в большей степени бытие, чем животное, а животное – в большей, чем растение.

За эту иерархическую структуру бытия учение А.Ф. Лосева называли онтологическим персонализмом. К высшему уровню он относил «ум и умное», которые могут быть поняты как мир идей, прообразов, парадигм. Возникла параллель лосевского «умного тела» с тем, что в святоотеческой традиции называлось тварным, но не имело телесности или же обладало утонченной телесностью. «Умному телу» соответствовало чистое мышление – идея, ему не была характерна отягощенность физическим, словесным, поскольку звуковое воплощение не способно его определить.

Отношение А.Ф. Лосева к проблеме телесности еще более определенно выражалось в связи с его трактовкой личности, которая, как он отмечал, немислима без тела и представляет собой телесно осуществленный символ. Через тело постигается душа, и даже смерть тела не означает разрыва этой связи, ведь тело в определенном смысле и есть сама душа, ее живой лик: «тело есть известное состояние души, как душа известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, а судьба души есть судьба тела» [8, 482]. Развивая онтологический подход к рассмотрению антропологических вопросов, столь свойственный для русской религиозно-философской мысли, А.Ф. Лосев противопоставлял онтологизм христианского Востока психологизму Запада, считая эти характеристики наиболее исчерпывающими для разных ветвей христианства.

Онтологическая установка в православии, отмечал Н.А. Бердяев, определила основные идеи антропологии, христоцентризм как раз и отражал эту тенденцию: «истинная антропология может быть основана лишь на откровении о Христе, мировой факт явления Христа – основной факт антропологии» [9, 312]. Он отмечал, прежде всего, человеческий аспект христоцентризма, в котором соединились судьбы вселенной и человека: плоть мира и плоть каждого человека должны быть спасены, а для этого необходимо соединить мир с Богом, участвовать в спасении мира через исторический процесс. Так история обретает свой истинный смысл. Н.А. Бердяев ввел антропологический (христоцентрический)

принцип в историософию, придав ему помимо космического, актуально социальный характер: Христос – это образ Космоса, явленный в личности, и через эту личность Космос получает реальную возможность спасения. Поэтому и проблема плоти, входящая в сферу христоцентризма, рассматривалась философом в аспекте всемирно-исторической творческой работы по «подготовке воскресения», что свидетельствует о максимальном приближении к идеям Н. Федорова о воскресении как «общем деле» для всех поколений.

Христоцентрический подход к участию плоти в спасении Н.А. Бердяев называл богоматериализмом. Он выдвинул свое видение христианства как религии не только Богочеловека, но и богочеловечества, соборного спасения мира. Отсюда и взгляд на плоть не как на индивидуальную, но как на совокупную плоть мира, и именно в творчестве, по его мнению, происходит разрушение границ индивидуального и выход на соборные формы. Это и означает переход от отрицательной антропологической установки, для которой характерно острое осознание падения человека в грехе, борьбы со страстными состояниями, устремленность к прошлому, к утраченному единству человека и Бога. Поэтому святоотеческая антропология, по мнению Н.А. Бердяева, обращалась лишь к тайне искупления, но творческая тайна о человеке так и осталась за ее пределами, – Христос скрыл за собой человека.

Историк русской философии В.В. Зеньковский отмечал сложные отношения, сложившиеся у Н.А. Бердяева со святоотеческой мыслью, с которой философ не находил нужным считаться, но при этом оставался «глубоко связан с православием, со всей его духовной установкой» [10, 318]. Задачи, поставленные Н.А. Бердяевым перед антропологией, были предельно широкими: идея спасения решалась им как соборно-творческая, охватывающая одновременно весь космос. Поэтому философ выбирал в святоотеческой литературе именно те мысли, которые подтверждали необходимость укрепления человеческого аспекта христианской антропологии: пал в первогрехе не отдельный человек, а пала вся природа, и подняться должен не отдельный человек, а всечеловек, совокупная природа, а значит, и пути к спасению должны быть

предельно расширенными, – это уже не личный религиозный подвиг, а совместная работа по творческому преобразению мира.

