

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию.....	IX
Предисловие	XIII

Ивана Нобл и Зденко Ширка

ВВЕДЕНИЕ	1
На кого мы ориентируемся.....	8
Основной метод нашей работы	31
Что и каким образом мы преподносим: руководство для читателей	39
Часть I. Мы рождаемся в жизнь, которая была здесь до нас.....	45

Тим Нобл

ЧЕЛОВЕК В ОТНОШЕНИЯХ	53
Автономия человека	53
Свобода как основа отношений	58
Я и «другой»	63
Люди без отношений	66
Открытые отношения	71

Зденко Ширка

ЧЕЛОВЕК И РЕЧЬ	74
Язык как родной дом.....	77
Понимание и речь	81
Речь как диалог	86
Речь и естественный мир человека.....	88

Павел Гошек и Павол Баргар

Люди, живущие в историях	94
От речи к историям	94

Нарративная идентичность.....	98
Человеческая история и история Бога.....	106
На грани завершенности и открытости.....	112
Творчество, воображение и телесность.....	113
Эталоны следования.....	119
<i>Табита Ландова и Михаэла Влчкова</i>	
ЧЕЛОВЕК И РИТУАЛ.....	122
Ритуал как язык религии.....	124
Ритуал и отношение к Богу.....	129
Слово и ритуал.....	137
Тело и телесность в ритуале.....	141
Ритуал и ритуализм.....	145
<i>Катержина Кочандрле Бауэр</i>	
БЫТИЕ И ПОНИМАНИЕ В СИМВОЛИЧЕСКОМ КЛЮЧЕ.....	151
Как говорить о непроизносимом.....	153
Открытость символа миру.....	159
Символ и разрушение идолов.....	163
Человек как существо символическое.....	170
Часть II. Мы те, кем мы становимся.....	177
<i>Ивана Нобл</i>	
ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИЕ.....	184
Существо, связанное с другими существами.....	185
Человеческое как дар и как задача.....	189
Единство во многообразии.....	196
Падшее человечество.....	200
Путь к цели, ради которой мы созданы.....	207
<i>Мирейя Рышкова</i>	
ОТЧУЖДЕННЫЙ И ИСКУПЛЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК.....	212
Особое положение человека в творении.....	212
Человек как обновленный образ Бога через Христа.....	216
Христос – образ Божий, откровение Бога.....	232
Человек – образ Христа.....	234
Церковь как образ Христа.....	237
Божья слава – цель всего творения.....	239

Дениса Червенкова

ЧЕЛОВЕК, УМЕЮЩИЙ РАЗЛИЧАТЬ.....	242
Что нам нужно различать?	243
Различение в библейской истории	247
Божий дух в человеке	253
Мысли, эмоции и состояния	257
Человеческое сознание и духовность	272
Различение как предпосылка выбора	278

Ондřejей Фишер и Либор Овечка

ЭТИКА, СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.....	284
Этическое измерение человечества.....	285
На основе чего мы действуем?.....	293
Ценность и выбор	303
Авторитет	310
Человеческое достоинство	316

Ивана Нобл и Катержина Кочандрле Бауэр

БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЕНДЕРНЫЕ ВОПРОСЫ	321
Родовое (гендерное) различие в Священном Писании и традиции	323
Критика иерархии полов	334
Распад пола с точки зрения гендерных исследований.....	339
Пол как одна из многих характеристик	343
Гендерные отношения и связи.....	345
Гендер между догматикой и пастырством.....	353

Франтишек Штех

ЧЕЛОВЕК КАК СУЩЕСТВО, НАСЕЛЯЮЩЕЕ ОБИТАЕМЫЕ ЗЕМЛИ.....	358
Человек в космосе – места и пейзажи	362
Обитаемый ландшафт как место встречи	369
Творение как творец.....	373
Обитаемый ландшафт как свидетель	377
Дом в обитаемой земле.....	383

Петр Яндейсек

ЧЕЛОВЕК И ПОЛИС.....	388
Созданные, чтобы жить сообща	391

Полис предназначен для хорошей жизни	399
Святой Дух Освободитель.....	408
Политическая жизнь и будущее Бога	412
<i>Ондřejей Коларж и Мартин Ваняч</i>	
ЧЕЛОВЕК ВО ВРЕМЕНИ	417
Мы живем во времени	418
Жажда самореализации.....	424
История и вечность	429
Тело и душа.....	435
Смерть и воскресение	443
Божье царство.....	451
<i>Виорел Коман</i>	
ЦЕРКОВЬ И ВЕЧНОСТЬ.....	455
Человек в церкви.....	457
Человек и церковь как загадка	462
Жизнь в сообществе	466
Человек как священник творения	470
<i>Павел Гошек</i>	
Послесловие	477
ОБ АВТОРАХ.....	482

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Мы благодарны Библейско-богословскому институту св. апостола Андрея за издание нашей уже третьей книги*, на этот раз коллективной монографии «Кто есть человек? Богословская антропология». Текст изначально был опубликован на чешском языке. Авторы завершали книгу во время пандемии ковида, когда на первый план вышли не только здоровье и болезни, но и наши человеческие и родственные связи, свобода и социальная солидарность, преодоление страхов и одиночества, осознание нашей уязвимости и смертности, а также отвага к сосуществованию и отвага жить в сотрудничестве с Божьей любовью, которая касается всех и каждого и объемлет всех. Времена, в которые мы пишем предисловие к русскому изданию, несут с собой и другие фундаментальные проблемы и испытания. Если бы мы их могли предсказать, то, вероятно, назвали бы нашу книгу «Богословская антропология кризиса».

