

На правах рукописи

ОСТАПЕНКО Марьяна Анатольевна

**ОБРАЗ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ**

09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, философия  
культуры.

*А В Т О Р Е Ф Е Р А Т*

диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Екатеринбург 2002

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете им. А.М. Горького.

Научный руководитель:

кандидат философских наук,  
доцент **А.В. Вехов**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор **Л.А. Шумихина**

кандидат философских наук, доцент **Л.С. Чернов**

Ведущая организация:

Уральская горно-геологическая академия

Защита состоится «23» мая 2002 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета Д. 212. 286. 02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М. Горького (620083, г. Екатеринбург, К-83, пр. Ленина 51, комн. 248).

## Общая характеристика работы

**Актуальность исследования.** Культурно-историческая заданность современной цивилизации при усиливающемся взаимопроникновении сфер человеческой деятельности обуславливает выход антропологической проблематики за узко дисциплинарные рамки. Кризис человечества на современном этапе, получивший название глобального, одной из своих составляющих имеет кризис представления о человеке вообще и о совершенном человеке в частности.

Двадцатый век - это время наиболее трагичного переживания и осмысления проблемы человека. Духовная ситуация времени связана с вопросом о роли и смысле традиции. Этот вопрос обращен в первую очередь к самому человеку: следует ли говорить о преемственности опыта или о разрыве?

Отказ от абсолютных ценностей разрушает вертикаль возвышенного низменного, уничтожая тем самым трехмерность человеческого мироощущения, делает его плоскостным: сужаются горизонты мысли, исчезает ее глубина и высота. Уход от традиции усугубляет это состояние и стягивает плоскость в точку.

В такой ситуации человек и себя начинает ощущать лишенным целостности. Современная эпоха абсолютизирует эту разорванность человека, утверждает ее как неизбежность и данность, как своего рода атрибут человеческой природы. Появились философские течения, постулирующие отказ от индивидуальности, свободы и мыслительной самостоятельности индивида, от самостоятельного поиска абсолютных ценностей. Попытка отсечь от человека его естественные качества и абсолютные ценности ведет не к его гармонизации, а к уродству.

Очевидно, что проявление интереса к проблеме совершенного человека не случайно, более того, оно закономерно и неизбежно. Отсутствие ясного представления о человеческом совершенстве уничтожает возможность для индивида (и общества в целом) обрести смысл жизни, постичь свое призвание, выстроить жизненную траекторию через осуществление этого образа.

В свое время христианские интуиции о человеке произвели революционный переворот в сознании людей. Идея равенства всех перед Богом, принципиальной общности людей (отсутствие полулюдей, недочеловеков и т. д.), уникальности и ценности всякого индивида, возможности внутреннего изменения, динамичности внутренней жизни человека, возможности личного общения человека с Богом, любви Бога к человеку, любви как самой главной основы человеческих отношений и целый ряд других, не только кардинальным образом изменили языческое представление о человеке, но и легли в основу европейской и русской культур.

Они настолько глубоко проникли в менталитет западно-европейского и русского человека, что кажутся сами собой разумеющимися. И, пожалуй, подавляющее большинство антропологических систем различных эпох по отношению к этим идеям выступают как «вариации на тему». Даже мыслители неклассического течения в современной западной философии обращаются к ним

хотя бы для того, чтобы попытаться опровергнуть их, чтобы в противовес целостному и позитивному образу выдвинуть образ разобщенного человека.

Отказ от целостного и позитивного образа человека, на котором настаивают мыслители постмодернистского течения в философии (Батай, Левинас и др.), не единожды в истории оказывался несостоятельным. И то, что кажется неопровержимым с логической, теоретической позиции, опровергается экзистенциально, онтологически. Неадекватность их образа человека самой жизни, подтверждается судьбами целого ряда философов-постмодернистов, кончивших жизнь самоубийством. Таким образом, XX в. подтверждает справедливость древней формулы: «Слова опровергаются словами, но чем ты сможешь опровергнуть жизнь?».

В подобной ситуации представляется особо актуальным поиск такого осмысления человека, которое позволило бы человеку ответственно, вдумчиво и самостоятельно обрести абсолютные ценности, позволило бы дать представление о возможных путях достижения целостности.

В свете сказанного, на наш взгляд, актуально обращение к религиозному кругу идей о человеке. Религия всегда оперирует понятием абсолютных ценностей, она всегда является областью этих ценностей. Даже Л. Фейербах, несмотря на ярко выраженную атеистическую ориентацию, констатировал огромную роль религии в формировании ценностей абсолютного порядка. Поэтому сегодня является актуальным обращение к религиозному взгляду на человека вообще и на «человека совершенного» в особенности, обращение именно философское. Важность анализа религиозной концепции человека отмечал основатель философской антропологии М. Шелер, настаивая на необходимости соединения философского, естественно-научного и религиозного круга идей о человеке, при построении его целостной и позитивной концепции.

