

## Глава 4.

### Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте)

Давно замечено, что антропологический вопрос встает в истории мысли тогда, когда человек утрачивает свою оседлость и «укрытость», когда ему кажется сомнительным собственный мир и положение в нем. Но никогда ранее человек, даже сознававший себя странником из времени в вечность (*homo viator*), не испытывал столь радикального сомнения в смысле самого своего существования, не становился целиком и полностью проблематичным, как теперь, в «век антропологии», когда он, наконец, вошел в обетованную страну гуманизма, общечеловеческих ценностей, правового государства и религиозного плюрализма. Именно теперь особенно тревожно звучит извечный вопрос «что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8, 5) Древние и новые определения человека сходятся в том, что он — мыслящее существо, в котором бытие обретает сознание и смысл. Поэтому самосознание и самопознание являются не просто его характеристикой, отличительной чертой, но сущностной силой. Даже не отдавая себе в этом отчета, каждый живет «в горизонте самопонимания»<sup>39</sup>, наследуемых представлений о человеке, вопросов и ответов не только о существовании собственной личности, но и о сущности человека вообще. Человек изначально предстает для себя вопросом (см.: Пс. 143, 3; Евр. 2, 6).

«Человек, рожденный женою, — сетует библейский Иов, — краткодневен и пресыщен печальями:

Как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не оставливается.

И на него-то Ты отверзаешь очи Твои, и меня ведешь на суд с Тобою?» (Иов. 14, 1–3).

В древности мысль удаленных друг от друга народов не только сформулировала этот центральный вопрос о сущности человека и смысле его жизни, но и наметила круг проблем, которые определяют человековедение: «...Откуда мы родились? чем живем? и где основаны?... кем ведомые существуем мы в сме-

не счастья и иных обстоятельствах?» (Шветашвара-упанишада I.1)<sup>40</sup>. Вечные вопросы были поставлены, и первые ответы даны уже мифами. В религиозных памятниках древних народов накапливались представления о человеческом организме, об отличии человека от животных и его сходстве с ними, об особенностях людей разных племен, рас и возрастных групп; создавались философские концепции сущности, существования, природы человека, соотношения в нем духовного и телесного, его возникновения, назначения и места в мироздании. Это человековедческое измерение — имплицитная антропология — пронизывает всю историю религии и человеческой мысли, но происхождение самого термина «антропология» (от греч. ἄνθρωπος — человек, λόγος — учение) связано с выделением в философии самостоятельного раздела и даже дисциплины — эксплицитной антропологии, а в богословии — теологического учения о человеке<sup>41</sup>.

### **Специфика и традиционные аспекты религиозной антропологии Происхождение и сущность человека**

Во всяком учении о человеке содержится единство взаимосвязанных моментов реальности и идеала, сущего и должного, существования и сущности. Эта противоречивость человека осознается в религии как его пребывание на грани подлинного и неподлинного, сверхъестественного и естественного, сакрального и мирского бытия. Общим для всех религиозных учений о человеке является то, что он понимается как точка пересечения могущественного и слабого, спасительного и нуждающегося в спасении порядков бытия. Понимание человеком самого себя требует идеала и горизонта «священного», выходящего за пределы наличной действительности. Религиозная антропология — это специфический способ самоосознания человека, и специфика ее состоит прежде всего в том, что сущность, существование, природа, назначение человека понимаются исходя из признания высшего первоначала (духов, богов, божества или единого личного Бога) и его особых взаимоотношений с человеком. Религиозная антропология утверждает решающую роль такого начала в

происхождении человеческого рода (протологический аспект, антропогенез) и каждого индивида (онтогенез), выделяет в природе человека особую соотносящуюся с высшим началом инстанцию или даже видит эту природу двойственной (душа и тело); оценивает (аксиологический аспект) существование человека в свете особого, установленного этим началом назначения человека; указывает на неподлинность, греховность человека (хамартиология), на потребность в восстановлении утраченной подлинной сущности, спасении (сотериологический аспект); говорит о продолжении существования после смерти и усматривает призвание человека в воссоединении с первоначалом (эсхатологический аспект, танатология).

В мифах, религиозных сказаниях и теологических доктринах человек осознается прежде всего в отношении к сакральному, рассматривается как религиозное, соотносящееся с божеством существо. В самих же представлениях о божестве абсолютизируется сущностная сила человека — его творческая, преобразующая деятельность. Могущество, активность — главное качество всех духов и богов разных времен и народов. В иудаизме, христианстве и исламе Бог отличается способностью творить из ничего и одним усилием воли. Эквивалентными этому учению являются положения ряда восточных религий о столь же всемогущем спонтанном порождении Абсолютным первоначалом (Брахманом, Ади-Буддой, Дао и т.п.) всего многообразия мира. Представляя духов и богов похожими на себя, человек сознает себя их творением и подобием. Религиозная антропология — это всегда учение о «богосоответствующем» человеке, о пределах его автономии и теонии — самостоятельности и подчинения сакральному порядку, божественному закону. Например, согласно «Шатапатха-брахмане», человек (пуруша, манушья) понимается как одна из пяти подгрупп «одомашненных животных» (Satapatha-Brahmana VII, 5, 2, 6). Отличает его от других таких животных — коров, лошадей, коз и овец — способность приносить жертвы богам (Satapatha-Brahmana VII, 5, 2, 23). Подчиняясь идее о соотношении с божеством, природа и существование человека обязательно помещаются религией в перспективу сакрального происхождения и назначения.