Перевод с одного языка на другой предполагает коммуникацию. Он основан на глубокой коммуникации, на стремлении понять текст и его контекст и верно передать и то, и другое в новую среду — языковую, культурную, религиозную. Он создает мосты. Этот перевод происходит в то время, когда

* В издательстве ББИ вышли книги: И. Нобл, К. Бауерова, Т. Нобл, П. Парушев, *Пути православного богословия на Западе в XX веке*, М.: ББИ, 2016; их же, *Голоса православного богословия на Западе в XX веке*, М.: ББИ, 2019. Здесь и далее знаком * отмечены примечания редактора и переводчика.

контексты, в которых мы живем, изменились до такой степени, что сама коммуникация поставлена под угрозу. Проблемы, из-за которых люди в прошлом веке утратили веру в Бога и в добро, возвращаются, когда человек, человеческое достоинство, ценность жизни или истинное человеческое слово, кажется, вообще ничего не значат.

Мы верим, что работа команды авторов, которая сосредоточена на том, кто мы есть как люди и кем мы становимся, может донести сильное слово во времена кризиса, когда на карту поставлены ценности и отношения, которые совместно создали то, кем мы являлись. В книге анализируются истории, ритуалы и символы, в которых передается трудно постижимая тайна человеческой жизни, которая исходит от Бога и возвращается к Богу, и потому наше личное бытие принадлежит не только нам, и все ужасы, боль или радость, которые мы пережили, не только наши. Богословская антропология, представленная в различных главах нашей книги, не предполагает, что отношения между людьми и Богом могут быть постигнуты через какие-то дефиниции. Авторы – представители различных богословских дисциплин и христианских традиций – придерживаются гораздо более тонкой нити разговоров человека о Боге и Бога о человеке, сосредотачиваясь на способах, которые помогают людям познать то, кем они являются, осуществить и реализовать свое человечество по отношению к Богу, другим людям и миру, в котором мы живем. Для поиска истины о том, кто есть человек, нужно знать, что человека нельзя просто понять, исходя из одного аспекта его существования. Мы показываем, как каждый из нас формируется разнообразными отношениями, в которые мы вступаем, и местами, в которых мы живем. Как вопрос «кто» связан с «как», «где», а также «откуда» и «куда». В книге мы ищем ответы на то, каким образом и откуда человек обретает понимание, что он узнает о себе из священной истории, ритуалов, символов, несущих традицию откровения Бога. Мы показываем, почему способ понимания человеком Бога, себя и окружающей его реальности всегда связан с тем, как

понимают самого человека. Мы обсуждаем, почему разрыв этих отношений понимания, этого вечного диалога ведет к изоляции и как рождается неприятие. Поэтому в книге мы исследуем аспекты речи, такие как слушание и молчание, символы и истории, которые позволяют углубить эти отношения и могут привести к примирению там, где отношения уже разорваны. Мы также затрагиваем тему времени и места, конкретные контексты, в рамках которых человек обретает понимание, и которые в какой-то мере являются решающими в его понимании реальности. Мы показываем, что с богословской точки зрения даже человек, который отвергает или игнорирует Бога, находится в отношениях с Богом, хотя иногда и в отношениях отрицательного типа.

Перспектива веры, без которой не может обойтись богословское рассуждение о человеке в нашей книге, также показывает, что условия, в которых мы находимся и которые мы вместе создаем, не являются единственным формирующим фактором человеческого. В этой книге Бог понимается не как в какой-то момент «утраченный ближний», а как тот, в ком коренится начало и конец человеческой жизни, но которого здесь во время кризиса как бы нет. Концепция человека как существа, основанного на отношениях, на которую мы опираемся, означает расчет на активность других сторон отношений — противопоставлений «я» и «мы». И это касается как других людей и существ, так и Бога. Христианская надежда полагается на Бога. Она исходит из того, что израненному и уставшему миру Бог снова и снова посылает свои творческие силы, чтобы ответить на новые козни зла и новые несчастья новыми возможностями для жизни. Наша книга также исследует, как Бог пробуждает людей к обновлению себя и своей жизни. В этом смысле богословская антропология кризиса становится богословской антропологией надежды — надежды, проникающей сквозь мрак и тьму, надежды на то, что явится свет, исцелит нашу слепоту, и что через это мы обретем свою человечность и человечество, к которому мы причастны.

В конце этого предисловия мы хотели бы поблагодарить переводчика нашей книги Ольгу Агеичеву и редактора Ирину Языкову за их кропотливую работу. Без их помощи мы бы не смогли коммуницировать с вами, нашей русскоязычной аудиторией. Большое спасибо также издательскому директору ББИ Юлии Путевской за работу по подготовке перевода к изданию. Особую огромную благодарность мы выражаем ректору ББИ Алексею Бодрову, который не только сделал этот перевод возможным, но и стал за годы сотрудничества нашим дорогим другом.

От лица авторов
Ивана Нобл и Катержина Кочандрле Бауэр
19 апреля 2022, Прага

ПРЕДИСЛОВИЕ

Известный православный историк и богослов митрополит Каллист (Уэр) недавно заметил: «Что станет главной богословской темой нового века, в котором мы живем? Я не претендую на звание пророка, но вот мой собственный ответ: ... центр богословских исследований смещается с экклезиологии на антропологию. Фактически можно наблюдать много признаков того, что данный сдвиг уже произошел. Ключевым станет не столько вопрос “Что такое Церковь?”, сколько вопрос более глубокий – “Что есть человек?”»¹ Эта книга является результатом экуменического сотрудничества и попытки засвидетельствовать тот самый сдвиг, о котором говорит митрополит Каллист, обозначая основной богословский вопрос нашего времени: «Что есть человек?»

