

### ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Теологическая антропология как предметная область христианского богословия возникла сравнительно недавно. Она представляет собой учение о человеческой природе и о том, что значит быть личностью в христианском смысле. Конечно, христианские богословы всегда высказывались на эту тему, но до определенного момента она звучала в контексте других проблем. Так, в богословии человеческая природа рассматривалась как часть творения, изучалась закономерность постижения человеком Бога, исследовалась сущность грехопадения и возможность искупления греховности, а также безусловное призвание человека перед лицом Бога.

Содержание теологической антропологии в узком смысле слова сводится к решению двух основных проблем. Первая: почему для конечной человеческой природы оказывается возможным познание бесконечного Бога? Вторая – почему для излечения падшей человеческой природы необходимо такое радикальное средство, как искупительная смерть Христа? В Новое время методология рассмотрения этих традиционных богословских проблем претерпела принципиальное изменение, которое было связано с тем, что человеческая природа стала обсуждаться главным образом в терминах человеческой «субъективности». Прежде чем исследовать смысл этого изменения, мы рассмотрим богословско-антропологические проблемы в их классической формулировке, которую они получили в трудах западных и восточных богословов первых веков христианской эры и средневековья.

Классическое понимание антропологических проблем было основано прежде всего на истории сотворения мира, изложенной в Книге Бытие, гл. 1-3, которая была интерпретирована на основании концептуальных схем, заимствованных из античной греческой философской традиции. Адам как главный герой этой истории понимался двояко: с одной стороны, он рассматривался как историче-

---

\* *Степанова Елена Алексеевна* – главный научный сотрудник отдела философии ИФиП УрО РАН, доктор философских наук.

ски первый представитель человеческого рода. С другой стороны, он стал воплощением парадигмального «идеального» типа, в котором раскрывается сущность человеческой природы. Логически эти два определения никак не связаны: быть первым – еще не значит быть нормативным воплощением человеческой сущности, поэтому богословие должно было ответить на вопрос о том, что именно в конкретном человеке Адаме, описанном в библейской истории сотворения мира, делает его нормативным воплощением человеческой сущности.

В представлении о человеческой природе, вытекающем из этой истории, можно выделить две основные темы: во-первых, рассмотрение места, которое человеческая природа занимает в неизменной структуре сотворенного Богом космоса; во-вторых, рассмотрение уникальной способности человечества к общению с Богом – то, что традиционно называется *imago dei* (образом Божиим)<sup>1</sup>.

Согласно классическому богословскому пониманию, в иерархии сотворенного мира человек занимает особое место, поскольку он в наибольшей степени приближен к божественному бытию. В библейской схеме человек является не изолированным существом, заброшенным в чуждый для него мир с неизвестной целью, но органической и необходимой частью творения. Гармоничная взаимосвязь со всем остальным творением является неизменным элементом структуры человеческой природы. Мир, сотворенный библейским Богом, существует для того, чтобы человек царствовал в нем от имени Бога, наслаждаясь красотой и добром, присущими миру. Поэтому даже если человек в своей жизни испытывает страдания и боль или нарушает нравственные нормы, его природа в своей сущности остается неискаженной, продолжая нести в себе изначальную божественную гармонию мира. Вся библейская интерпретация жизни и истории основана на предположении, что сотворенный мир, мир конечного, зависимого и случайного существования не является злом по причине своей конечности. Библейский взгляд заключается в том, что конечность, зависимость и неполнота человеческой смертной жизни – это черты, вытекающие из

---

<sup>1</sup> Kelsey D. Human Being // Christian Theology: an Introduction to its Traditions and Tasks. Philadelphia, 1985. P. 168.

плана Божьего творения, которые должны быть приняты с уважением и смирением<sup>1</sup>.

Сотворение мира есть не только единовременный, но и вечный процесс, поэтому само бытие конечного творения зависит от взаимоотношений с Богом как творческим началом мира. Человеческая природа, так же, как и все остальное творение, нуждается в постоянной связи с Богом, без которой нет самого существования мира и человека. Эту связь можно назвать онтологическим началом человеческого бытия. Из этого обстоятельства вытекают два важных вывода. Во-первых, человеческая природа как часть сотворенного, земного мира радикально отличается от божественной реальности, она ни в коем случае не может идентифицироваться с ней и не является священной. Во-вторых, человеческая конечность вытекает из структуры сотворенного мира, а потому она не является недостатком, от которого человек может быть избавлен, или проблемой, которую можно было бы решить.