Синтез философского и религиозного представлений о человеке пыталась осуществить целая плеяда русских философов второй половины XIX - начала XX вв. В своих исследованиях они отталкивались от православных идей о человеке, но эти исследования носили секулярный характер и не всегда адекватно отражали православно-христианские антропологические представления, были во многом неокончательными. Тем не менее, этот опыт имеет большое значение при построении позитивного образа человека современной философской антропологией. Возрастает интерес к русской религиозной философии, заново открытой в России в конце XX. И этот интерес будет сохраняться еще длительное время. Но важно, на наш взгляд, внимательное изучение того богословского материала, к которому постоянно обращались, который осмыслили, с которым работали русские религиозные философы. Следует отметить, что в последнее время попытки соединения философского и религиозного представлений о человеке (не превращающиеся в теологические рассуждения) были предприняты в России в работах В.Г. Богомякова, А.В. Медведева, В. Я. Нагевичене, Д.В. Пивоварова, С.С. Хоружего, Л.А. Шумихиной и др. Актуальность рассмотрения

проблемы образа совершенного человека в единстве философской и религиозной антропологии определяла тему исследования: *образ совершенного человека в православной антропологии.*

#### **Степень разработанности темы.**

Обращаясь к проблеме человека, в первую очередь необходимо обратить внимание на работы представителей философской антропологии, основателем которой по праву считается М. Шелер. Здесь следует указать такие имена как Х. Плеснер, А. Гелен, А. Сервера Эспиноза, А. Портман, Х.П. Рикман, Э. Агацци, Р.М. Цанер и др. Этих авторов интересуют в первую очередь вопросы о природе человека, его происхождении, месте в мире, его соотносительности с животным миром. Человек представляется им как особое («животное»), хотя они и проводят довольно последовательно мысль об определяемости человека духом (который принципиально противостоит жизненному, биологическому началу). Несколько иной акцент при рассмотрении человека можно обнаружить в трудах представителей религиозного течения философской антропологии Г.Э. Хенгстенберга, М. Бубера, О.Н. Дериси, Л. Фарре и других. Они больше ориентированы на проблемы подлинности личности, характер отношений индивидов, отношения человека и Бога, иные экзистенциальные вопросы. Нельзя не отметить, что при решении этих проблем некоторые из них (например О.Н. Дериси, Г.Э. Хенгстенберг) излишне рационализируют специфически человеческие обусловленности.

Активно работали с богословским материалом по проблеме человека такие видные представители русской религиозной философии как Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, П. Флоренский и другие. Свое видение человека они вписывали в концепции общемирового процесса, проект человека являлся для них центральной составляющей мирового проекта.

Сегодня обращение к богословскому материалу происходит преимущественно в области истории, культурологии или социальной философии (В.В. Библихин, Н.Н. Лисовой, Л.Г. Кришталева, Н.Л. Мухомелашвили). Отечественными мыслителями антропологическая проблематика начинает рассматриваться в данном ракурсе совсем недавно. Здесь следует указать на труды В.Г. Богомякова, В.Я. Нагевичене, Ю.М. Федорова, С.С. Хоружего, А.И. Сидорова, С.Л. Епифановича и некоторых других авторов.

Осознание особенностей и значения русской религиозной философии осуществлялось такими авторами как Б.В. Емельянов, В.И. Копалов, М.Б. Хомяков и др.

Анализ вклада западной философской антропологии в представление о человеке и его значения проводился П.С. Гуревичем, Б.В. Куликовым, К.Н. Любутиным, А.В. Перцевым. Необходимо так же указать тех авторов, которые занимались проблемами духовного бытия человека, проблемой смысла, ценностей жизни, истины и правды бытия: П.В. Алексеев, В.К. Бакшут, А.С.

Гагарин, М.С. Каган, Л.Н. Коган, В.Е. Кемеров, Р.В. Котенко, Р.Л. Лившиц, М.К. Мамардашвили, Л.А. Мясникова, Б.В. Орлов, В.И. Плотников, В.А. Панпурин, В.И. Слободчиков, Б.С. Шалютин, Н.К. Эйнгори.

Само по себе слабое введение в философию богословского материала по интересующей нас проблеме связано с рядом особенностей православного богословия. Во-первых, начиная с апостолов и вплоть до наших дней православное богословие недостаточно интересовалось систематическим изложением своих исследований. Не задаваясь вопросом о причине такого положения вещей, отметим лишь, что практически любой богословский текст затрагивает целый ряд вопросов. Из огромного корпуса этих текстов, лишь несколько непосредственно посвященных проблеме человека: свт. Григорий Нисский «Об устройении человека»; Немесий Эмесский «О природе человека», свт. Григорий Богослов «Слово о природе человека» и несколько других слов этого же автора – это из древних. Из авторов более близких нам по времени: свт. Игнатий (Брянчанинов) «Слово о человеке»; арх. Киприан (Керн) «Антропология св. Григория Паламы»; свт. Лука (Войно-Ясенецкий) «Дух, душа и тело» и некоторые другие работы.

Однако это не означает, что проблема человека мало интересовала православных церковных мыслителей разных веков. Мысли о природе человека высказывались многими авторами, но они рассредоточены по многочисленным «словам», обращениям, посланиям, беседам, и, пожалуй, можно назвать только две попытки их систематизации: свт. Иоанн Дамаскин «Точное изложение православной веры» (несколько глав) и арх. Киприан (Керн) «Антропология св. Григория Паламы».

Во-вторых, саму православную антропологию можно разделить на два больших направления по методу исследования (если можно так выразиться): антропология теоретических споров и антропология «пустыни». Они не противоречат и не противоположны друг другу, но если «антропология споров» изложена преимущественно в категориях античной философии, то «антропология пустыни» создает оригинальный язык для фиксации своих открытий и откровений. Оригинальность этого языка обусловлена уникальностью и интимностью опыта постижения человека и с большим трудом поддается переводу на язык философии. Арх. Киприан же вообще говорит о невозможности такого перевода, поэтому в работе использована аутентичная терминология, включенная в философский контекст.