Богословский ответ на этот вопрос связывает антропологию с другими фундаментальными богословскими темами. Авторы книги рассматривают отношения человека и Бога в контексте учения об Иисусе Христе – воплощенном Боге, Богочеловеке. Это же подтверждает и подчеркивает Карл Ратнер:

Раз Бог стал человеком, Он остается им навсегда; поэтому богословие является одновременно и антропологией. Невозможно умалить, принизить человека в богословии, ведь тем самым мы умалили бы и Бога. И если Бог есть непостижимая тайна, то человек является вы-

¹ Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva: WCC Publications, 2012, p. 25.

ражением таинства Бога. ... Христология – это и завершение, и начало антропологии. А антропология, если она полностью реализована в христологии, представляет собой богословие².

Бог стал человеком в Иисусе Христе, и на это делают основной упор авторы данной книги по богословской антропологии. Они стараются не упустить ни один важный богословский акцент, потому что осознают связь антропологии не только с христологией, но и с тринитарным богословием, эkkлесиологией и эсхатологией, а также с тем, что говорит о человеке нравственное и социальное богословие. Согласно апостолу Павлу, человек – храм Святого Духа³. Восточные христиане молятся Святому Духу как Небесному Царю и Утешителю, Духу истины, вездесущему и все наполняющему Своим присутствием⁴. Если человек – храм Духа, значит, познание человека распространяется на все и все наполняет собой. Богослов, утверждая что-либо о Боге, о Христе, о Церкви, о последних вещах, о морали или о политике, одновременно говорит что-то о человеке. Авторы данной книги, основываясь на этой богословской аксиоме, включают понятие человека в корневую систему целого спектра традиционных богословских тем и преподносят широкий взгляд с различных углов зрения. Мы слышим голоса богословов, которые формировали и продолжают формировать традицию христианского богословия, поднимая важнейшие вопросы и проблемы.

В данной работе наиболее ценно то, что она задумана как экуменическая, общехристианская. В наше время разделенности богословия это – достоверное свидетельство того, что богословская антропология стоит на едином основании:

² Karl Rahner, “On the Theology of the Incarnation”, in: Karl Rahner: *Theological Investigations*, IV, London: DLT, 1966, pp. 116-117.

³ 1 Кор 3:16-17.

⁴ Молитва Святому Духу: Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины, иже везде сый, и вся исполняяй, сокровище Благих и жизни подателю, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша.

«Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»⁵. Смысл этих слов в том, что люди были созданы для обожения (греч. *theosis*) – чтобы в конечном итоге стать подобными Богу. Здесь речь не идет о том, чтобы стать кем-то вроде Зевса или Тора, а о том, чтобы любить так, как любит Бог, чтобы любить ближнего своего, как самого себя⁶. Карл Барт очень точно отмечает: «Быть человеком в отношениях – это минимальное определение человечности в нас и человечности в целом. Человека определяет то, что он с другим человеком»⁷. Преобразование, к которому мы призваны, таким образом, раскрывает человечество как микрокосм. Это трансформация, в которой стирается разделение между прошлым и будущим человека, где и то и другое пребывает в вечном настоящем Божественного бытия. Затем эта трансформация проявляется у людей в их личной, социальной, культурной, политической, экономической и экологической жизни, в которую все мы встроены. Это происходит постепенно, мы меняемся в результате упорной работы над собой, которая коренится в нашей вере, вселяет в нас надежду, «что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8:38-39).

Аристотель Папаниколау,
профессор богословия и соучредитель Центра
православных исследований при Фордхэмском университете

⁵ Вражение, восходящее к Афанасию Александрийскому: *De Incarnatione* 54.

⁶ Мф 22:39.

⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics* 3.2, G.W. Bromiley (ed.), T.F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1960, p. 247; К. Барт, *Церковная догматика*, М.: ББИ, 2011.



ВВЕДЕНИЕ

ИВАНА НОБЛ и ЗДЕНКО ШИРКА¹

Источником вдохновения для этой книги послужили слова псалмопевца: «Что есть человек, что Ты помнишь его? Или что такое сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс 8:5). Но наш вопрос немного изменен по смыслу – мы спрашиваем, «кто» есть человек, а не «что» он такое. Здесь можно вспомнить и другой вопрос из Евангелия, который Иисус задает своим ученикам: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф 16:13)². Нас не столько интересует, из чего «состоит» человек: из глины и духа или тела, души и духа, является ли он живым телом и возрожденной душой или же просто телом без души и духа. Этих вопросов мы, конечно, также коснемся, но сначала наш поиск будет обращен на нечто иное. Еврейское слово *mâh*, используемое в Псалме 8, означает не только «что», но также и «как», «почему» и «когда». Такой диапазон значений данного слова играет важную роль в связи с концепцией всей книги.

Книга посвящена богословской антропологии. Это означает, что ее центральной темой является человек в его отно-

¹ Исследование и его перевод на русский язык поддержаны программой Университетского исследовательского центра Карлова университета № 204052.

² См. также Мк 8:27; Лк 9:18.