В качестве интегральной части космоса, фундаментально связанного с Богом, человеческая природа, согласно классическому христианскому богословию, имеет четыре основные черты:

1. *Тело и душа*. В Книге Бытие говорится: «И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Таким образом, человеческая природа представляет собой сложное взаимодействие между «прахом земным» и «дыханием жизни». Богословие описывало это взаимодействие при помощи понятий тела и души. Тело понималось как материальное, чувственно постижимое начало и как предмет физического распада; душа – как начало духовное, чувственно непостижимое и не подлежащее распаду. Тело и душа имеют иерархическое соподчинение, в котором душа оживляет тело и управляет им. Соответственно, смерть является отделением души от тела, при этом тело подвергается распаду, а душа остается бессмертной.

Согласно античной философской традиции (платонизму), человек отличается способностью познавать истину и регулировать свое поведение на основании морального выбора. Следовательно,

---

<sup>1</sup> Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. Westminster John Knox Press, 1996. P. 167.

душа является не только простой «жизненной силой», но и принципом разумной и нравственной жизни. Также в античной философии было проведено различие между двумя видами рациональных способностей: способностью собирать и анализировать чувственные данные и принимать решения (которую можно назвать «дискурсивным мышлением») и способностью постигать неизменные и универсальные истины добра и красоты (которую можно назвать «понимающим мышлением»).

В продолжение этой традиции христианские богословы рассматривали свободную волю и разум как сущностные черты человеческой природы. Именно они приближают человека к Богу и делают его способным к богопознанию. Классические объяснения возможности богопознания существенно различаются. Так, Августин полагал, что человек обладает непосредственным интуитивным знанием Бога, так же, как и истины, добра и красоты, поскольку Бог изначально присутствует в человеческом сознании как свет, который дает направление всему нашему мышлению. Фома Аквинский, наоборот, полагал, что этот свет является частью данной Богом человеку способности к познанию. Он отрицал непосредственное знание Бога и считал, что дискурсивное мышление, двигаясь по цепи следствий и причин, неизбежно приходит к признанию существования Бога, и это знание затем определяет наше мышление о мире. Св. Василий Великий полагал (как позже и Фома), что человек может и должен умозаключать от величественной картины мира – в целом и в каждой его части – к разумной причине, к Создателю всего. С другой стороны (подобно Августину), Василий считал, что каждый человек может узнать о Боге через самопознание, соблюдая библейское пожелание: «Внемли себе» (Втор. 15:9). Так или иначе, классическое христианское богословие признавало наличие сущностной когнитивной связи человека с Богом, в дополнение к онтологической связи.

В концептуальной схеме тело/душа существует опасность дуализма и недооценки значения тела. Такой дуализм был свойствен, например Оригену, который считал, что Адам был первоначально сотворен в качестве бестелесной души, которая в результате грехопадения была заточена в теле, следовательно, наличие тела является наказанием. Этот дуализм был наследием античной традиции в понимании человеческой природы, которой было

свойственно идентифицировать человеческую сущность с разумом и расценивать телесность как зло. Этот взгляд был отвергнут позднейшей богословской христианской традицией, согласно которой телесность является сущностным признаком человеческого существования. В Библии нет ничего похожего на оценку души как добра и тела как зла. Св. Василий Великий определял человека как «ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью»<sup>1</sup>.

Но о каком теле идет речь? Апостол Павел различал между «душевым» телом первого, падшего Адама и «духовным» телом второго, воскресшего Адама – Иисуса Христа (см.: 1 Кор. 15:44-45). Классическое богословие так и не смогло ясно сформулировать, что есть «духовное» тело. В дальнейшем это породило в христианстве многочисленные дискуссии по поводу сущности и роли телесности в земной жизни человека. Однако в целом смысл христианского понимания соотношения тела и души вытекает из того, что и то, и другое есть результат Божьего творения, представляет собой нерасторжимое единство.