Если в антропологических импликациях мифологии человек остается включенным в природу и не способен подчас отделить себя от ее существ и сил, то в богословской антропологии монотеистических религий он сознает себя как соотносящееся с высшим первоначалом и отмеченное им существо, как собеседника Бога, творение Божие, отпадающее от Него и вновь возвышаемое Им до Себя. Поэтому важной богословской и философской проблемой предстает имманентность и трансцендентность человека, один из аспектов понимания человека в его отношении к Абсолюту, божеству и к окружающему миру. Это предполагает осмысление человека либо как всецело по-стороннего, внутримирного существа, либо как существа, выходящего за пределы земного мира и укорененного в высшем, потустороннем, трансцендентном. Представления о духовной сущности человека очищаются в вероучительных документах и богословии монотеистических религий от наивной образности, привязанности к телесным, внутримирным реальностям; вместе с тем человек мыслится как единение имманентного и трансцендентного, как возможность самопревосхождения к высшему бытию в горизонтальном и вертикальном планах, как вхождение трансцендентного в имманентное. В христианстве, не только признавшем человека «венцом творения», «образом и подобием Бога», но и провозгласившем во-человечение Сына Божьего, Логоса, антропология становится особо важной компонентой; она складывается как учение, содержащееся в самой «благой вести», священной истории, зафиксированное в Евангелиях, Посланиях апостолов, вероучительных документах церковных соборов, догматике, сочинениях апологетов и отцов церкви, аскетической литературе. Христианские теологи воспользовались учениями античной философии для выражения своего понимания человека. Сначала в рамках богословия, а затем автономно, хотя и в постоянной взаимосвязи с ним, развивается религиозно-философская антропология, христианская философия человека<sup>42</sup>.

В мифологиях и религиях всех народов существуют сказания о происхождении человека, его природе и взаимоотношении с божеством. Сотворение человека — одно из наиболее распространенных религиозных представлений и богословских

учений о появлении людей. К числу таких мифов принадлежит и тот, что повествует о создании первых людей, которых боги вылепили из глины для служения себе, возникший у шумеров в 3 тысячелетии до н.э. В отличие от шумерских и вавилонских антропологических мифов, рассказывающих об изготовлении богами слуг, которым назначалось работать за них, кормить и отправлять их культ, библейское учение и воспринявшее его христианство содержат более абстрактную идею служения Богу, владычества над творением. Оба варианта библейского сказания о сотворении человека — восходящие к так называемому Священническому кодексу (Быт. 1, 26–28) и к Яхвисту (Быт. 2, 7, 21–25) — рассматривались уже древнехристианской теологией как взаимодополняющие. Более древний текст Яхвиста (IX–VIII вв. до н.э.) ближе к мифологическим источникам и описывает процесс создания первой человеческой пары. Другой рассказ о сотворении человека, входящий в Шестоднев, сложился в основных чертах в период вавилонского плена (VI в. до н.э.) и представляет собой преобразование старинных сказаний в богословское учение. В этом тексте более заметна систематизация. Человек увенчивает мироздание. В упоминаниях о том, что травы, деревья, рыбы, пресмыкающиеся, птицы, скоты, гады, звери сотворены «по роду их», видна попытка обобщения, выделения представления о «роде», которое подготавливает понятие природы человека. Характерной особенностью такого представления являются содержащиеся в нем векторы происхождения и порождения, восприятия от предков и передачи потомкам, прирожденного и передаваемого. Это прото-философское представление о «роде» — устойчивом, восходящем к общему первоначалу единообразия, сохраняющемся во множестве потомков — включается в перспективу сверхъестественного происхождения и назначения, подчиняется идее о соотношении Бога и человека. В библейских текстах заметно выделение представлений, подготавливающих богословское понимание природы и сущности человека, наличие фундаментальных для религиозной антропологии принципов креационизма — сотворенности человека Богом, теоцентризма — богосоотнесенности и теоморфизма — богоподобия человека. Согласно Библии, человек обязан своим бытием не только

телесному сотворению, но и особому творческому акту Бога, который сообщает ему «дыхание жизни», человеку придается статус исключительного и высшего творения «по образу и подобию Божию», находящегося в личном отношении с Богом. Поставленный господином над животными и растениями, человек должен заботиться о них, возделывать землю и нести ответственность за жизнь на ней (см.: Быт. 1, 28; 2, 15; Пс. 8, 6–9).

В христианстве представления о сотворении человека осмысляются в составе учения о спасении: человек сотворен с теми силами и возможностями и занимает такое место во Вселенной, чтобы мог вочеловечиться предвечный Сын Божий и явить славу Отца в условиях земного существования. В библейском и особенно новозаветном учении открывается, по мнению богословов, отношение человека к самому себе и миру, свободное как от кумиротворчества, избыточной сакрализации природы, так и от хищнического, потребительского отношения к ней. Усвоив библейское учение о сотворении человека Богом, христианская теология вырабатывает на его основе свое понимание сущности и природы человека. Адам осмыляется не только как первый человек, но как архетип человека, при этом ссылаются на древнейшее значение этого слова, обозначающего человека вообще, а не мужчину в противоположность женщине. Образцовым для христианской антропологии стало определение Василия Кесарийского: «Человек есть разумное творение Бога, созданное по образу его Творца»<sup>43</sup>, «тварь, получившая повеление стать богом»<sup>44</sup>. И поныне учение о человеке как творении, образе и подобии Божиим (теоморфизм) богословы считают «принципиальным теологуменом», «сутью философской антропологии Библии». Антропоморфизмы в понимании божественного преобразуются в принцип, определяющий структуру богословской антропологии, — теологическо-антропологической корреляции. Антропология и теология взаимно определяют друг друга, так что учение о человеке становится способом богословствования, и само богословие предстает не только речью о Боге, но прежде всего словом Бога к человеку и о человеке. Еще Иоанн Дамаскин писал в своем сочинении, которое стало образцом для позднейших систем богословия, что «людям, облеченным в грубую плоть», невозможно без употребле-