шении к Богу и – в свете этих отношений – ко всему остальному: к другим людям и созданиям, к населенным нами местам, к природе, культуре, обществу и религии. Отправной точкой наших размышлений является предположение, что именно в этих отношениях проявляются различные грани того, что значит быть человеком. Таким образом мы учимся понимать, кто мы есть. Надо признать, что на это понимание также оказывают влияние традиции, присвоившие слова и символы нашему опыту и идеям задолго до того, как мы начали что-то осознавать. Разговор о человеке, как и разговор о Боге, никогда не бывает нейтральным, он всегда конкретен. Наша речь о человеке – богословская, христианская, а в рамках христианства – экуменическая. Она основана на Библии и традициях, хоть и разнообразного, но общего наследия. Авторы этой книги – люди из самых разных церквей: протестанты, католики, православные, евангелисты, гуситы; и их различные взгляды приведены в отдельных главах. Богословская антропология, как мы представляем ее в этой книге, является междисциплинарным предметом внутри богословия, и потому в работе над ней приняли участие библеисты, систематические и практические богословы, религиозные философы, религиозные деятели, люди, изучающие духовность, религиозные практики, занимающиеся политическим богословием и этикой. Однако, несмотря на религиозные и профессиональные различия, перед нами не стоит цель сравнить разные взгляды между собой, и уж тем более оценивать, какой из них более верный. Мы не пытаемся также сформировать из них некое новое искусственное направление. Наша цель другая: постараться услышать разные голоса, достичь их созвучия и найти общий ритм.

Книга, хотя и богословская, но не предлагает прямых ответов на то, как Бог видит человека, в то же время это не просто антрополого-гуманистические штудии. Авторы сознательно выходят за рамки тех богословских концепций, которые обеспечивают «эпистемологическую безопасность» богословской науки, как говорит Роуэн Уильямс, уверенность

в том, что мы можем видеть вещи с точки зрения Бога³. Богословская антропология отличается от других антропологических дисциплин тем, что обращается к Божественному откровению, относящемуся к человеку. Она все рассматривает с точки зрения веры в Бога, при этом подвергая ее показания своему исследованию. В богословской антропологии человечество воспринимается не только как природный феномен, результат эволюционных процессов, но и не только как социальное явление или продукт культуры. Для богословской антропологии важны иные начало и конец человеческой жизни, помимо тех, о которых говорят естественные или социальные науки. *Архэ* – первоначало человеческой жизни, и телос – эсхатологическое завершение. Эту концепцию не следует воспринимать как псевдонаучную, так как она исследует совершенно особую область – фундаментально важные отношения с Троициным Богом, пронизывающие все остальные отношения. Богословская антропология должна принимать во внимание тот факт, что вера включает и «познание», и «образ жизни», как говорит Джон Берри⁴. И эти аспекты веры являются основополагающим принципом богословской антропологии. Богословская антропология может вступать во взаимообогащающий обмен с другими науками именно потому, что она не пытается конкурировать с ними или противопоставлять свои взгляды их взглядам в тех областях, которые лежат вне ее компетенции. Авторы книги уверены, что богословская антропология, исходящая из веры в живого и действующего Бога, может те антропологические ответы, которые дают различные науки и фундаментальное богословие, рассмотреть по-новому и поставить новые вопросы, искать новые, рационально обоснованные, ответы с тем, чтобы тайна Бога и тайна жизни не подменялись абстрактными рассуждениями.

³ Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell, 2000, p. 142. [На рус. яз.: Роуэн Уильямс, *О христианском богословии*, М.: ББИ, 2004.]

⁴ John Anthony Berry, *Yves Congar's Vision of Faith*, Roma: G&BP, 2019, p. 323.

Возвращаясь к Псалму 8, мы можем сказать, что первая часть этой книги начинается с вопроса, который поставлен в необычной грамматической форме: «Как есть человек?». Эта часть рассматривает, почему мы не можем правильно понять человека, обособив его как отдельного индивидуума и игнорируя его отношения с другими, словно несущественное дополнение к его личности. Это относится как к отношениям с людьми и другими живыми существами, так и к основополагающим отношениям с Богом⁵. В первой части книги показано, почему именно отношения – свобода, взаимопонимание, вертикальная и горизонтальная связь – имеют решающее значение в вопросе, «как» есть человек. Далее затрагивается тема о том, как человек проявляет себя в речи, в историях, символах, ритуалах, и как все это влияет на то, кем человек является по отношению к Богу, другим людям и живым созданиям.

Во второй части книги мы перейдем к вопросу «Зачем существует человек? Для чего он сотворен?» Этот раздел основан в первую очередь на относительно коротком и ясном богословском ответе: Человек – не Бог, но он создан для славы Божьей – для того, чтобы стать подобным Богу, быть Его со-работником, любить все творение и заботиться о нем, как это делает Господь. Однако этот богословский смысл жизни и ее цель приходит в столкновение с тем фактом, что

⁵ Карел Скалицки прекрасно объясняет это прочное соотношение: «В этом направлении внимания на “Ты”, которое понимается не как производное от “Я”, а, следовательно, в каком-то смысле является *ab-solūtum*, т.е. отвлеченное от “Я”, не ставится вопрос о “мосте” между сознанием и бытием. Скорее, вопрос в том, как это “Я”, обращаясь к “Ты” и получая от него ответное обращение, должно правильно прислушиваться, чтобы понять, что само хочет сказать (диалог!). Поэтому “Я” вопрошает: кто есть “Ты”, пред чьим лицом стою и обращаюсь к Тебе этими доверчивыми словами, и кто “Я”, к кому “Ты” в ответ обращаешься?» См.: Karel Skalický, “Dialogicky myslí člověk: Bůh jako záruka smyslu veškerého bytí a žití (v dialogu filosofa Karla Říhy a teologa Karla Skalického)”, in: *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo? Rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*, Petr Bauman (ed.), České Budějovice: TF JU, Centrum filozofie pro děti, 2013, p. 70.

наш мир полон двойственности, добра и зла, к которым мы, люди, причастны.