2. *Социальное бытие.* Человеческая природа имеет социальное измерение. В соответствии с Библией, Адам был создан как социальное существо, незавершенное до появления социального партнера: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2: 18). На протяжении столетий христианское богословие утверждало, что именно мужчина является парадигмальной фигурой для понимания сущности человеческой природы, а женщина, сотворенная во вторую очередь, была создана для обеспечения потребностей мужчины, и потому женская сущность является чем-то низшим и вторичным. Однако и в классической богословской традиции существовали различные варианты изложения этой темы. Например, Григорий Нисский считал, что Адам был сотворен в «славном» (т.е. «духовном») теле, которое было андрогинным, и потому половое различие не является сущностным выражением человеческой природы. Однако, предвидя грехопадение и смерть Адама, Бог внедрил половое различие для того, чтобы предотвратить человеческий род от

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы IV в. М., 1992. С. 67.

вымирания. Таким образом, это различие было лишь необходимым компромиссом для предотвращения большего зла.

Классическое выражение данной проблемы было дано Августином: субординация мужчины и женщины выражается в иерархическом соотношении их статуса и роли в материальном космосе, но не в бытии как таковом. И мужчина, и женщина – это души, которые имеют «душевные» тела, но их души являются в равной степени человеческими. Когда люди обретут «духовное» тело в полном воскресении, различие полов исчезнет, поскольку оно не является существенным для человеческой природы. В то же время Августин с подозрением относился к телу как к потенциальному соблазнителю души. В истории сотворения именно Ева склонила Адама к грехопадению, поэтому Августин рассматривал женщину как больший источник соблазна и большую опасность для нравственности, чем мужчину. Фома Аквинский опираясь на соответствующие взгляды Аристотеля рассматривал женщину не только как иерархически подчиненную мужчине в смысле статуса и роли, но и как менее совершенное воплощение человеческой природы. Естественно, что по мере развития нового социально-философского понимания проблемы соотношения полов, ее классические богословские формулировки все в меньшей степени оставались адекватными и удовлетворительными.

3. *Телеология.* Человеческая природа имеет телеологическое измерение: хотя она имеет неизменную структуру, она стремится к воплощению двух целей, которые до сих пор оставались нереализованными.

Во-первых, сотворение человека имело определенную цель в смысле его отношения к остальному творению: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28). Человек имеет призвание по отношению к творению, которое в богословской традиции было интерпретировано различным образом: как в смысле «заботы» и «ухода» за творением, так и в смысле «господства» и «доминирования» над ним. Так или иначе, человеческая природа имеет цель, подлежащую реализации.

Во-вторых, Адам был сотворен для того, чтобы жить в постоянном присутствии Бога. Продолжение непосредственных и близких взаимоотношений с Богом ставилось в зависимость из послушания Адама в соблюдении запрета: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Несмотря на нарушение запрета и на его последствия часть структуры человеческой природы сохраняет стремление к послушанию Божьей воле, и пока человек не предпочтет послушание неповиновению, эта часть истории остается незавершенной.

4. *Временность*. Наконец, человеческая природа существует во времени. При этом сама человеческая природа не зависит от времени в том смысле, что никакое событие не может изменить ее структуру (наличие свободной воли и способной к познанию души, воплощенной в теле, а также социального бытия, предназначенного к заботе о сотворенном мире и к общению с Богом), и время над ней не властно. С другой стороны, пребывание во времени также является частью структуры человеческой природы, например временное пребывание души в теле. Кроме того, временность следует из свободы воли, поскольку свобода – это возможность изменения. Время является измерением изменения, и наоборот, если нет изменения, времени тоже нет. Временность существенна для человеческой деятельности.

Таким образом, человеческая природа – это вневременная основа для деятельности во времени. Человеческая природа как бытие предшествует действиям в онтологическом смысле, она оказывается вовлеченной во временность посредством деятельности, но сама природа в своей сущности от времени не зависит.

Эти два обстоятельства (вневременность и временность) образуют возможность грехопадения. Люди не могут не стремиться к заботе о творении и общению с Богом, но также они не могут действовать вне времени, поскольку и то, и другое является неизменными элементами структуры человеческой природы. Но в силу своей свободы люди могут в конкретном случае проявить как послушание, так и непослушание Божьей воле. Это непослушание приводит к деформации отношений человека с Богом и всей человеческой личности.