ния «образов, типов и символов человекообразных»<sup>45</sup> понимать и выражать действия божества. Весьма примечательно, что термин «антропология» со значением «учение о человеке» был произведен впоследствии от греческих слов *ἀνθρωπολόγος* и *ἀνθρωπολογεῖν*, обозначающих использование антропоморфизмов для понимания человеком и ближнего, и самого Бога. В свою очередь, природа человека со всеми ее свойствами мыслится в богословии как открываемая Богом в своей сокровенной сущности людям. В этой форме осознается свобода человека, способность к самоопределению и самопринуждению, выбору высших духовных ценностей, совесть и ответственность; описывается положение индивида в обществе, его возможности, мера социальной независимости, становление личности.

Сходные представления присущи и антропологиям других религий, в том числе исламу, индуизму, буддизму. В Коране человек понимается как «наместник» Бога на земле (2, 28), одаренный высшими знаниями (2, 29–32). Согласно индуистскому воззрению, «нет ничего выше человека», т.к. только он один обладает возможностью преодолеть свою карму и освободиться от колеса перерождений<sup>46</sup>. В буддизме человек занимает исключительное место в иерархии всех, в том числе и мифологических существ, поскольку лишь ему дано преодолеть оковы безначальной сансары и достичь нирваны, стать Буддой<sup>47</sup>. В христианской антропологии (как и в буддистской, мусульманской, иудаистской) содержится учение о единстве человеческого рода, единосущии всех людей, отразившее стихийное и сознательное движение человечества к достижению все большей универсальности, «вселенскости жизни людей», по словам В.И.Вернадского.

Христианская концепция человека включает в себе две взаимосвязанные идеи, выражающие его парадоксальность: тварность человека, его абсолютная противоположность Богу по сущности и причастность Богу по благодати. Концепция сотворения человека Богом направлялась теологами против учения о естественном происхождении человеческого рода. Хотя взаимосвязь слов «адам» (человек) и «адама» (земля) (см.: Быт. 2, 7) и оспаривается в этимологическом плане<sup>48</sup>, христианские богословы неоднократно ссылались на нее для обосно-

вания понимания человека как сотворенного и преходящего существа. Соглашаясь отчасти с идеей древних мыслителей об антропоморфном характере представлений о богах и тезисом о том, что эти боги являются продуктами человеческого творчества, христианские богословы противопоставили мнению Протагора — «человек есть мера всех вещей» — учение о сотворении человека непостижимым и абсолютно отличным от него по сущности Богом. Из такого понимания следовало, что хотя человек и наделяется свободой воли, он, однако, должен рассматриваться не как «мера всех вещей», но как целиком пребывающий во власти Бога, подчиненный Божественному промыслу. В то же время библейский рассказ о сотворении человека по образу и подобию Бога использовался и для обоснования причастности человека к Богу и возможности обожения по благодати. В таком освещении природе человека придается статус особого творения. Будучи образом и подобием Бога, человек беседует с Творцом, принимает и отвергает Его руководство. Христианская антропология является принципиально теоцентристской, «антропологией сверху», исходит из откровений Бога о человеке в его отношении к Творцу и ближнему, и только в таком свете рассматривает все возможные высказывания человека о самом себе. В ней человек предстает, прежде всего, как теономное, соотносящееся с Богом существо, а теоморфизм не только входит в теоцентризм, но и является основанием для учения о «богосоответствующем» человеке.

## Душа и тело

На основе библейского сказания о «богозданном» человеке теологи вырабатывают и понимание природы человека в аспекте ее структуры, взаимоотношения чувственного и умопостигаемого элементов (структурно-онтологический или психосоматологический аспект). Изучение природы человека связано с проблемой онтогенеза индивида и с проблемой смерти; включает в себя важнейшие вопросы о соотношении в человеке тела, души и духа, биологического и социального. В мифологиях и религиозных учениях разных культур осознавалось наличие в



человеке надприродного аспекта, его исторической сущности, нравственности, духовности, несводимой к телесному существованию. Представления о человеке, душе и духе, их предсуществовании, воплощении, переселении из тела в тело, посмертной участи, наитиях как результате воздействия духовных сущностей, восхищении и одержимости разными духами или богами отражали ту фундаментальную для природы человека характеристику, которая заключалась в том, что его индивидуальное существование является непосредственно данным диалектическим единством биологического и социального, психического и духовного, объективированного в антропосфере. Попытки объяснить рождение и смерть, пробуждение и утрату сознания, становление личности, память и познание, интуицию, предвидение, безумие, сон и сновидения, гипноз, медитацию породили в различных культурах представление о наличии у человека души или множества душ, или аспектов души, сущностей, оживотворяющих его телесную оболочку, способных покидать ее навсегда или на время, вселяться в другие тела или вести самостоятельное существование. Составляющие человеческой природы (тело, плоть, душа, дух и т.д.) рассматривались как разнородные и возводились к неодинаковым способам Божественного творения или порождения (см.: Быт. 2, 7; Иез. 37, 5). Согласно Библии, в человеке соединились индивидуальная душа (нефеш) и плоть, тело (басар), но они подчинены идее Божественного творения и личного отношения человека к Богу, душа понималась как частица духа (руах), вдуновение Божие. При этом человек сознавался не столько существом, состоящим из души и тела, сколько телом, одушевленным духом Божиим, оживотворенным телом.