Вторая часть книги показывает, сколь непрост путь от творения к обожению. Он указывает на непреодолимую с человеческой точки зрения пропасть между «ветхим» человеком, подверженным греху и смерти, и «новым человеком»⁶, причастным к вечности, которого Бог через Воскресение своего Сына возвращает к новой, исцеленной жизни, а через Него – преображает все творение. Парадигма Рождества, как дар боговоплощения, здесь встречается и переплетается с парадигмой Пасхи⁷, в которой на каждого человека ложится тень Креста и свет Христова Воскресения. При этом здесь, как в древнехристианской литургии, перспектива меняется, и вера как опыт встречи с воскресшим Христом – со вторым, эсхатологическим Адамом – проливает свет на вопросы, почему человек существует, зачем он был создан.

Перед авторами отдельных глав встает и другой вопрос: «Когда человек становится человеком?» Этот вопрос задается как исторически, так и эсхатологически. Богословская антропология в общем понимании различает Божий образ, который в нас вложен, и подобие Божие, к которому мы стремимся или же от которого мы отдаляемся. Она истолковывает создание человека по образу Божьему как изначальный дар человечеству, которым обладает каждый из нас, но, в то же время, напоминает нам, что не каждый подобен Богу. И тем самым богословская антропология показывает, что не быть подобным Богу – значит перестать быть человеком. Этот лейтмотив просматривается в христианской бого-

⁶ Рим 7:24; Рим 8:20; 2 Кор 5:17; Еф 4:27.

⁷ Karel Skalický, *Teologia fundamentale*, Roma: Istituto di teologia a distanza, 1992, pp. 167-170, ср. Karel Skalický, “Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence”, *Teologické texty*, 2 (2014). Доступно на <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Kdo-je-krestan-K-teologii-krestanske-existence.html>. Скалицкий основывается на богословской антропологии Бублика, на его концепции воскресения и парадигматическом различии между акцентом на первом и втором творении. См. Vladimír Boublík, *Teologická antropologie: Člověk v Kristu Ježíši*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

словской традиции в том или ином виде. Однако способы, помогающие понять, живет человек во славе Божьей или нет, идет он к очеловечению или нет – разные. Авторы глав, посвященных гендерным вопросам, духовности и этике, заставляют читателя задуматься над тем, что в действительности нам нужно понимать: как человеческая свобода и ответственность влияют на нашу способность различать, на какие авторитеты мы опираемся, и какие ценности лежат в основе наших действий.

Книга работает с целым рядом библейских и традиционно христианских образов. Однако мы вновь вернемся к Псалмам, чтобы разобраться, почему поиск того, «кто» есть человек, имеет противоречивые характеристики, объединив которые, мы получаем отнюдь не черно-белое изображение. В Псалмах показано большое различие между теми, кто ищет лица Бога (Пс 23:6)⁸, кто «боится» Бога 30:20)⁹ и теми, кто

⁸ В другом месте говорится о вопрошании о «Божьей воле» (Пс 9:11). Однако этот термин был гораздо более проблематичным в истории рецепции. С одной стороны, он означал возможность выхода человека за рамки своих эгоистичных интересов, с другой стороны, ссылаясь на волю Бога, продвигались различные идеологии, которые затем подавляли человеческую свободу и творчество. Ницше, Маркс или Фрейд справедливо критиковали эти карикатуры на отношения человека к Богу и к Божьей воле. Поль Рикёр даже подчеркивает положительное значение их «герменевтики подозрения» и тех форм атеизма, которые привели к смерти ложных представлений о воле Бога. См. Paul Ricoeur, *Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967, pp. 350-352, 356; Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, pp. 440, 446.

⁹ Вот еще одно негативное представление современного человека: Бог как деспот, внушающий страх. Конструктивную критику этого ложного представления найдете в: Karl Frielingsdorf, *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, pp. 117-129, 148. Однако страх перед Богом не исчерпывается ложными идеями о Нем. О глубине этого образа говорит, например, св. Ян Климакус, наставляя: «Мы должны бояться Бога, как мы боимся диких животных ... Мы должны любить Бога, как мы любим наших друзей». Jan Klimakus, *The Ladder of Divine Ascent*, Mahawah: Paulist Press, 1992, p. 77; Jan Klimakus, *Scala Paradisi*, 1, PG 88:637D. Похожее видение встречается у псалмопевцев, которые рассматривают страх Божий как «начало мудрости» (Пс 110:10). Для них боязнь Бога означает, что человек поступает справедливо, так как верит, что он подчинен высшей силе, и

«цепляется за ложные заблуждения», «Ненавижу почитателей суетных идолов, но на Господа уповаю» (Пс 30:7); между теми, у кого открытое, чистое сердце (Пс 7:11; 51:12), кто «живет безупречно, поступает праведно, ... всем сердцем отстаивает истину» Тот, кто ходит непорочно и делает правду, и говорит истину в сердце своем (14:2); (Пс 15:2), кто «не оскорбляет душу мою и тело» (Пс 31:25) и теми, кто «вершат беззаконие», кто «говорит неправду, проливает кровь и действует лукаво» (Пс 5:5-7). В то же время в Псалмах дается понять, что эти противоречивые характеристики обнаруживаются в той или иной форме не только в нашем окружении, в наших отношениях с другими, но и внутри нас самих. К пониманию этих различий добавляются и другие факторы. Так, находясь у власти, человек смотрит на мир иначе, чем те, кто власти не имеют. Люди по-разному переживают напряжение между незыблемым принципом гуманизма – ценностью каждого человека и призывом к человечности там, где эта ценность отсутствует¹⁰. Этническая и гендерная идентичность влияет на то, как мы воспринимаем направление к полному осознанию, кем мы являемся и кем мы можем стать. Страна, где мы живем, культура и общество, частью которых мы являемся, религиозная традиция, церковь, время, в котором мы живем, – все это вносит свой вклад в то, как мы мыслим и судим. Все эти факторы оказывают влияние на то, о чем именно мы рассуждаем и на то, по какому принципу мы формируем идеи о достижении подобия Божьего или отдаления от него. Контекст значит многое, хотя далеко не все. В конце концов, всегда есть «некто», кто в этот контекст погружен,

что Бог, которого люди таким образом боятся, на самом деле является их другом, филантропом, который близок к людям, спасает их, благословляет их, отвечает на их добрые пожелания. См. Пс 15:4; 25:12; 67:8; 85:10; 103:11-17; 128:1; 145:19; 147:11.