### Образ Божий, свобода и грехопадение

Итак, грехопадение в христианском богословии понимается как радикальная деформация человеческой личности. Но как человек может после этого сохранить целостность своей природы? Августин предложил ответ на этот вопрос, который в значительной степени определил мышление Средневековья и Реформации по этому поводу. Во-первых, деформации подвергается не сама человеческая природа, но образ Божий, по которому был сотворен Адам (см.: Быт. 1: 26-27). Только Логос, Слово Божье есть истинный образ Божий (*imago dei*). Неспособность человека жить в соответствии с целью творения разрушает образ Божий. Если человеческая природа является статичной, то образ Божий в человеке есть динамическая сила, которая проявляется в активном когнитивном взаимодействии человека с Богом, в котором человек мгновенно и непосредственно познает Бога и самого себя в качестве Божьего творения. Образ Божий потенциально присутствует в каждом человеке, так что в определенном смысле он является постоянной способностью, но в то же время он не просто дан человеку, его осуществление требует усилий. Знание себя и знание Бога возможно только в том случае, если человек верно воспринимает себя и Бога. Соответствие образу Божьему означает свободное бытие человека в Боге. В противном случае образ разрушается.

Во-вторых, Августин полагал, что разрушение образа Божьего в человеке отдает его волю во власть греха. Человек теряет способность избегать греха, и в этом смысле деформация действительно оказывается радикальной. Парадокс заключается в том, что при этом свободная воля остается существенным элементом человеческой природы. Августин разрешает этот парадокс путем различения между двумя пониманиями воли. Свободная воля как стремление к добру (*arbitrium*) существенна для человеческой природы и не может быть утрачена. Но воля также подразумевает необходимость выбора на основании ценностного суждения и различения между добром и злом. Когда человек решает, что он сам может выбирать между добром и злом, воля (*voluntas*) влечет за собой акт выбора. Так, Адам выбирает (*voluntas*) на основании своей собственной, а не Божьей, воли. Он сохраняет свободу воли, но выбор теперь определяется новым



отношением к самому себе, и потому свобода воли проявляется негативно, а образ Божий в человеке разрушается.

Св. Григорий Нисский объяснял грехопадение подобным же образом: перед Адамом была поставлена динамическая задача: поскольку человеческой природе присуще стремление к добру, но не различение между добром и злом, Адаму предстояло узнать, что есть добро. Он ошибся, приняв «призрак хорошего» за истинное благо, поддавшись обману суждения по недостаточным основаниям, «ибо ложь есть какое-то рождающееся в уме представление о несущем, будто бы существует то, чего нет»<sup>1</sup>.

Из представлений христианского богословия о грехопадении как разрушении образа Божьего в человеке следует вывод о том, что восстановление и исцеление человека невозможно его собственными силами, поскольку естественные способности его природы теперь влекут его одновременно в противоположные стороны. Для спасения человека требуется вмешательство Бога, причем такое, которое является абсолютно новым. Это вмешательство проявляется в Богоявлении через Иисуса Христа, который своей жизнью, смертью и воскресением искупает грехи человечества и уничтожает грех как таковой.

### **Поворот к субъекту**

К началу XIX в. западноевропейской культуре сформировался определенный набор убеждений по поводу человеческой сущности. Быть человеком – значит, быть «субъектом», познающим «объекты», знающим моральный закон и способным на нравственный выбор. Главные качества субъекта – автономность, историчность и самоопределение.

И. Кант в «Критике чистого разума» доказал, что «объективность» внешнего мира конституируется познающим сознанием, которое превращает чувственный опыт в интеллигибельное поле объектов. Подобно Богу, познающий субъект организует мир и в то же время находится вне его. Кроме того, познающий субъект также конституирует себя в качестве объекта познания. В течение XIX в.

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы ... С. 165.

было признано, что категории, в которых сознание организует чувственный опыт, зависят от культурно-исторического контекста, тем самым познающий субъект оказался предметом исторического изменения. Сознание не только познает объекты в истории, но и сама история изменяет сознание.