Ряд религий, в том числе иудаизм и ислам, подчеркивают ценность не только духовного, но и телесного человеческого существования, т.е. целостность человека, вырабатывают учение о воскресении во плоти, прославлении телесного человека. В христианстве это обретает кульминацию в учении о боговоплощении и вочеловечении. Некоторыми религиями (например, индуизмом, джайнизмом) и философскими течениями божественная небесная душа резко противопоставлялась плоти, телу, которое оценивалось не только как низшее и непод-

линное начало, но как источник зла. Пифагорейцами и платониками развивалось представление о том, что в человеке противостоят две природы: одна — брэнное тело, другая — божественная нетленная душа, вселяющаяся в тело из некоего духовного предсуществования и продолжающая жить после разделения с ним. Подобные представления зафиксированы и в текстах Библии, относящихся к эллинистическому периоду. Эти воззрения получили развитие в богословских концепциях христианства. «Хотя тело у меня из земли, — писал Григорий Богослов, — но душа есть дыхание великого Ума»<sup>49</sup>. Однако в христианской антропологии человек понимается не столько как противоборство, сколько как «союз природы видимой и невидимой», обеспеченный сотворением человека Богом по своему образу и подобию и промыслом Божиим. «..Из видимого и невидимого естества Бог своими руками сотворил человека по образу Своему и по подобию, — писал Иоанн Дамаскин, — из земли Он образовал тело, а душу, разумом и умом одаренную, сообщил человеку Своим вдуновением»<sup>50</sup>. Боговоплощение становится залогом прославления целостного человека. Слово, Сын Божий «стало плотию и обитало с нами» (Ин. 1, 14), Христос исцелял больных и воскрешал умерших, что свидетельствует о предназначении тела к освящению. Христианское учение о природе человека стремится преодолеть метафизический и психосоматический дуализм. Понимая человека как противоречивое соединение бытия и небытия, творческого слова Божия, Логоса с «ничто», рациональной упорядоченности с иррациональным хаотическим началом, христианство придает человеку онтологический статус не только воплощенного, но и разрешаемого противоречия, не только жителя двух миров, но и путника из времени в вечность.

Утверждая примат сверхприродной души над смертным телом, представляя душу в качестве носителя личности, существенных человеческих характеристик — свободы, разума, способности к творческой деятельности, христианские богословы выступали против идеи древних материалистов, что душа, будучи естественным явлением, состоит из атомов и распадается с разрушением тела,<sup>51</sup>. Настаивая на особом Божественном сотворении души человека (с помощью «дуновения»), противо-

поставляя душу сотворенному из земли телу, теологи подчеркивали нематериальность души и подводили к понятию заурядности, сверхъестественности Бога, образами нематериальности которого являются тварная нематериальность ангелов и человеческих душ. Заимствованное из античных учений определение человека как «разумного животного» радикально переосмысливается в христианской антропологии. Естественный, земной человек в ней предстает предикатом, довеском к своей духовности, становится вторичным, тогда как она понимается в качестве субъекта, первоосновы. Как заметил Л.Фейербах о неоплатониках, которым следовали христианские богословы, для них «прилагательное к “человеку” становится существительным, действительным существом»<sup>52</sup>. Духовность, разумность — это, конечно, сущностная сила, характеристика целостного человека, главнейшая для него. Но в религиозных учениях она отделяется от человека в виде самосушей души, способной существовать без тела, и в самом человеке мыслится не только как неотъемлемая его составляющая, но как первооснова, которая, собственно, и есть человек как самостоятельное существо, распоряжающееся телом.

Согласование учения о сотворенности души человека Богом с учением о ее причастности к божеству представляет трудность для пытающейся отгородиться как от материализма, так и от пантеистических последствий идеализма христианской антропологии. В ней платоновская философия повлияла на представление о том, что души пребывали в некоем высшем блаженном состоянии до своего вселения в человеческие тела. Эта теория о предсуществовании душ соединялась с мнением о предшествующем сотворению мира падении душ, их переселениях и перевоплощениях. Гностики представляли душу эманацией самой божественной субстанции. Учение о предсуществовании душ, отчасти оказавшее воздействие на Оригена, было осуждено Церковью, оказалось несовместимым с православным учением о спасении. Ортодоксальное богословие не могло принять и так называемый традуцианизм (от лат. *traduco* — передавать и *anima* — жизнь, душа), согласно которому каждый человек имеет душу, равно как и тело, от родителей. Тертуллиан, под влиянием стоиков полагавший, что душа материальна, защи-

шал традуцианизм. Последний объяснял наследственность первородного греха, но противоречил понятию о бессмертии души, ее сверхприродной абсолютно простой сущности. Церковь не приняла также идею переселения душ, которая шла вразрез с христианским постулатом об однократности осуждения или спасения в земной жизни<sup>53</sup>. Ортодоксальная антропология рассматривала онтогенез человека с позиции креацианизма (лат. *creatio* – сотворение), утверждая, что Бог творит всякую отдельную человеческую душу. При этом теологи заявляют – душа причастна к Богу только по благодати. Креационизм способствует, с одной стороны, обоснованию целостности человека, а с другой – пониманию души как бессмертной, нематериальной, отличной от тела сущности; он утверждает, что Богочеловек Иисус Христос обладал человеческой душой, свободной от греха. Креационизм, однако, ставит трудный вопрос о том, когда Бог вкладывает душу в человеческое тело: в момент зачатия или позднее.