¹⁰ Густаво Гутьеррес, один из ведущих богословов освобождения, пишет: «Вопрос больше не в том, как говорить о Боге в мире, выросшем из религиозных идей, а в том, как провозгласить Отца в бесчеловечном мире, и какие последствия будут, если сказать не-людям, что они дети Бога». Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis Books, 1983, p. 57.

соучаствует в его создании – в той или иной степени, внося тот или иной вклад. Но еще есть и другой, Некто, кто дает основу и жизнь отношениям с их положительным внутренним потенциалом. Некто, кто посылает все новую и новую творческую энергию в сотворенный Им мир, следовательно, этот самый мир и нас в нем, творит беспрестанно¹¹.

Авторы книги показывают глубокую связь богословской антропологии с христологией и тринитарным богословием, но не смешивают ее с ними и не подменяют ими свои конкретные выводы. Они не говорят о человеке только для того, чтобы можно было говорить о Боге, хотя и воспринимают речь о Боге и о человеке как сообщающиеся сосуды. Авторов занимает положение человека в мире, но их размышления на эту тему не подменяют богословскую антропологию космологией или политическим богословием.

НА КОГО МЫ ОРИЕНТИРУЕМСЯ

В христианском учении богословская антропология на протяжении многих веков не представляла собой отдельного направления, то есть цельной и хорошо структурированной системы, которая бы суммировала основы истинной веры, как это было сделано относительно учения о св. Троице, творении, искуплении, освящении, церкви, таинствах, общении святых или эсхатологии. Но в то же время учение о человеке входило в каждый из этих догматов.

Когда первые церковные соборы касались темы взаимоотношений между Богом-Отцом и Иисусом Христом, Сыном Божьим они одновременно должны были обратить внимание и на то, что такое человечность, а также на то, что зна-

¹¹ Dumitru Stăniloae, *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two. The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000, pp. 206-207. С другой стороны, Станилоае также допускает возможность того, что из такого мира, где процветают насилие и коррупция, Бог может забрать часть своей энергии, но, как и в истории о падении, Господь всегда вместе с тем открывает новые пути спасения для человечества и способствует людям, по ним идущим. См. *ibid.*, p. 189.

чит, что Бог стал человеком, и что Богочеловек был распят, воскрес и восшел в Славу Господню, приобщил к Славе Господней человечество¹². Во всем этом отразился взгляд ранних отцов – св. Ириней Лионского, согласно которому живой человек, взирающий на Бога, является одновременно проявлением Божьей славы¹³, и св. Афанасия Великого о том, что Бог соделался человеком, дабы восстановить единство человека с Богом¹⁴. На постановления Соборов также повлияли представление отцов-каппадокийцев о человеке как о творческом существе, приносящем в мир новую жизнь и придающем форму этой жизни своим свободным выбором. Человек, стоящий, по их мнению, между Богом и животным миром, будучи ограниченным пространством и временем, в то же время отражает бесконечность Бога. Это позволяет навсегда перейти от зла к добру, а также аккумулировать в себе благодать. Христос обновляет изначальное творение, тем самым спасая людей, а также мир видимый и невидимый¹⁵.

¹² Параллель между первым человеком, Адамом, и Иисусом Христом, восстановителем нашей человечности, уже можно найти у Павла в Рим 5:14; 1 Кор 15:22:42-58; 2 Кор 5:17; а также в учении о том, что мы были усыновлены как дети Божьи, в речи Павла часто гендерно-специфически, как сыновья Божьи, см. Рим 8:12-17:22-23; Еф 3:12; Гал 3:26-29; о человечности, которая снова формируется в следовании за Христом, см. 1 Кор 4:16; 11:1; 1 Тим 1:6; в единстве с Христом, см. Рим 8:10; 13:14; 1 Кор 15:22,53; Еф 2:6; Кол 3:3-4, таким образом, являясь новым творением, см. 2 Кор 5:12; Гал 4:19, преобразованным животворящей Божьей силой, см. 2 Кор 5:4, пронизанным всей полнотой Божьей, см. Еф 3:19. Согласно автору 2 Послания Петра, нам, людям, было обещана причастность к божественной природе (2 Петр 1:4), и в 1 Послании Иоанна говорится, что, когда Христос явится во славе, мы будем подобны Ему (1 Ин 3:2).

¹³ По-латински: “Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.” Irenęj z Lyonu, *Adversus Haereses, IV*, Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau et al. (ed.), Paris: Cerf, 1965, p. 648 (*Adversus Haereses* 4.20.7).

¹⁴ “Αὐτός γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν” Sv. Atanaš, *De Incarnatione* 54:3; ср. Ин 1:1-14. См. также Andrew Louth, “The Place of *Theosis* in Orthodox Theology”, in *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Michael J. Christensen, Jeffery A. Wittung (ed.), Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 34.