#### **Проблемное поле исследования.**

Несмотря на активизацию исследований по антропологической проблематике, крайне мало работ адекватно и системно излагающих православное видение проблемы человека. Разработка проблемы совершенного человека, образа совершенного человека в различных антропологических системах (в том числе – православной антропологии) представляется малоудовлетворительной. Во многом остается неясным место аскетике в системе православной антропологии.

Часто превратно или примитивно толкуются вопросы православного взгляда на тело, брак, любовь, монашество. Слабо представлено философское осмысление пути достижения совершенства. Не исследованным остается соотношение православной антропологии и западной философской антропологии, не выявлены их сходства и различия, общие темы, возможности синтеза.

#### **Цели и задачи исследования.**

Очерчивание проблемного поля исследования позволяет нам сформулировать следующую цель работы: проанализировать православную антропологическую доктрину совершенного человека и показать ее потенциальную ценность для философско-антропологических построений. Для достижения этой цели поставлены следующие задачи.

1. Выявить черты сходства и различия концепций человека в западной философской, русской религиозной и православной антропологии.
2. Показать позитивные моменты и пределы каждого типа антропологии.
3. Провести анализ специфических особенностей православной антропологии.
4. Раскрыть основные особенности православного осуществления позитивного и целостного образа человека конкретным индивидуом.

Методологической основой исследования послужили общие идеи, содержащиеся в трудах таких представителей философской антропологии как М. Шелер, А. Сервера Эспиноза, Г.Э. Хенгстенберг, М. Бубер. Мы опирались также на работы видных русских религиозных философов Вл. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, В.В. Зеньковского и других. При освещении православной концепции человека мы руководствовались трудами свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Дамаскина, преп. Максима Исповедника, свт. Игнатия (Брянчанинова), арх. Киприана (Керна) и ряда других авторов. Из современных авторов ориентирами для нас были труды С.С. Хоружего, С.М. Зарина, С. Троицкого, А.И. Сядорова, С.Л. Епифановича, В. Г. Богомякова, Л.Н. Шумехиной, В.Я. Нагевичене, Л.А. Мясниковой.

Методом данного исследования является сравнительный анализ религиозно-философского, философско-антропологического и православного подходов к человеку с особым акцентом на философско-антропологическое прочтение религиозных и богословских текстов.

#### **Научная новизна исследования заключается:**

- в осуществлении философско-антропологической экспликации проблемы совершенного человека в православно-богословской традиции;
- в выделении основных характеристик православного образа совершенного человека;
- в синтезе существующих в православной антропологии подходов к выделению этапов достижения совершенства;

- в опыте сопоставления философской антропологии Запада, русской философско-религиозной антропологии, православной антропологии и выявления их общих и специфических черт;
- в попытке философской интерпретации основных понятий православной практики духовного делания (аскетика).

#### **Теоретическая и практическая значимость работы.**

Полученные результаты и сделанные выводы могут быть использованы при дальнейшей разработке таких проблем философской антропологии как единство и различие светского и религиозного образов совершенного человека, конфессиональные лики человека, выработка единой целостной и позитивной антропологической концепции и др. Содержание работы может быть использовано в различных курсах гуманитарного цикла (философия, религиоведение, культурология, философская антропология и др.).

#### **Положения, выносимые на защиту.**

1. Единство философской антропологии Запада, русской религиозно-философской антропологии и православной антропологии основано на признании: двойственности человеческой природы; личности; осмысленности бытия человека; возможности духовного совершенствования. Различия этих типов антропологии заключаются в понимании характера соединения духовного и материального начал в человеке; в содержании понятий дух, жизнь, Бог, смерть, подлинность человеческого «я»; во взгляде на происхождение и становление человека; в понимании взаимоотношений человека и Бога, человека и мира.

2. Выявлена общая методологическая база любого антропологического исследования: двойственность человека, личность и его осмысленность. Каждая антропологическая система (Западная философская, русская религиозно-философская, православная) создает позитивный целостный образ совершенного человека. Каждая из них имеет свои преимущества и недостатки, поэтому необходимо их взаимодополнение.

3. Анализ православной антропологии в ее специфичности, позволяет говорить о наличии в ней трех взаимосвязанных и взаимообусловленных слоев: христологии, философско-богословских идей о человеке, практики духовного делания (аскетика). Наличие этой практики (проверенной многими поколениями подвижников) позволяет говорить о необходимости введения православной антропологии в сферу философского осмысления и реального осуществления образа совершенного человека.

4. Православная антропология видит образ совершенного человека заданным и в Нагорной проповеди Христа («Будьте совершенны как Отец ваш небесный»), и личностью самого Иисуса. В

достижении человеком совершенства можно выделить три больших этапа. Этап первый: уяснение - что есть образ Божий в человеке; постижение своего призвания и предназначения («несение своего креста»). Этап второй: превращение принципа христианской любви во внутреннюю установку индивида в его отношениях с миром, людьми, Богом; формирование внутренней потребности в постоянном богообщении (то, что Бубер называл отношением «я-ты»). Этап третий: освобождение от злых помыслов и грехов, то есть обретение богоподобия.

5. Достижение совершенства, с точки зрения православной антропологии, осуществляется в практике духовного делания в рамках жизненного пути индивида. Духовное делание мирянина позволяет ему достичь состояния святости. Монашеская аскеза позволяет святому преобразиться, обрести богоподобие. Этот тезис является результатом соединения собственных усилий индивида и Божественного дарования.

### **Структура диссертации.**

Диссертационная работа состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографического списка.