### **Хамартиология**

Неотъемлемым аспектом христианской антропологии является аксиологический, хамартиологический (от греч. *ἁμαρτία* – грех), исследующий учение о соотношении греха и благодати, духа и плоти. Он важен прежде всего потому, что вопросы о ценности и смысле жизни, добре, зле неразрывно связаны с пониманием сущности человека. В рамках богословской антропологии эти вопросы получают разрешение в зависимости от интерпретации греха и благодати, включены в догматическое учение о грехопадении человека и о вочеловечении Бога ради искупления и прославления человека. Природа человека мыслится христианской антропологией в трех состояниях: «богозданный» до падения, падший и обновленный во Христе. Созданный по образу Божию человек вышел добрым из рук Творца и был предназначен к «обожению по благодати». Но, поддавшись искушению дьявола, согрешил, нарушил данную ему Богом заповедь не вкушать плодов с «древа познания добра и зла» (см.: Быт. 3). При всех разноречивых толкованиях сущности этой заповеди теологи едины в том, что она строго определяла статус человека по отношению к Богу, статус «тва-

ри». Вслед за отцами церкви современные теологи рассматривают грехопадение как глубокое повреждение (или полное извращение) природы человека, сравнивают его с «поражением тела тяжким заболеванием». Оно повлекло за собой искажение первоначальной человеческой природы, смерть, болезни, тяжкий труд и другие несчастья. Воля человека оказывается склонной более ко злу. В человеке, оторвавшемся от живого общения с Богом, нарушается гармония элементов, соотношение сил (ума, чувства, воли) приходит не только в смятение, но и вступает в противоборство<sup>54</sup>. Характерной чертой жизни человека становится забота. Повреждение природы человека грехом кардинально усиливает ее онтологическую неполноту, обусловленную сотворением из «праха земного». В отрыве от источника бытия — Бога — человек тяготеет к смерти, распаду, обращению в прах, из которого взят.

Исконное состояние богозданного человека, разрушенное грехом, становится идеалом человеческого совершенствования, эталоном сущности человека. Однако в измененной природе человека сознание должного остается бессильным, и он обнаруживает в себе два противостоящих начала, борьбу духа и плоти. Наиболее глубоко различие человеческого тела и плоти, отражающее диалектику сущности и существования, проводится в посланиях апостола Павла. Противоречивость человека создалась многими древними философами и поэтами, в частности Овидием, заметившим, что человек знает лучшее, но следует худому. Эта двойственность граничит в «Послании к римлянам» с гетерономностью (от *ἕτερος* — другой и *νόμος* — закон) природы человека:

«Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...>

...Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим. 7, 14–15, 19, 25).

Поэтому плоть понимается богословами как принцип своевольия и безволия, как «то тварное состояние, при котором человек полностью доверяется своей слабости, а не Богу»<sup>55</sup>. Христианская антропология предстает попыткой гармонизовать

противоречие существования и сущности человека, который рассматривается как субъект грехопадения, самоотчуждения от изначального единства с Божеством, и как объект спасения. Даже в религиях, признающих принципиальную возможность такого спасения собственными силами человека, его возвращение из неподлинного состояния в подлинное, достижение единства с Абсолютом (например, в буддизме), предполагается помощь человеку на этом трудном пути со стороны первоначала, которая ниспосылается через различных небожителей (будд, бодхисаттв и т.п.), святых, учителей и т.д. Реальное напряжение существования и сущности человека рассматривается в религиях и осмысливается теологами в трансформированной форме, социальное отчуждение выводится из его идеальной репрезентации, представления об отпадении существования человека от единства с божественным первоначалом. Именно в этом смысле — отчуждения от жизни Бога — используется в Новом Завете слово «отчуждение» (см.: Еф. 4, 18), которое у Аристотеля применялось для обозначения лишения индивида общения и правовой защиты полиса (см.: Пол. II 8, 1268a40). Отпадение человека от изначального сакрального единства понимается как деградация его природы, оно влечет за собой неисчислимые бедствия. В соответствии с учением о грехопадении богословами дается оценка всего индивидуального и общественного существования человека. Хамартиология разрабатывается как важный момент христианского понимания человека, позволяющий по-новому раскрывать традиционные богословские категории с точки зрения антропологии, этики и психологии.