¹⁵ См. напр. Řehoř z Nyssy, *Hom. 6 (PG 44:702–703)*; Řehoř z Nyssy, *De hominis Opificio* 21 (*PG 44:201*); ср. Lenka Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, Oikúmené: Praha, 1999,

Богословы первых веков воспринимали Божью благодать как проявление постоянного расположения к человеку, как активную помощь в нужде, а также как проводника на жизненном пути. Только позже начали возникать вопросы о том, затмевает ли Божья благодать человеческую природу или сотрудничает с ней. Попытка Августина подчеркнуть важность духовной жизни оказала двоякое влияние на богословскую антропологию следующих столетий: привело к отрицательному отношению к телу, особенно к человеческой сексуальности, и к связанным с ней представлениям о гендерном неравенстве. Эта радикализация учения апостола Павла позже проявилась и у Кальвина. Более того, она была также связана с детерминистским учением о предопределении, а у Кальвина даже с учением о негативном предопределении, то есть о том, что человеку может быть предопределено Богом не только подчиненное положение, но и невозможность спасения¹⁶. Представление Августина о церкви небесной и церкви земной находилось в центре противоречия между свободой и предопределением, и это противоречие сформировало его учение о человеке¹⁷. Когда богословие схоластиков искало способ объединения концепции мира и существования Бога,

pp. 127-128, 195; Lenka Karfíková, "Pléróma a epektasis: K eschatologii Řehoře z Nyssy", in *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Jiří Šubrt (ed.), Olomouc: Univerzita Palackého, 2001, p. 81.

¹⁶ Об учении о двойном предопределении см. Jan Kalvín, *Institutio christianae religionis* 3.21.5. В XX веке появились попытки реабилитировать предопределение и показать, что оно не может быть детерминированным, особенно в католических кругах. Они пытались показать, что интерпретация Августина не была исчерпана радикализацией Кальвина, а богословские акценты Павла – интерпретацией Августина. См. напр. Jiří Žurek, "Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady", *Listy filologické/ Folia philologica*, 128 (2005), pp. 75-96.

¹⁷ Важную роль здесь сыграла концепция благодати Августина, которая имела большое и не всегда положительное влияние в истории богословия. См. сочинения Августина *Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus* а *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus libri duo* [На рус. яз.: Августин, «О благодати и свободном произволении», перев. О.Е. Нестеровой в: А.А. Гусейнов, Г. Ирлитц, *Краткая история этики*, М., 1987.]

когда оно, используя платоновское или аристотелевское учение, формировало христианскую метафизику, оно также затрагивало и проблемы антропологии¹⁸.

В XII веке цистерцианский монах Иоахим Флорский в толковании на Апокалипсис выдвинул теорию об эпохе Святого Духа, в которой люди исполнятся Духом настолько, что им не понадобятся прежние формы институционального посредничества, и они будут жить созерцательной жизнью, свободно и в любви черпать из мудрости Божьей. При этом он размышлял не только о Духе, но и о человеке¹⁹. Точно также, когда в Византии в XIV веке разразились исихастические споры, они касались не только духовного опыта и богословского различия между скрытой Божьей сущностью и проявленными Божьими энергиями, они касались в то же время и понимания человека, и человеческой сопричастности Богу²⁰. Когда в Испании в XVI веке преследовали группы верующих, убежденных в том, что они испытали просветление от Духа (их называли *alumbrados*, просветленные²¹), решался не только вопрос отношений между Духом и церковью, но и вопрос духовной свободы и проявления человечности в обществе.

В эпоху Реформации делались попытки утвердить трансцендентность Бога, отделить веру в Бога от сферы причинно-следственных связей, освободить верующих от идеи, что они могут что-то получить у Бога благодаря своим заслугам,

¹⁸ См., напр., Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I.1.vi.viii, I.2.i-iii; Bonaventura, *Hexaemeron* II.9.xxvi, *De scientia Christi* IV.

¹⁹ Jáchym z Fiore, *Liber de concordia* 5.84 (Venice, 1519), fol. 112rb; *Expositio in Apocalypsim*, fol. 37va. См. там же: Bernard McGinn, "Introduction: Joachim of Fiore in the History of Western Culture", in: *A Companion to Joachim of Fiore*, Matthias Reidl (ed.), Leiden: Brill, 2017, pp. 1-19.

²⁰ Řehoř Palama, *Triad* III.ii.13; III.iii.12; Řehoř Palama, *The Triads*, John Meyendorff (ed.), Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983, pp. 99, 109; *Homily* 34 (PG 151:428C-429A).

²¹ Alistair Hamilton, *Heresy and Mysticism in 16th Century Spain: The Alumbrados*, Toronto: Toronto University Press, 1992.

и это ставит нас перед вопросом кто есть человек: прощенный грешник²² или же существо, которому следует трепетать перед Божьим величием. Реформация способствовала отходу от коллективного мышления и отдавала приоритет индивидуальному сознанию, критике священности институций, а также делала акцент на христианскую мораль и внутренний опыт веры²³. Однако, несмотря на учение о предопределении, во время Реформации появляются протесты против различных форм детерминизма²⁴ и происходит борьба за уважение человеческой свободы и солидарности.

В этих примерах мы можем ясно проследить связь богословского взгляда на человека с другими богословскими концепциями и в то же время с духовной и церковной практикой. Однако наша цель – не предложить читателю исторический обзор²⁵, а кратко остановиться на нескольких репрезентатив-

²² В своем труде *О свободе христианина* (1520) Лютер разработал бинарную антропологию, согласно которой личности являются абсолютно грешными *coram hominibus* и абсолютно праведными *coram Deo* (WA 7, 50, 3). Точно так же в своих ранних лекциях по Посланию к Римлянам (1515-1516) Лютер утверждал, что после принятия чужой праведности (*aliena iustitia*) люди являются одновременно настоящими грешниками и помилованными грешниками: «На деле они грешники, но в надежде праведны» (WA 56, 269, 29-30).