### **Основное содержание работы**

Во введении обосновывается актуальность избранной темы исследования, дается краткий обзор различных подходов к проблеме человека, характеризуется степень разработанности темы, формулируются цели и задачи, излагается методологическая база исследования, отмечается его новизна.

Первая глава диссертации «Единство и различия западной, русской религиозно-философской и православной антропологии» начинается с определения места антропологии в системе других философских дисциплин. По мнению М. Шелера, попытка достичь абсолютно-сущего бытия, исходя из бытия предмета, не корректна. Все формы бытия связаны с бытием человека, а, следовательно, изучение человека становится изучением всего сущего; таким образом вопрос о человеке поднимается до онтологического плана. Исходя из этого соображения, М. Шелер располагает антропологию между метафизиками первого и второго порядка. Человек является не только микрокосмосом, но и микротеосом, не только ключом к мирозданию, но и доступом к Богу. Особое значение придавали антропологии и русские религиозные философы, рассматривая ее как предпосылку всякой философии. Здесь человек, будучи микрокосмосом, познает мир как макроантропос. Значение антропологии очевидно и для православного христианства. На главный вопрос любой религии: «что нужно спасать?», православная сотериология отвечает - «всего человека», таким образом, проблема человека становится одной из центральных проблем православного христианства. Человек это не только всецелая тварь, но и таинник мира умопостигаемого (духовного). В человеке постигается не только все

мироздание, но и Бог, в силу богообразности человека. Таким образом, и в православном христианстве антропология становится центром и началом всякого познавательного процесса.

Далее проводится сравнительный анализ западной философской, русской религиозно-философской и православной антропологии по ключевым проблемам. При проведении этого анализа мы опирались на схему, разработанную Л.А. Мясниковой. Исследование человека должно исходить: а) из взаимосвязи индивидуального и родового в человеке, при акценте на индивидуальность; б) из особенностей человеческого существования; в) из многомерности человеческого существа. Множество этих мер может быть сведено к четырем типам отношений: человек-мир, индивид-род, я-другой, я-я.

Проблематичность человека очевидна для всех рассматриваемых нами направлений антропологии. В человеке множество противоречий, он ускользает сам от себя, его нельзя охватить целиком в какой-либо конкретный момент существования. Именно эта особенность человека подвигает западных антропологов к исследованию появления и развития человека. Принимая за бесспорную теорию происхождения видов Ч. Дарвина, многие из них рассматривают человека как продукт эволюции живой материи. Но даже это исходное убеждение не мешает им в конечном итоге прийти к выводу, что человек не стоит в одном ряду с животными, он не следующая ступень развития по отношению к ним, человек – нечто особенное, так как он определяется принципом духа. Дух противопоставляется жизни. Человек – пересечение духа и жизни. Дух увлекает человека на чужбину, делает жизнь человека эксцентричной, но эта эксцентричность невыносима человеку, он хочет вырваться из нее. Человек все-таки ближе природному миру, а дух делает его «дезертиром жизни».

Совсем иначе переживается духовность человека в православии. Человек поставлен на грани двух миров, он соединяет их в себе, он свой и в том, и в другом мире. Человек не дезертир, а участник вечной жизни. Именно в человеке заключается «надежда на освобождение от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»<sup>1</sup> всякой твари. Человек обладает большей полнотой жизни, чем животное. Идея эволюции была не чужда и многим представителям русской религиозной философии, только она приобретает у них несколько иную окраску. Эволюция материального мира имеет идеальную основу и направляется этой основой. Цель эволюции – объединение всего тварного мира в Боге. Эта идеальная основа мира, в отличие от «духа» философской антропологии Запада, имеет этическую характеристику (темный и светлый лик Софии у Вл. Соловьева, например). В рамках этой антропологии нет противопоставления духа и жизни. Человек рассматривается как осуществитель всеединства. По употреблению категории «дух», по рассмотрению соотношения телесного и духовного в человеке, русская религиозная философия гораздо ближе православной

---

<sup>1</sup> Рим. 8, 20 - 21

антропологии, чем западной. По глубине и остроте переживания проблемы противоречивости человеческого бытия, двойственности его природы - ближе православная и западная антропологии, так как человеческая разорванность переживалась представителями этих типов антропологии лично. Но если западные мыслители воспринимали эту разорванность как данность изначального порядка, то православные богословы оценивают ее как следствие грехопадения. Драматичность переживания православными авторами противоречивости внутреннего мира индивида сопровождается оптимизмом по поводу реальной возможности обретения цело-мудрия, гармонии, совершенства.

Представить человека целостно можно только поместив его в перспективу вечности. Хотя эта мысль высказывалась и западными антропологами, но у них она не получила развития. Возникает связь «здесь-и-теперь» (временное существование) с «нигде-никогда» (вечность). Здесь-и-теперь индивида выстраивается в оглядывании на нигде-никогда, и в то же время, положение человека в нигде-никогда определяется результатом конкретных здесь-и-теперь. Таким образом, проблема смерти вырисовывается как одна из важнейших и сложнейших проблем антропологии. Анализируя различные пути решения этой проблемы в истории западной философской мысли, Л. Фарре приходит к выводу, что в целом авторы скрывают сущность смерти за осторожными выражениями. Подавляющее большинство западных антропологов рассматривают смерть как конец жизни конкретного индивида. В подходе к смерти русской религиозной философии заметно смещение акцента с бытия индивида на бытие всечеловечества. Индивид обретает бессмертие в бытии всечеловечества. С точки зрения православного христианства, смерть противоестественна человеку, так как разрывает его двойственную природу. В то же время, смерть - итог индивидуальной жизни, поэтому она чрезвычайно индивидуальна.