**Заключение.** В итоге, христоцентрический взгляд на человека русского философ Н.А. Бердяев связывал не столько с антропологией, сколько с христологией, не с учением о человеке, а с учением о богочеловечестве, несколько искусственно отделяя христианскую антропологию от ее христологической основы. Отсюда и различие оттенков в антропологической картине: «христоцентрический человек» в святоотеческой традиции и «христоцентрическое человечество» у Н.А. Бердяева. Но очевидно совпадение позиций в главном: творчество необходимо, иначе будет разорвана связь двух миров – божественного и человеческого, в творчестве как бы заключена двойственная онтологическая основа, через человека и в человеке реализуется божественный замысел.

Еще одним аспектом христоцентрической антропологии стало представление о духовном и телесном центре в человеке – сердце, в котором происходит «встреча» миров. В русской религиозно-философской мысли возникло целое направление, названное «сердечным богословием», представителями которого были Кирилл Богословский-Платонов, Моисей Антипов-Платонов, Макарий Глухарев, Феофан Говоров-Затворник.

Русскую антропологию 19 – первой половины XX века можно определить как христоцентрическую в своих основаниях. Наиболее значимыми аспектами, обусловленными принципом христоцентризма, в религиозно-философской антропологии стали понимание образа и подобия Божьего в человеке, идеи боговоплощения, богочеловечества, целостного человека, трактовка телесности и ее роли в преобразении космоса, кардиогносия, сакрализация творческой активности человека в историческом процессе. Христоцентризм в русской антропологии выходил за рамки понимания его исключительно как нравственного идеала, но стал основанием для глубоких философских размышлений о судьбе человека, человечества, мироздания, о глубинных истоках истории.

### Список литературы

1. Лосский, Н.О. Мир как органическое целое / Н.О. Лосский // Избранное. – М. – 1991. – С.425, 448.
2. Зеньковский, В.В. Основы христианской философии. Т. 1. / В.В. Зеньковский – Франкфурт. – 1960. – С. 142.
3. Франк, С.Л. Непостижимое. / С.Л. Франк. Соч. – М. – 1990. – С.508
4. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 /П.А. Флорентский. – М.– 1914. – С. 230.
5. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства /С.Н. Булгаков. – Нью-Йорк. – 1982. – С.65.
6. Булгаков, С.Н. Свет невечерний /С.Н. Булгаков. – М. – 1917. – С.251.
7. Эрн, В.В. Борьба за Логос. / В.В. Эрн. – М. – 1991. – С. 290.
8. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа./ А.Ф. Лосев. – М. – 1990. – С.462.
9. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. – 1991. – С.312.
10. Зеньковский, В.В. История русской философии. Т.2. / В.В. Зеньковский. – Париж. – 1950. – С. 318.

**Резюме.** Статья посвящена изучению идеи христоцентризма в русской религиозно-философской мысли 19 – первой половины XX веков. Христоцентризм может быть определен как принцип, основополагающее правило, которое определило наиболее значимые направления в русской антропологии, обусловило ее характер, своеобразную методологию, по преимуществу, тяготеющую к экзистенциальным переживаниям, доверию к феноменам личной веры, интуитивному постижению познавательного объекта в его целостности, синтезу.

Особенности русской религиозной философии рельефно проявляются в том органическом способе философствования, который так характерен для ее антропологии и обусловлен фундаментальным значением принципа христоцентризма. Христоцентризм может быть сформулирован как постижение всего человеческого через Христа и в Христе. Базовыми основаниями этого принципа были определение человека как образа и подобия Бога и идея боговоплощения – принятия образа человека Христом, что придало новый онтологический и антропологический смысл учению о человеке как творению Бога.

Анализ работ русских религиозных философов – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.В. Зеньковского, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, В.В. Эрн, Н.О. Лосского – позволил выделить основные идеи христоцентрической антропологии. Учение о богочеловечестве как соборном единстве человечества, представление о целостности человека, проблема телесного – идеи, приобретающие космический характер в трактовке русских философов. Развитие христоцентрической антропологии прослеживается и в проблемах «сердечного богословия», и в осмыслении нравственного идеала. Христоцентризм стал основой для выстраивания историософской концепции, в которой сакральный смысл приобретали различные формы творческой деятельности человека, в том числе, хозяйственная и социальная.