Принцип моральной автономии субъекта стал в XIX в. одним из главных оснований западноевропейского философского мышления о человеке. Согласно «Критике практического разума» И. Канта, автономия морального субъекта – это нечто большее, чем свобода выбора: субъект является моральным только в том случае, если следует моральному закону, который вытекает из самого себя и носителем которого является сам субъект. Божья воля с этой точки зрения оказывается «гетерономной». Принцип моральной автономии субъекта также подразумевает, что автономия не является данностью (в этом случае субъект всегда поступал бы морально), но она должна быть конституирована и является предметом изменения. Кроме того, процесс самоопределения субъекта в силу его радикальной автономии всегда осуществляется в определенном социальном контексте, который также подвержен изменениям. Как показал Карл Маркс, экономическая структура общества воздействует на сознание живущих в нем людей. В свою очередь, Мартин Хайдеггер утверждал, что порядок и язык повседневной технологической культуры превращает «субъективность» в «неаутентичность». Так или иначе, человек может стать автономным только в борьбе за конституирование себя в качестве морально ответственного субъекта, который испытывает постоянную угрозу своему статусу морального субъекта со стороны общества, культуры и своей биологической природы.

Изменения в философских представлениях о человеке подвергли сомнению основные утверждения, на которых основывались классические богословские представления о человеческой природе. Во-первых, окружающий человека сотворенный мир стал «вещью в себе», постигаемой только на основании чувственного опыта. Во-вторых, если согласиться с принципом моральной автономии, то субъект оказывается первичным относительно «человеческой природы», общей для всех людей, а само понятие о человеческой природе становится неопределенным. Вместо нее появляется субъект, имеющий свою собственную автономную историю

борьбы за самореализацию и остающийся в одиночестве против безразличного и враждебного ему мира.

В этих обстоятельствах дальнейшее развитие западной христианской теологической антропологии пошло двумя путями. Многие богословы просто отвергли новые представления о человеке, посчитав их двусмысленными философскими утверждениями, не имеющими отношения к пониманию человека как Божьего творения. Другие богословы, наоборот, стали рассматривать эти представления как данность, как реальное состояние самопознания (и в том числе, самосознания христиан) в условиях данной культурно-исторической ситуации, независимо от их истинности или ложности. Для тех, кто избрал такой путь, задача по-прежнему заключалась в том, чтобы решить основные проблемы теологической антропологии (см. выше), но уже с учетом изменившегося социального самоощущения человека современной эпохи. Дело теперь заключалось в том, чтобы совместить принципы автономии, историчности и самоопределения субъекта с возможностью богопознания и веры в постоянную необходимость Божьего искупления греховной человеческой природы.

#### **Основные направления теолого-антропологической реконструкции в XIX–XX вв.**

В западноевропейской теологической антропологии последних двух веков можно выделить несколько основных направлений, возникших под влиянием мировоззренческого «поворота к субъекту», которым несмотря на различия присущи некоторые общие черты. Во-первых, история грехопадения Адама перестала играть роль основной парадигмы для понимания человека. Человеческая сущность в теологической антропологии стала рассматриваться с учетом реальных изменений, происходящих с человеком в современных культурно-исторических обстоятельствах. Во-вторых, все направления теологической антропологии признают факт радикальной зависимости субъекта от Бога, однако понимают эту зависимость иначе, чем классическое богословие. В-третьих, все эти направления стремятся примирить зависимость человека от Бога с принципом автономного самоопределения человеческой личности.

1. *Структура сознания.* Согласно послекантовскому пониманию структуры сознания, на первом уровне оно имеет дело с чувственными данными, на втором – превращается в теоретический разум, организующий чувственные данные в мир объектов, на третьем проявляет себя как «практический разум», способный следовать моральному закону. Но то, что в христианстве понимается под отношением человека к Богу, не может быть ни когнитивным отношением к объекту теоретического разума, ни отношением морального обязательства практического разума. Существует еще один уровень сознания, отличный как от чувственного познания, так и от осознания мира в качестве объекта. Это есть непосредственное осознание Бога. Фридрих Шлейермахер называл его «чувством абсолютной зависимости», Пауль Тиллих – «предельной заботой», Карл Раннер – «пред-ощущением бытия». Это осознание не опирается на какие-либо теоретические концепции и не имеет определенного объекта (поскольку объект есть результат концептуализации). Тиллих настаивал на том, что это осознание превосходит субъект-объектную структуру знания, а Раннер характеризовал его как «пред-тематическое» понимание. Таким образом, согласно данному подходу, отношение к Богу является структурной частью сознания вообще.

Этот взгляд не нарушает принцип автономии субъекта. Субъект невозможно понять вне осознания Бога, поскольку субъект становится тем, что он есть, только в рамках отношений с Богом. Эти отношения являются условием подлинной самоактуализации субъекта, которая, в свою очередь, может быть осуществлена только на основе его автономии.