Восстановление утраченного богообщения сознается как назначение человека. Спасение, причастность к Богу, примирение с Ним предстают как смысл человеческого существования. В качестве полного осуществления этого идеала в христианстве выступает Богочеловек Иисус Христос; он есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15) и является совершенным человеком, вторым Адамом, в котором люди вступают в отношение богосыновства и соделываются «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1, 4). Восстановить поврежденную природу человека, гармонию его существования и сущности, согласно христианской антропологии, может только Бог. Воплощение и во-

человечение Сына Божьего, его голгофская смерть и воскресение из мертвых преобразуют ветхого греховного Адама. После спасительного подвига Христа человек способен стать «новой тварью», «новым человеком» (Кол. 3, 9–10). Понятие богоподобия человека сознается одной из предпосылок учения о подражании Христу. Христианин по благодати участвует в совершенстве Христа как единственного истинного образа и подобия Бога (см.: 1 Кор. 15, 49; 2 Кор. 3, 18). Христианская антропология принципиально христоцентрична и неразрывно связана с христологией. Именно христология стала основанием для выводов о соотношении сущности и природы человека с его индивидуальностью и личностью, т.е. социального аспекта богословской антропологии.

Христианское представление о сущности и природе человека было во многом определено формированием догмата о Троице, а также спорами вокруг понятия «Богочеловек». Православное богословие создавалось как учение об адекватности воплощения Бога, полной реальности его вочеловечения, без которого человеку невозможно достичь спасения. В связи с этим богословы обратились к категориям античной философии, позволяющим обосновать единство Бога при различении Лиц Троицы и единство личности Иисуса Христа при различии в Нем божественной и человеческой природ, чтобы представить его и «совершенным Богом» и «совершенным человеком». Богословие различило конкретную сущность, самостяженность бытия или существование (греч. *υποστασις*) и сущность общую (греч. *ουσία*), природу (греч. *φύσις*) и персонального носителя этой природы — лицо (греч. *πρόσωπον*); отстояло единосушие Троицы при различии в ипостасях и лицах, единосушие Иисуса Христа, Бога Сына Богу Отцу и Богу Святому Духу по Божеству, а людям по человечеству. Это учение, закрепленное догматами вселенских соборов, особенно формулой IV Халкидонского Вселенского Собора о «неслитном», но и «нераздельном» единстве двух природ в одном Лице, одной Ипостаси Иисуса Христа, стало основой православной антропологии. Как Божественное и человеческое, неслитно и нераздельно соединены в Ипостаси и Лице Иисуса Христа, так и в человеческой ипостаси, конкретной сущности, самобытии, обладающем индивиду-

альным существованием, соединены душа и тело. Каждый отдельный человек, будучи самостоятельной ипостасью, личностью, мыслится единосущным всем остальным людям по своей человеческой природе – человечеству<sup>56</sup>. При этом христианская антропология настаивает на уникальности каждого отдельного лица (ипостаси), а фундаментальным принципом является персонализм. Персона (ипостась, личность) мыслится как особый мир в себе, замкнутый для других сотворенных личностей (людей, ангелов, демонов) и разомкнутый только по отношению к всеведущему Творцу (см.: Евр. 4, 13).

### Смерть и бессмертие

Существенными аспектами религиозной антропологии являются танатология и эсхатология. Основной вопрос этих учений о смерти и событиях за ее порогом с предельной отчетливостью сформулирован в библейской Книге Иова: «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (14, 14). Смерть и бессмертие – это религиозная, нравственная, философская проблема, неразрывно связанная с пониманием сущности человека и смысла его жизни. Обещание спасения, бессмертия, загробной блаженной жизни составляет основу религиозной надежды, не удовлетворяющейся представлением о смерти как прекращении жизнедеятельности, когда заканчивается и индивидуальное существование человека как личности. Жизнь после смерти – это религиозное представление и богословское учение, согласно которому умерший продолжает существование либо как духовное существо в высшем мире – местопребывании божества (на небесах), или в низшем мире – месте наказания, обители враждебных божеству сил (преисподней); либо как целостное телесно-духовное существо, перевоплощающееся в этом мире (или иных, высших и низших мирах); либо существо, восстанавливаемое божеством в воскрешении из мертвых. Представления о посмертном существовании составляют базисный элемент религии с доисторической эпохи и реконструируются в палеолитических рисунках. В подавляющем большинстве религий существует воззрение, что смерть не означает конца личного



существования, и между посюсторонней жизнью и потусторонним миром есть необходимая связь. Смерть человека рассматривается как гибель его тела, от которого отделяется душа, продолжающая существование в потустороннем мире, дожидаясь там воскресения, нового соединения со своим одухотворенным телом, воплощаясь в новое земное или какое-то иномирное (райское, адское) тело. В архаических родоплеменных религиях загробная жизнь представлялась продолжением земной, а душа — двойником человека. Эволюция религий связана с усложнением этих представлений и введением в них спиритуалистического и этического компонентов. В большинстве религий есть верования, что высшее начало в человеке, часто именуемое душой, продолжающее жить и после смерти, может оказывать влияние на дела живых людей. Поэтому они стараются установить связь с душами, духами предков, заручиться их покровительством. Во многих религиях считается, что обеспечивать благу загробную жизнь следует в земном существовании, и для этого предлагаются различные пути спасения от злой посмертной участи: разнообразные формы очищений, нравственное поведение, ритуалы, направленные на преодоление смерти, греха, повышение загробного статуса; последнему, в частности, служит заупокойный культ, ритуалы, совершаемые родственниками и священнослужителями с целью облегчить посмертное существование. Для ряда культур биологическая смерть не является разграничительной линией между земным и небесным или иным потусторонним миром, такой переход осуществляется только в сакральной инициации, в погребальном или заупокойном культе. Представления о бессмертии души, ее перевоплощении (реинкарнации) или воссоединении с воскресшим телом связаны с идеей посмертного воздаяния, награды — жизни в раю, лучшем воплощении, в воссоединении с божеством, либо наказания — мучениях в аду, в худшем воплощении, удалении от божества, конечном уничтожении. Убеждение в бессмертии души и продолжении существования личности за гробом выступает во многих религиях как учение о том, что смерть является вратами к бессмертию, новой жизни; только она открывает возможность высшего существования, и жертва в этой жизни (аскеза), более того, жертва