Двойственность природы – родовая характеристика человека, эта двойственность присуща всем и объединяет всех. Еще одной всеобщей характеристикой человека является личностность. Всякий человек – личность, это отличает его от животного, это определяет его уникальность и неповторимость. По мнению Хенгстенберга, личность – инстанция распоряжающаяся природой, она (личность) «конституируется духом, областью витального и личностным началом».<sup>1</sup> Человек осуществляет в процессе жизни свою личность. Для Шелера и Плеснера личность – деятельностный центр духа. Духовный характер личности покоится в форме «мь» собственного «я». Неоднократно в связи с понятием личности употребляется понятие душа. Душа не тождественна духу или личности. Душа – внутреннее существование личности, она угадывается как пустое насквозь опосредование, благодаря которому возможно не только переживание, но и переживание переживания.

<sup>1</sup> Хенгстенберг Э. К реализации понятия человеческой природы. // Это человек. С. 244

Такое понимание души очень созвучно православному пониманию этого феномена. В православной антропологии нередко весь человек называется сосудом. Дальнейший анализ позволяет представить соотнесенность (характерную для православной антропологии) категориального ряда: дух, душа, личность, человек, самосознание. Дух может быть определен как высшая способность души, посредством которой человек вступает в общение с Богом (В.Г. Богомяков). Душа и дух при жизни человека, соединенные в единую сущность, могут быть названы душой – духовным началом в человеке, в отличие от материального. Сама по себе душа без духа – психика, по мнению св. Луки (Войно-Ясенецкого). Самосознание – функция духа. Дух шире сознания, не все духовное может осознаваться, но дух знает всего человека. Личность в православной антропологии это прежде всего Бог, а потом человек. В нашей личности заключена тайна богообразности. Три Ипостаси Бога – это вечные «я», «ты», «мы» отпечатываются в личности человека. В силу этого человек настроен на диалог, общение, общество. Но помимо человеческого сообщества, о котором преимущественно говорит западная философская антропология, православная антропология рассматривает как реальность богочеловеческое сообщество, и, в этой связи, раньше диалога, общения и общества человек настроен на молитву, богообщение, Церковь.

Отношение «индивид – род» в русской религиозной философии претерпевает некоторое уклонение в коллективизм. Идея личного спасения заслоняется идеей спасения через участие в «становлении Бога» (М. Шелер), то есть через реализацию идеального человечества. С другой стороны, в работах Н. Бердяева, о. С. Булгакова, С.Л. Франка тема личности занимает значительное место. В их работах осуществляется поиск сущности «я», попытка выяснения генезиса «я». Бытие «я» укоренено в бытии «мы». В «ты» «я» обретает онтологическую опору для себя. Но становление «я» невозможно описать только через отношение я-ты, не менее значимо отношение я-я. Это в первую очередь проблема человеческой подлинности. Философская антропология Запада чрезмерно рационализирует эту проблему (например, О.Н. Дереси). В православной антропологии эта тема приобретает характер исповедальности, и этот характер устойчиво сохраняется на протяжении всего существования православия в различных странах. Таким образом, можно сделать вывод об экзистенциальности отношения я-я. Это такой тип отношения, который не зависит от культурно-исторических или социальных условий бытия индивида.

Таким образом, можно говорить о наличии общей методологической базы антропологического исследования.

*Основание первое. Двойственность природы человека.* В человеке непостижимым (!) образом соединяются два различных начала: духовное и материальное. Эти начала соединены иерархически – главенствует духовное. Эта двойственность позволяет человеку занимать особое место в мире – осевое. Он не

только ведет свою жизнь в биосфере и сфере духа, но и создает свой особый мир – человеческий, и поэтому человек многомерен.

*Основание второе. Личность.* Всякий человек – личность, но род в целом личностью не является. Личность – начало уникальности, неповторимости, самобытности всякого индивида. Но личность рождается только в откровении другого, только в таинстве встречи с иным субъектом. «Я» появляется в момент встречи с «ты».

*Основание третье. Осмысленность.* Человек не просто живет, но ведет жизнь, то есть отыскивает смысл в окружающем мире, в себе, в смерти, в жизни. Он переживает свое переживание. Человек нуждается в смысле и нуждается (так же как и в «ты») в одиночестве, как взгляд человека во-внутрь, и обнаруживает подлинные смыслы. Связь «я-я» столь же значима для человека, как и связь «я-ты».

В главе второй: «Иисус Христос как совершенный человек» рассматривается ряд догматических положений православного богословия об Иисусе Христе, выявляется их значение и влияние на учение о человеке. Первым таким положением является догмат о двух природах Христа: божественной и человеческой. Соединение божественной и человеческой природ приводит к изменению состояния человеческого естества. Божественное остается божественным, человеческое – человеческим, но человеческое приобретает реальную возможность обожения (что и происходит), возможность онтологического обновления всего психофизического состава человека.

Признание реальности Боговоплощения переносит исследователя совсем в иную плоскость рассуждения. Человек вырывается из порочного круга «рождение-смерть», освобождается от давления цивилизации, перестает быть изгоем в мире, потому что сам Бог стал человеком. Человеку дается возможность быть причастным сверхбытию. Христос реально восстанавливает в Себе утраченное единство человека и Бога. Двойственность естеств богочеловека находит себе параллель в двойственности самого человека из двух природ состоящего (духовной и материальной). Эта параллельность открывает перед человеком замечательные возможности богопознания, причем инструментом этого познавательного процесса становится «сердце», внутренний мир человека.