2. *Субъект и природа.* Субъект всегда конституирует себя в ситуации, имеющей естественные и социальные характеристики. В соответствии с данным подходом, отношения с Богом не являются частью сознания каждого человека, поскольку, согласно христианским убеждениям, они осуществляются в искуплении, которое является непредсказуемым даром Божьей благодати, а не универсальной структурной чертой сознания как такового. Отношения с Богом возможны на основе веры, которую субъект может иметь, а может и не иметь, и эти отношения не являются когнитивными. Таким образом, отношения с Богом оказываются одним из возможных путей, посредством которых субъект может осуществлять

свою актуализацию. Основным выразителем этой стратегии был Альбрехт Ритчль, согласно которому, моральный субъект, несущий ответственность за свое поведение, всегда находится в противоречивой ситуации, поскольку одновременно является частью естественного мира и духовной личностью, призванной руководить природой. Вовлеченность в природные отношения представляет собой угрозу статусу морального субъекта. С богословской точки зрения, есть только один путь, на котором субъект может отличать себя от «природы»: это действие в вере, которое превосходит природу, находящуюся вне моральных отношений. Вера в Иисуса Христа, которая выявляет сущность любви, искупающей наши грехи, является проявлением наших отношений с Богом. Эта вера не нарушает автономии субъекта, скорее, она помогает субъекту сохранять свою автономию перед лицом неморальной природы.

3. *Субъект во времени.* Развивая философские идеи, высказанные М. Хайдеггером, Рудольф Бультманн в своих трудах рассматривал самосознание как центральный термин для понимания взаимоотношений человека с природными, социальными и психологическими обстоятельствами его жизни. Процесс самосознания никогда не заканчивается, и его условием является свобода. В то же время, всегда существует опасность «неаутентичного» самопознания. Это происходит тогда, когда субъект попадает в зависимость от наличного социально-культурного *status quo*, которое мгновенно превращается в прошлое. Тем самым субъект теряет свободу ответа на новую ситуацию, оказывается в плену у прошлого и становится закрытым для будущего. С богословской точки зрения, в результате грехопадения субъект всегда имеет неаутентичное самосознание, оно зависит от выбранной им системы ценностей. Действительная угроза самоактуализации субъекта исходит от социально-культурного контекста. Только провозглашение благой вести о Божьем принятии человечества через Иисуса Христа, т.е. Божья благодать, дает реальную возможность для достижения аутентичного самосознания. Если человек принимает себя как прощенного Богом, то он освобождается от необходимости самоопределения в рамках социально-культурного *status quo*. Этот процесс самосознания и есть вера. Подлинная жизнь человека становится возможной только при условии освобождения от самого себя: «именно в этом смысл события Христа: оно означа-

ет, что там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, совершая действие за него»<sup>1</sup>. Таким образом, Бог – это сила, способная восстановить аутентичность человека, которая не только не нарушает автономию субъекта, но наоборот, является создающим ее условием.

4. *Динамика самоосуществления.* Данное направление связано с философской системой Г.В.Ф. Гегеля, которая оказала большое влияние на развитие западноевропейской богословской мысли второй половины XIX в. Синтез божественного и человеческого начал в системе Гегеля был выражен в учении об абсолютном (бесконечном) и относительном (конечном) духе (*Geist*). Мир является процессом самоактуализации божественной сущности во времени и в пространстве. Бог обретает свою собственную сущность через процесс богопознания, осуществляемый человеком. Таким образом, Бог в системе Гегеля не является чем-то завершенным в себе, он принадлежит миру «не как его часть, но как основание, благодаря которому существуют все вещи»<sup>2</sup>. В человеке Бог как абсолютный дух проявляет себя в относительном бытии, которое имеет биологическое существование, но в то же время обладает самосознанием. Гегель различал три уровня духа: субъективный дух (внутреннюю жизнь человека), объективный дух (общество, государство и семью) и абсолютный дух, являющийся полным выражением Бога на человеческом уровне (искусство, религию и философию).