жизнью является залогом вечного блаженного бытия. В связи с этим развиваются представления о жертве (например, в ведической мифологии первожертва Пуруша), самопожертвовании божества, жертвенности и аскезе и соответствующие практики, вплоть до человеческих жертвоприношений. Во многих этнических религиях и в философских учениях, особенно развившихся на почве брахманизма, учение о смерти включено в понятия о перевоплощении душ — частиц, эманации Абсолютной сущности. Смерть индивидуального живого существа рассматривается как разделение тела и души, которая сразу или после некоторого переходного периода обретает новое тело в этом либо ином мире. Со смертью сопрягается и конечное освобождение души от неподлинного бытия, ее слияние с Абсолютом. Индивидуальные живые существа рассматриваются, например, кришнаитами как владельцы тел, меняющие их подобно одежде; ввергнутая в мир душа должна последовательно пройти воплощения в 8 400 000 тел — столько, они считают, есть видов существ в мире. В буддизме отрицается бытие индивидуальной духовной субстанции (анатман), но рекомбинация дхарм по закону кармы порождает после промежуточного состояния (санскр. «антарабхава», тибетское «бардо») все новые и новые существования «чувствующего существа»: пребывание в иллюзорных переходных состояниях, райских и адских, мирах будд и бодхисаттв, наконец, при освобождении от круга сансары вхождение в нирвану — соединение с изначальным Буддой.

Библейские тексты<sup>57</sup> содержат суровую истину о смерти как следствии конечности, преходящего характера бытия человека, его тварности (см.: Быт. 3, 19), о бесповоротном конце индивидуального существования — участи, одинаковой для всех живых существ:

«А человек умирает и распадается; отошел, и где он?

Уходят воды из озера, и река иссыкает и высыхает:

Так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего» (Иов. 14, 10–12).

Смерть понимается как явление естественное «в старости доброй», когда человек насытился жизнью (см.: Быт. 25, 8), но при этом и как действие Бога, который дает и отнимает дыхание жизни (см.: Пс. 89, 4). Смерть осознавалась как наказание

за грех (см.: Пс. 89), означала конец надежды, человек разъединялся с Богом (см.: Пс. 6, 6; 87, 6; Ис. 38, 18–19). Библия говорит о небесах как выражении близости Бога и его власти, Еноха (см.: Быт. 5, 24) и Илию (см.: 4 Цар. 2, 11) Бог восхищает на небо. В Библии имеются и представления о преисподней (шеоле) — мрачном царстве теней в удалении от Бога, — но их можно истолковать как власть смерти и небытия. В позднейшем иудаизме, особенно в эллинистический период, они преобразуются в понятие о месте загробных мучений. Религия древних евреев, отраженная в библейских повествованиях, вплоть до эллинистического периода не знала воскресения из мертвых. В некоторых текстах говорится о том, что человек после смерти не перестает существовать, но пребывание теньями в шеоле не заслуживает названия жизни.

Христианство настаивает на воскрешении — восстановлении или воссоздании живого целостного человека (идентичного и подлинного как в своей личности, так и в существенных характеристиках всей своей природы) после его действительной смерти, потери личностного единства души и тела и частичного либо полного разрушения (тления) тела. Это представление встречается в различных религиях, но особенно характерно для иудаизма, христианства и ислама, в которых оно оформляется в важное положение вероучения. Древнейшее свидетельство о вере в воскресение мертвых находится в созданном в III в. до н.э. так называемом «Апокалипсисе Исаяи» (см.: Ис. 24–27; 26, 19). Наиболее же отчетливо доказывает ее относящееся ко времени Маккавеев (167–141 гг.) пророчество Даниила, где утверждается, что воскреснут не только праведники, но и грешники (см.: Дан. 12, 2). В дальнейшем воскресение мыслилось соединением бессмертных душ с восстановленными телами. Умирание понималось как отделение души от тела, смерть — как состояние этой разделенности и телесная гибель, загробная жизнь — не как пребывание тени в шеоле, но как существование души, независимой от тела, в раю или в аду. Муки грешников и блаженство праведников во многих религиях рассматриваются как временные, преходящие, загробное наказание — как очищение, чаще всего огнем (например, в маздаизме). В монотеистических религиях — иудаизме, христианстве, исламе — та-

кие муки и блаженство считаются вечными. Ожидание воскресения стало в позднейшем иудаизме предметом спора между фарисеями и саддукеями (см.: Мк. 12, 18; Деян. 23, 6). Согласно Евангелию от Марка, искушавшим его саддукеям Иисус приводит следующий довод в пользу воскресения:

«А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: “Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?”»

Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых» (12, 26–27).