Кроме того, богочеловечество Иисуса Христа придает антропологическим построениям перспективный характер. Становясь иным, тем не менее, человек остается человеком, не растворяется в космических энергиях, не эволюционирует в нечто более развитое. Такой возможностью обладает каждый человек, и это дело, укладываемое в рамки его земной жизни, какой бы короткой она не была.

Введение формулировки «два естества, одна Ипостась» позволяет православной антропологии утверждать, что не происходит изменения в Божестве при боговоплощении, а естества имеют общение через эту сложную ипостась. Во избежание превратного толкования соотношения естеств Иисуса Христа в Халкидонском оросе используется следующая формулировка: «... в двух

естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого...». По сути дела, все эти четыре определения (неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно) апофатично очерчивают тайну Боговоплощения, запрещая представлять себе «как» этой тайны. С одной стороны: «неслитно, неизменно» – эти формулировки указывают на смешиваемость двух естеств в одно, на неизменяемость Божества в плоть. С другой стороны, «нераздельно, неразлучно» отрицает раздельность естеств во Христе, равно как и временность этого соединения.

Для антропологии термин «неслиянность» – гарантия сохранения личности человека при соединении с божеством. «Неизменно» значит: человеческое осталось человеческим, не превратилось, не исчезло, равно как и божественное осталось таковым, не претерпев изменений. Неразлучность обозначает вечное соединение человеческого и божественного естеств в Иисусе Христе.

Следующим аспектом Православного учения об Иисусе Христе является догмат о его безгрешности, так как грех не свойство человеческой природы как таковой, но есть лишь искажение этой природы. Он свободен от всякого чувственного пожелания или поползновения ко греху, свободен от всякого внутреннего искушения. В качестве обоснования такого мнения указывается на не автономное существование человеческого естества. В этом отношении характерно именование Христа Новым Адамом, так как Он исполняет то, что не исполнил ветхий Адам. Христос принимает человеческую природу в ее полноте, целиком и, естественно, принимает пол – один из полов – мужской, в его совершенстве.

Отстаивая реальность восприятия Сыном Божиим человеческого естества, отрицающая кажимость вочеловеченья, православные мыслители утверждают и обладание Христом человеческой волей. Проблема воли во Христе была поднята Григорием Богословом в рамках троических споров, но окончательная формулировка православного взгляда на данную проблему принадлежит преподобному Максиму Исповеднику. Он утверждает, что «действия» и «воли» соотносятся с двумя природами Христа, а не с одной Ипостасью. Наличие двух разных волей не означает с неизбежностью их разнонаправленности. В этом соединении человеческой воли с божественной произошло объединение в Боге всего тварного бытия. Во Христе человек переполняет мир материальный и мир идеальный, вырывается за границы бытия в вечность. Таким образом, соединяя свою волю с волей Божией, человек приобретает божественной вездесущности, он обретает вечность. Преп. Максим разделяет «волю естественную» и «волю гномическую». Первая, по его мнению, неотделима от человеческой природы, есть ее сущностное выражение. Вторая воля соотносится с образом жизни человека, ее сфера – наша ежедневная жизнь – порочная или добродетельная. Кроме того, в понятие *γνώμη* преп. Максим вкладывал смысл не собственно акта воли, но расположение воли индивидуального существа. У Христа нет гномической воли, он воспринял естественную волю, присущую природе человека. И здесь мы вновь можем наглядно проследить связь христологии с

антропологией. Одним из фундаментальных положений православного вероучения является необходимость отречения человека от своей воли для последования Христу. В свете учения преп. Максима Исповедника о гномической воли становится очевидным, что отречься необходимо не от естественной воли, а от ее искаженного *υπόψι*.

Таким образом, христология является целью, к которой стремится православная антропология, ее конечным смыслом. Антропология преобразующегося человека выступает средством по отношению к христологии. Поскольку цель определяет средства, постольку и христология определяет антропологию, задавая образ совершенного человека обладающий следующими характеристиками: всеобъемлющая любовь, постоянное богообщение, богоподобие, максимальное прояснение образа Божьего, крестоношение. В достижении человеком совершенства можно выделить три больших этапа. Этап первый: прояснение образа Божия, несение своего креста. Эти процессы могут быть адекватно выражены через такую философскую категорию как обретение личностью подлинности. Этап второй: становление христианской любви, постоянное богообщение как внутренняя потребность личности. Из-за отсутствия философской категории, более или менее адекватно отражающей данные процессы, используем богословский термин «святость». Этап третий: приобретение богоподобия, то есть освобождение от помыслов и грехов. Это собственно и будет являться совершенством.

Очень важно отметить, что при переходе на новый этап, процессы, занимавшие центральное место на предыдущем этапе, приобретают новое качество, новое развитие.