Итак, конечный дух осуществляется в процессе объективного самовыражения. Тем не менее, каждый этап объективации (политические, социальные и моральные роли и структуры) не является адекватным выражением автономии субъективного духа. История – это процесс постоянного преодоления субъективным духом сменяющих друг друга форм существования объективного духа, движущийся в направлении все большей свободы. В то же время история – это процесс самоосуществления объективного духа, который дает субъективному духу соответствующую социально-культурную форму, которая в каждый момент времени определяет его

<sup>1</sup> Бультманн Р. Новый Завет и мифология // Вопросы философии, 1992. № 11. С. 106.

<sup>2</sup> Tillich P. Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology. New-York, 1967. P. 122.

идентичность. Именно эта идея Гегеля впоследствии стала фундаментом бурного развития исторического метода в изучении текстов Священного Писания.

Наконец, поскольку дух потенциально обладает самосознанием, он способен превосходить свой ситуативный характер и приобретать качества бесконечного (абсолютного) духа. Абсолютный дух – это процесс внеситуативного самоосуществления. Бог достигает предельной актуализации в том же самом процессе, в котором самоосуществляется конечный субъективный дух. В системе Гегеля отношения между человеком и Богом является условием автономии человека.

5. *Динамика выбора.* Как указывал в своей критике гегелевской философии С. Кьеркегор, в своем реальном существовании человек погружен в трагическую ситуацию необходимости выбора между добром и злом, в результате которого неизбежно торжествует зло. Если примирение между субъективным и объективным духом, между Богом и человеком возможно на уровне сущности, то это еще не значит, что она происходит на уровне существования. Умозрительная философия не может разрешить ситуацию неполноты и отчуждения, с которыми человек сталкивается в своей реальной жизни, никакое указание разума не способно ничем помочь человеку, потому что разум не интересуется единичным, рассматривая человека только как род. Там же, где речь идет о конкретном человеке, разум бессилён. С. Кьеркегор был родоначальником экзистенциальной философии и теологии, которую можно рассматривать как реакцию на эссенциалистскую философию Гегеля. В XX в. одним из самых известных продолжателей богословской традиции Кьеркегора был Рейнхольд Нибур.

В своей книге «Природа и назначение человека» Нибур говорит о том, что субъект определяется тремя возможными отношениями: первое – это отношение между конечным и бесконечным (т.е. между актуальным статусом субъекта в природе и в истории и свободой бесконечно превосходить этот статус и выбирать иные жизненные перспективы). Второе – это отношение к самому себе. Субъект может либо принимать биполярность своей жизни (свою «конечность» и «бесконечность», «природу» или «свободу») как данность, либо выбирать один из двух полюсов. В этом случае «грехопадение» – это отказ либо от свободы (грех как чувствен-

ность), либо от принадлежности к природе (грех как гордыня). Третье отношение – это истинное отношение субъекта к самому себе, опосредуемое отношением к Богу. Смутное представление о божественной силе присутствует в каждом субъекте, но только доверяя благодатной силе Бога, человек оказывается способным относиться к самому себе таким образом, в котором становится возможным сбалансированное принятие как своей конечности (природы), так и бесконечности (свободы).

Согласно Нибуру, действительная опасность автономии субъекта исходит не из чего-то внешнего ему, не из природы или истории, но из самого субъекта. Поскольку субъект свободен в выборе отношения к самому себе, ложное решение остается для него постоянной возможностью. Субъект не является частью неизбежного исторического процесса, он должен принимать свои собственные решения. Самоопределение субъекта – это постоянный выбор, а не объективный диалектический процесс самоосуществления. Отношение к Богу также является возможностью, и его актуализация – основой полной автономии субъекта. Но актуализация зависит от свободного решения самого субъекта и не является функцией объективного процесса развертывания абсолютного духа, в котором субъект – всего лишь один преходящий момент развития, как это было в системе Гегеля.

6. *Бог как субъект.* Данное направление связано с именем Карла Барта, с точки зрения которого христианское богословие должно прежде всего вернуться к рассмотрению вопроса о сущности Бога, который является творцом всего сущего, а следовательно и автономного субъекта. В то же время Бог абсолютно трансцендентен миру, и человек не в состоянии постичь его собственными усилиями. Между Богом и человеком пролегла пропасть, природа человека повреждена грехопадением, в нем все непрочное, и самое большее, на что он способен – выдавать философскую абстракцию универсума за образ Бога. Бога нельзя постичь путем анализа структуры сознания (как утверждается в первом направлении). Отношения с Богом не являются одним из возможных отношений среди прочих (как утверждается во втором и третьем направлениях). Отношения с Богом также не являются одним из моментов процесса развертывания абсолютного духа (как утверждается в четвертом направлении). Это есть проявление свободной благодати. Субъект



конституируется свободным решением Бога, а не своим собственным решением (как утверждается в пятом направлении).