Воскресение, как и бессмертие, мыслится из диалогического отношения человека с Богом, человек не может погибнуть, т.к. его знает и любит Бог. Первым воскресшим является Христос, «начаток, первенец из мертвых» (Кол. 1, 18), его воскресение – начало оживания мертвых (см.: 1 Кор. 15, 22–23). Воскресение и воскрешение сознаются чудом, нарушением естественного хода событий, способностью к воскрешению – исключительной характеристикой Бога, удостоверением Его всемогущества. Воскрешение Лазаря, дочери Иаира, сына наинской вдовы свидетельствует о том, что Иисус Христос обладает Божественным всемогуществом, а Его воскресение есть свидетельство не только воли Отца, но и Божественности Самого Иисуса Христа, залог всеобщего восстания из мертвых (см.: 1 Кор. 15, 20–28), основа христологии и антропологии, самая суть христианства (см.: 1 Кор. 15, 13–14). Христианство ставит учение о смерти в зависимость от учения о грехопадении и спасении, рассматривает смерть как наказание за грех, который является ее источником (см.: Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 56), телесную смерть – как отделение души от тела, которое возвращается в землю, и полную смерть – как окончательное удаление человека от Бога, лишение его благодати (см.: Рим. 1, 32; 8, 13; Откр. 2, 11; 20, 6). Победа над смертью осуществляется в боговоплощении и добровольной смерти, голгофской жертве Иисуса Христа (см.: 2 Тим. 1, 10), после которой смерть оказывается переходом одних в «воскресение жизни», других – в «воскресение осуждения» (см.: Ин. 5, 29). Смерть как умирание, событие не может отделить от Бога (см.: Ин. 11, 25–26; Рим. 8, 38–39). Воскресение и вознесение Иисуса Христа на небо рассматривается как предпосылка восхищения и преобразования

праведников к вечной жизни в Царстве Божиим (см.: 1 Кор. 15). Учение о сошествии Иисуса в ад подчеркивает действительность его смерти и победу над властью ада (см.: Еф. 4, 8–10; Откр. 1, 18). Христианство связывает загробную жизнь с воскресением из мертвых и воздаянием: праведникам — вечной жизнью с Богом в Царстве Божиим, раю, а грешникам — удалением от Бога, пребыванием в аду (см.: Мф. 10, 28). Сохраняются и воззрения о пребывании в блаженстве или мучениях душ до воссоединения с воскресенными телами. Эти представления о промежуточном состоянии души между смертью и воскресением развились в католицизме в догматическое учение о чистилище, с чем не согласны православные и протестанты. Христианское учение о воскресении понимает его не как возврат к земным отношениям. После воскресения, по словам Иисуса Христа, уже не женятся, но «будут, как Ангелы на небесах» (см.: Мк. 12, 25). Согласно апостолу Павлу, полное блаженство достигается только после воскресения в новом теле, которое он называет «небесным», «духовным», оно в отличие от тела плотского или «душевного» — нетленно и бессмертно (см.: 1 Кор. 15, 40, 42–49, 52–54).

Жизнь человека, смыслом которой провозглашается содействие спасению, рассматривается в христианской антропологии подготовкой к вечности, в которой человек спасенный обретает нетленное духовное тело для вечного блаженства в общении с Богом, а погибший грешник осуждается на вечные мучения. Понимаемая как шаг в эсхатологическое будущее, смерть — средство указать человеку его место в бытии, смысл и цену любого события, подчеркнуть, что все земное стоит в эсхатологической перспективе суда Божия. В христианском понимании человека его духовное начало — дух, душа — осуществляет сакральные функции, связь с Богом, совершает постоянное богослужение, жертвоприношение в храме тела. В литургическом мировосприятии человек предстает как воплощенный культ, храм. «...Животное разумное, смертное... плоть, одушевленная душою, имеющей разум и ум», — формулировал Иоанн Дамаскин воспринятое христианством представление о природе человека. В контексте учения о том, что душу Бог «сообщил человеку своим вдуновением», образ человека как разумного существа становится указанием на бытие Бога, зало-

гом религиозной потребности, свойственной природе человека<sup>58</sup>. «Тобю человек, отличенный честию, как животное разумное, получил в удел мысль о Божестве», восклицает в своей «Песне Богу» Григорий Богослов<sup>59</sup>. Человек, согласно христианской антропологии, содержит «задаток богосознания», душа его рассматривается как «христианка по природе». «Ведение о бытии Божиим, — писал Иоанн Дамаскин, — сам Бог насадил в природе каждого»<sup>60</sup>.

Христианская антропология является существенным аспектом религии, провозгласившей воплощение и вочеловечение Бога, предлагающей всечеловеческий союз — завет в Богочеловеке Иисусе Христе, искупившем человеческий грех. Идеал человека предстает в ней как универсальный человек, ориентированный на всемирное братство народов, замысленный и сотворенный как общественное, многоличностное существо; все люди рождаются в равном достоинстве, призваны к ревностному труду и обладают одинаковыми правами на блага жизни. Важнейшая категория бытия для человека как носителя образа и подобия Троица — любовь всех ко всем, а христианский идеал нравственного совершенствования соответствует врожденному стремлению человеческого духа исполнить свое жизненное предназначение. Христианская богословская антропология, будучи теоретическим уровнем религиозного сознания, таким образом, ставит и пытается разрешить реальную и важную проблему дисгармонии сущности и существования человека. Сравнение религиозных представлений о происхождении и назначении человека выявляет, сколь широк круг воззрений на его земное и небесное бытие, внутренние и внешние возможности, свободу и долг. Это многообразие взглядов соответствует многосторонности человеческого бытия. Но осмысление противоречия существования и сущности человека, отражение его как исторического, социального существа, творения и творца культуры составляет основное антропологическое содержание религий.