Глава третья: «Человек как образ и подобие Божие» раскрывает особенности православного учения о человеке как образе Божием. Это исследование предваряет краткий экскурс в историю разработки идеи богообразности человека. В целом для православия характерно серьезное и вдумчивое отношение к человеку. Наблюдается четкое осознание сложности и загадочности человека. При этом его природа признается неспособной трансформироваться как в низшую (материальную), так и в высшую (духовную). Эта нетрансформируемость природы не уничтожает способности человека меняться и становиться Богом по благодати или зверем в силу утраты благодати. Основой для такого понимания человеческой природы является определение человека как сосуда. Это определение фиксирует фундаментальное свойство человеческой души: человек – это бездна, характеризующаяся пустотой. Ощущение пустоты не дает покоя и требует заполнения. В силу своей бездонности она не может быть наполнена конечными вещами и явлениями (тем более, что они не проникают вглубь, скапливаясь у «входа»), она ищет абсолютной бесконечности (бездну Божественной Любви), характеризующуюся избыгчествующей наполненностью. Эта неисчерпываемость человеческой души конечными предметами затрудняет ее постижение, но оно возможно. Так многие

подвижники видят душу духовным зрением. Созерцающим субъектом такое прозрение переживается не как выход в иную (трансцендентную) реальность, но как обретение способности видеть окружающий мир во всей его полноте. Ведь несмотря на то, что мир духовный трансцендентен миру материальному, сам человек стоит на грани этих миров, т.е. имеет доступ и в тот, и в другой. Человеку имманентны оба мира, поэтому видение мира духовного для него гораздо более естественно, чем невидение этого (духовного) мира.

Определив представление о фундаментальных свойствах человеческой души в православной антропологии, мы переходим к рассмотрению православного понимания развития человека с момента сотворения мира. Согласно тексту Библии, творение человека значительно отличается от творения всего остального мира: перед творением человека Лица св. Троицы совещаются о нем; сначала творится тело человека, а потом оно восстанавливается к жизни; между творением мужчины и творением женщины положен временной промежуток; только после творения человека Бог находит мир совершенным. Природа человека двойственна – он стоит на грани двух миров: материального и духовного. Человек сотворен по образу Божьему и по подобию. Образ Божий в уме, разуме, это сама сущность души человека. Подобие – то, что получено от Святого Духа, это свойства души. Человек сотворен свободным, разум и свобода взаимосвязаны, так как без свободы разум становится бессмысленным, равно как и свобода без разума. Свобода в православии рассматривается в двух аспектах: как способность поступать в соответствии со своей природой и как способность выбора реализации чьей-либо воли. Таким образом, совершая зло, человек утрачивает свободу, поработается этим злом. В свете православного понимания свободы, своеволие наиболее адекватно может быть обозначено как манипулирование сознанием.

В результате удачно осуществленного манипулирования сознанием первобытного человека (грехопадение), человек утрачивает богоподобие (святость), а образ Божий в нем помрачается (нарушается внутренняя иерархия). Неестественное человеку зло смешивается в нем с добром, которое естественно человеку. Из состояния естественного человек переходит в нижеестественное. Утрата Рая сопровождается и изменениями человеческого тела: он приобретает «ризы кожаные» – грубую плоть. Существует традиция различения тела (σμα) и плоти (σάρξ). Тело человека – материальная оболочка, «храм души», оно наследует вечность и является сотрудником духа. Не тело заключает в себе душу, но душа содержит тело, которое не есть «я», но «мое», и этим «моим» нужно уметь распоряжаться. Таким образом, тело не является источником греха, грех возникает вследствие неправильного отношения к телу. Происходит изменение характера труда – он становится тяжелым, возникает отчужденность. Утрата непосредственного богообщения и окруженность злыми духами завершает картину человеческого одиночества. Человек чужд сам себе, он стоит «в нигде» (Плеснер), сходит в шеол (Ветхий Завет), умирает. Анализ православного учения о

грехе позволяет говорить о том, что православное богословие трактует грех как болезнь. В связи с этим возникает вопрос о выходе из нижеестественного состояния.

Человек призван к познанию Бога, чтобы быть другом Божиим, разделить Его блаженство. Цель христианской жизни, по мнению преп. Анастасия Синаита, – уподобление Богу в меру человеческого естества. Теозис (что и является для человека достижением совершенства) – назначение человека. Теозис – это со-бытие человеческих личностей и Личностей Бога, а не пантеистическое растворение брахмана в Атмане. Эту возможность богообщения возвращает человеку боговоплощение. Восстанавливается утраченная целостность человека, но ему еще предстоит научиться обращаться со своим обновленным естеством. Обновлено человеческое естество, но каждому индивиду еще предстоит сделать выбор (устремиться к совершенству или к ничтожеству), предстоит овладеть собой. С точки зрения православной сотериологии, для того, чтобы приобрести способность к совершенствованию, индивиду необходимо Крещение и воцерковление.

Глава четвертая: «Практика духовного делания: путь к совершенству». С точки зрения православной антропологии, совершенство невозможно достичь только человеческими усилиями - оно даруется Богом. Человек может захотеть этого дара и доказать искренность и серьезность этого желания. Процесс достижения совершенства (теозиса) является взаимонаправленными устремлениями. Человек устремлен к Богу, а Бог устремлен к человеку. Данная глава диссертационного исследования анализирует специфические черты православного пути, ведущего к созерцанию.

Православное духовное делание имеет два магистральных направления (образа жизни): монашество и жизнь в миру (тесно связанная с семьей и браком). Эти направления имеют много общего, они органично сливаются в Церкви, создавая иерархию этического, онтологического и гносеологического порядков. Монашество – есть ничем не рассеиваемое устремление человека к идеалу совершенства, стремление восстановить утраченное богоподобие. Брак можно определить как метафизическое единение двоих в одном существе. Монашество по отношению к жизни в миру представляет собой более высокую ступень, предъявляющую человеку более высокие требования и открывающую большие возможности. Внутри самого монашеского образа жизни существуют разные стадии приближения к идеалу, уподобления Христу. По мысли многих подвижников, духовный путь в целом (и иноческий в частности) есть путь постепенного и непрерывного восхождения по лестнице духовного самосовершенствования. Монашество и мирская жизнь христианина объединяются любовью, они движутся ею и к ней.