С точки зрения Барта, если человек присваивает себе право создавать образ Божий по своему собственному подобию, он всегда рискует тем, что вечные основания нравственности, без которых немислима человеческая жизнь, в конце концов разрушатся под воздействием несправедливости и ужаса повседневной жизни. Нет пути от человека к Богу, но только от Бога к человеку. «Бог – это всегда тот, кто в своем собственном откровении сделал себя известным для человека, а не тот, кого измышляет человек и называет при этом Богом»<sup>1</sup>. Бог для человека не является объектом среди других объектов, он есть бесконечное и суверенное начало мира, абсолютный субъект, который можно познать только в той мере, в какой он открывается человеку. Барт стремился к тому, чтобы дать автономии человека как субъекта, живущего в разрушившемся мире, действительную точку опоры, надежду на то, что божественная справедливость в силу ее абсолютной суверенности не зависит от неустойчивой человеческой ситуации.

\*

\* \*

Итак, характерной чертой западноевропейской теологической антропологии последних двух веков являлось стремление учесть некоторые общепринятые философские представления о человеке как о субъекте. Секуляризация западноевропейской культуры и вытеснение религии на обочину духовной культуры – это та реальность, в которой христианские богословы пытаются сохранить значимость основополагающих параметров христианских представлений о человеке. Учет философских и естественнонаучных достижений в богословских учениях – один из способов придать христианскому богословию современное звучание. Однако стратегия примирения философских и богословских представлений о человеке имеет как достоинства, так и недостатки. В частности, поскольку философские представления о человеке не стоят на месте, но постоянно развиваются, богословие вынуждено все время вводить в свой арсенал новые аспекты понимания человеческой

---

<sup>1</sup> *Барт К.* Основы догматики. СПб., 1997. С. 37.

природы. В результате перед теологической антропологией возникли новые проблемы, требующие решения. Отметим некоторые из них:

1. Светские философско-антропологические концепции в XX в. развивались при значительном влиянии психоанализа, социального бихевиоризма и физиологии высшей нервной деятельности. Проблема, которая встает перед теологической антропологией в связи с развитием этих теорий, заключается в необходимости согласования их выводов с традиционными богословскими категориями, используемыми для рассмотрения человеческой природы (свободы, духа, самоопределения перед лицом Бога и т.п.) и прояснении вопроса о взаимоотношении различных аспектов «тела» и «души» в их современном понимании.

2. В середине XX в. значительное влияние приобрела так называемая «теология освобождения», которая стала рассматривать традиционные богословские проблемы применительно к жизненной практике тех людей, которые по тем или иным причинам находятся в состоянии социального угнетения: бедноты, населения «третьего мира», представителей расовых и национальных меньшинств, женщин и т.п. С этой точки зрения приверженность принципам автономии и самоопределения субъекта была интерпретирована как выражение доминирования «белого западноевропейского мужчины» в качестве парадигмы человеческой природы и признана слишком абстрактной и далекой от реального экономического социального и политического статуса людей, живущих в современном мире.

3. Серьезным вызовом теологической антропологии последних двух веков стал постмодернизм. Как отмечалось выше, богословие эпохи модерна основывалось на следующих принципах: на признании автономного, познающего и действующего субъекта, на идеале знания и рациональности, который включал в себя определенность, универсальность, познаваемость мира и практические императивы, а также Бога как безусловное основание человеческого существования. В отличие от всего этого субъект эпохи постмодерна рассматривается как децентрализованный, зависимый от подсознания и иррациональных мотивов поведения и от опреде-

ленных социальных отношений, языка и культуры. С этой точки зрения, классическое богословское понятие «человеческой природы» вообще теряет всякий смысл. Кроме того, под влиянием постмодернизма теологическая антропология вынуждена искать новые ответы на вопрос о том, как современное человечество, имеющее опыт двух мировых войн, экологического кризиса и международного терроризма, должно воспринимать образ распятого Христа и сохранять веру в возможность искупления падшей человеческой природы посредством Христовой смерти и воскресения.