**Abstract.** The article is devoted to the study of the idea of christocentrism in the Russian religious-philosophical thought of the 19th — first half of the 20th centuries. Christocentrism can be defined as a principle, fundamental rule, which identified the most significant directions in Russian anthropology, explains its character, unique methodology, for the most part, tending to the existential experiences, the credibility of the phenomena of personal faith, an intuitive comprehension of the cognitive object in its totality, the synthesis. Features of Russian religious philosophy is vividly apparent in the organic way of philosophizing that is so characteristic of anthropology and its due to the fundamental importance of the principle of christocentrism. Christocentrism can be defined as the comprehension of the human through Christ and in Christ. The basic reason for this principle was the definition of man as the image and likeness of God and the idea of the incarnation — making the image of the person of Christ that gave a new ontological and anthropological meaning of the doctrine of man as a creation of God. The analysis of the works of Russian religious philosophers N.A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, P. A. Florensky, V.V. Zenkovsky, A. F. Losev, V.V.Ern, N.O. Lossky revealed the following main ideas christocentrically anthropology. The doctrine of the incarnation as the conciliar unity of mankind, the idea of the integrity of the person, the problem is physical – the idea of purchasing a space character in the interpretation of Russian philosophers. Development christocentrically

anthropology can be traced in the problems of the «heart theology», and in the comprehension of the moral ideal. Christocentrism became the basis for building a historiosophic concept, in

which the sacred meaning took on different forms of human creativity, including economic and social.

**BUZUK Gennadiy L.**, Doctor of Philos. Sc., Professor,  
Professor of the Department of Philosophy<sup>1</sup>

**SEMAEVA Irina I.**, Doctor of Philos. Sc., Professor  
Professor of Department of philosophy<sup>1</sup>  
<sup>1</sup>Moscow State Regional University, Moscow, Russian Federation

## **IDEAS CHRISTOCENTRICALLY ANTHROPOLOGY IN RUSSIAN PHILOSOPHY**

*The article discusses the development of the idea of christocentrism in Russian religious anthropology of the 19th — first half of the 20th centuries. Analyzes the works of Russian philosophers — S. N. Bulgakov, N. Berdyaev, S. L. Frank, P. A. Florensky, A. F. Losev, V. V. Erna. Main directions in the development of the Я principle of christocentrism as the attainment of the human in Christ and through Christ: understanding man as the image and likeness of God, ideas of the incarnation, of God–manhood, of creativity as a means of realizing man's destiny, the problem of physicality, understanding of the moral ideal. The principle of christocentrism bring the problems of anthropology to the level of actual social and gave them the nature of space.*

**Keywords:** christocentrism, Russian religious philosophy, anthropology, creativity, physicality.

### **References**

1. Lossky N. O. *The world as an organic whole, Favorites*, Moscow, 1991, pp. 425, 448.
2. Zenkovsky V. V. *Foundations of Christian philosophy*, Vol. 1, Frankfurt, 1960, P.142.
3. Frank S. L. *Incomprehensible*, Moscow, 1990, 508 p.
4. Florensky P. A. *the Pillar and ground of the truth*. Vol. 1, Moscow, 1914, 230 p.
5. Bulgakov S. N. *The philosophy of management*, New York, 1982, p. 65.
6. Bulgakov S. N. *Light nescery*, Moscow, 1917, p. 251.
7. Ern V. V. *The Struggle for the Logos*, Moscow, 1991, p. 290.
8. Losev A. F. *Dialectics of myth. From the early works*, Moscow, 1990, p. 462.
9. Berdyaev N.A. *The philosophy of freedom. The meaning of creativity*, Moscow, 1991, p. 312.
10. Zenkovsky V. V. *History of Russian philosophy*. Vol. 2, Paris, 1950, p. 318.

*Received 30 September 2016*