Вместе с тем следует указать и на их различия. Жизнь в миру естественна человеку, монашество – сверхестественно. В силу исключительности данного образа жизни, он требует гораздо большего сосредоточения, уединения, большего

внимания к внутренней жизни, большего воздержания, большей рассудительности, более искусного руководства. Мирянин живет не столь напряженной жизнью, тем не менее, принципы организации этой жизни одни, разница в напряжении сил и в приближении к совершенству.

Центром духовной практики христианина является молитва. С точки зрения православия, она должна быть «трезвенной». Под трезвенностью понимается опытно приобретенное внимание ума к тому, что происходит в сердце, то есть во внутренней жизни. Эта трезвенность сопровождается «бодренностью», то есть неослабным напряжением сил с целью охранения сердца от дурных движений, для достижения чистоты сердца. Это позволяет избежать сакрализации естественных (или нижеестественных) переживаний, ощущений. Сакрализация психического носит в православной аскетике название прелести. Подлинно благодатное – объективно, то есть не зависит от человеческих ожиданий, в то время как сакрализованное психическое субъективно, вызвано человеческими усилиями. Отсюда предостережение не увлекаться, не обращать внимания на эти душевные движения и ощущения. Отсюда рекомендация не считать себя достойным видений, посещений свыше.

Следующим важным моментом является правило не представлять (не вообразить) ничего во время молитвы. Естественную потребность человека видеть собеседника удовлетворяют иконы. Необходимым условием духовного делания является «покаяние». Покаяние есть особого рода рефлексия, состоящая из нескольких этапов. Оно предполагает сосредоточение на своем внутреннем мире, фиксацию всех возникающих движений, чувств, желаний, мыслей, настроений. Такая фиксация полагает некоторый отрезок времени между побуждением к действию и самим действием, который позволяет оценить их с позиции добра (Евангельской истины). Затем следует отчуждение злых или усвоение с последующей реализацией добрых побуждений. Особенностью покаяния является постоянство и особое настроение, его сопровождающее. Отчуждение (негативная сторона покаяния) предполагает и усвоение (позитивную сторону). Отрекаясь от искаженности, человек усваивает и усваивается Богу. Рождается «смирение». Обнаруживая в процессе саморефлексии несоответствие образу, индивид испытывает негативные эмоции по поводу своей никчемности. С другой стороны, переживание индивидом откровения Бога как бесконечной Благости, Любви и Милосердия вызывает положительные эмоции по поводу реальной возможности обрести целостность и совершенство. Таким образом, смирение, будучи адекватной самооценкой индивида на основе сравнения себя с Евангельским идеалом, характеризуется особым эмоциональным состоянием «радосто-печали».

Православный духовный опыт является преемственным опытом. Жизнь Церкви строится на основе Предания. Предание выступает и как устные рассказы (не апокрифические), и как традиции, и как церковный этикет, и как обряд, и как труды святых отцов и учителей Церкви. Самым главным аспектом предания

является совершение таинства Евхаристии. Это и есть собственно сердцевина жизни Церкви. Предание выступает еще и как таинство руководства. Многовековой опыт православного подвижничества показывает, что без руководства невозможно не только достичь совершенства, но и спастись. Отношения духовника и чада – отношения иерархические, индивидуальные. Особенность, загадочность всякого индивида требует и поиска особого к нему подхода, требует понимания его личного пути во Христе, меры его зрелости, осознание его возможностей и пределов. Для православной практики духовного делания характерно указание следовать средним путем, который предполагает отсечение крайностей. Любая крайность – страсть, добродетель между крайностями (но не слияние их, не золотая середина). Страсть не уничтожает страсть, зло не истребляет зло, необходимо отвергать обе крайности.

Поскольку природа человека двойственна, духовная практика предполагает не только заботу о душе, но и о теле. Существует ряд «телесных подвигов», цель которых – восстановление иерархии человеческих сил, восстановление целостности человека. Телесные подвиги (пост, бдение, поклоны, труды и т.д.) лишь средства преображения всего человека. Они рассматриваются как самые первые (низшие), но необходимые ступени на пути человека к совершенству.

Все эти особенности православной практики духовного делания (трезвение и бодренность, смирение и рассудительность, духовное руководство и преемственность опыта, покаяние и телесные подвиги) сохраняют свою актуальность на всем пути индивида к совершенству. На первых порах они могут восприниматься как суровые ограничения, сковывающие человеческую свободу и светлые порывы его души. Через некоторое время, человек на собственном опыте убеждается в том, что именно эти средства позволяют ему обрести подлинную свободу, гармонизировать свой внутренний мир, отношения с другими людьми. То, что сначала совершается с усилием, в результате самопринуждения, впоследствии приобретает характер внутренней потребности, доставляет радость и утешение, становится ценным. Такое изменение происходит в силу того, что индивид постигает действенность этих средств в достижении желанной цели. Именно в отказе от *своего* человек обретает *себя*, в обуздании естества получает сверхестественное.

Это делание (кажущееся мрачным и скучным незнающим его), показывает красоту и тайны Божественного творения, открывает неизреченную радость богослужения и общения с людьми в Боге, освобождает для познания и творчества, готовит к теозису (преображению) всех тех, кто искренни решили принять дар Божественной любви.

В заключение делаются выводы по проведенному исследованию, намечаются возможные пути дальнейшей работы в данной и смежных областях.