²³ См., напр., движение пуританства с его акцентом на этику и движение пиетизма, которое подчеркивало роль личного опыта веры.

²⁴ Декарт не отрицает веру в Бога, но Бог у него превращается во врожденную идею, в высший принцип. Бог активно не входит в мир, который Он создал и не является той главной опорой, на которой человек бы мог построить все остальное. Вместе с пониманием Бога меняется и понимание человека. Для Декарта это мыслящая сущность, которой знание законов природы позволит стать хозяином и правителем природы. См. Рене Декарт, *Рассуждения о методе*, перев. Г.Г. Слюсарева, С.Я. Шейнман-Топштейна, АСТ, 2021; *Размышление о первой философии*.

²⁵ Очень доступно данная тема изложена, например, в трудах Сьюзен А. Росс, которая пытается объяснить классические темы современным языком. Она знакомит читателей с библейскими и раннехристианскими источниками, примерами средневековой и реформатской богословской антропологии, а также с современными и постмодернистскими темами и авторами. См. Susan A. Ross, *Anthropology: Seeking Light and Beauty (Engaging Theology: Catholic Perspectives)*, Collegeville: Liturgical Press, 2012.

ных примерах и авторах второй половины XX и начала XXI века и таким образом продемонстрировать богословско-антропологические исследования, на которые опирается наша книга.

Протестантская богословская антропология конца XIX – начала XX веков опиралась на опыт работы миссионеров на других континентах в период крушения мировых империй. Она была основана на их описании различных культур, а также на концепциях, отражающих, что такое культура, как она формирует человека и какую роль он в ней играет²⁶. Это привело к вопросам о природе человека и смысле его жизненного пути, который для богословов непременно был связан с Богом. Эти темы появились в конце первой половины XX века у американца Рейнхольда Нибура, опубликовавшего одно из первых богословско-антропологических сочинений «Природа и судьба человека»²⁷. Другим важным направлением было диалектическое богословие. Оно попыталось объяснить антропологически более детально традиционные протестантские богословские темы: отношения между грехом и благодатью, детерминизмом и свободой. Однако в то же время диалектическое богословие использовало современную философию истории, экзистенциализм и персонализм. В этом выражалась реакция на Первую мировую войну, а затем и на наступление нацизма. Представители этого направления разными способами пытались связать Божье откровение и положение людей в страдающем мире. Говоря о Боге, адепты диалектического богословия одновременно говорили и о человеке, и наоборот. Карл Барт подчеркивал,

²⁶ Согласно Эдварду Б. Тэйлору, культура включала в себя следующее: знания, верования, искусства, мораль, законы, обычаи и любые иные способности, и привычки, приобретаемые человеком как членом общества. Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I*, New York: Henry Holt, 1874, p. 1.

²⁷ Это исследование, состоящее из двух частей, было основано на его Гиффордских лекциях 1939 года, за которыми последовало первое издание, см. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man III*, New York: Charles Scribner's Sons, 1941–1943.

что, когда люди пытаются достичь Бога, они создают идолов. Однако, по его словам, идолы создаются людьми в попытке улышаться, как Бог обращается лично к каждому. Господь, спасая человечество, Сам стал человеком, чтобы люди со всеми своими отношениями могли жить в согласии с Богом²⁸. Эмиль Бруннер, анализируя причины отчуждения человека от Бога, от других, от самого себя, в то же время утверждал, что Бог проявляется и взаимодействует с человеком через точки соприкосновения человека с Богом. Он также обращал внимание на неизбежную свободу и способность человека любить²⁹. Пауль Тиллих ввел в диалектические отношения, с одной стороны, экзистенциальную ситуацию человека и его борьбу за самое важное в жизни, а с другой стороны, символическую традицию христианского понимания Божественного откровения. Тиллих вновь обратился к теме культуры. Он соотнес понимание и роль человека в бытии, как его представляют культура и философия, и религию с ее символической традицией. По его словам, культура и философия дают человеку речь для того, чтобы выразить свою ситуацию и свои экзистенциальные вопросы. Религиозные символы опосредуют Божье откровение и ведут человека в новый свет, где он может найти жизненно важные ответы о том, кто такой Бог, кто есть человек без Бога, и кто он с Богом и в Боге³⁰.

Богословская антропология следующего поколения обнаружила новые темы и взаимосвязи. Вольфхарт Панненберг вступил диалог с естественными науками и методологией

²⁸ К. Барт, *Церковная догматика*. Т. III/2, М.: ББИ, 2011.

²⁹ Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch: die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin: Furcht Verlag, 1937; *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, London: Lutterworth, 1939.

³⁰ Paul Tillich, *Theology and Culture*, New York: Oxford University Press, 1959, p. 42; "Philosophy and Theology", "The Two Types of Philosophy of Religion", "The Problem of Theological Method", "Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality", in: *Main Works IV*, Berlin-New York: De Gruyter – Evangelisches Verlag 1987, pp. 279-288; 301-312; 357-388.

аналитической философии³¹, Юрген Мольтман интересовался марксистским анализом общества, богословием освобождения, экологией, православным богословием и христианским мистицизмом. В его богословских книгах человек несет в себе образ мира и образ Божий, и отношения с Богом дают ему надежду, которая не сводится к наивному оптимизму, а воплощается в человеческих действиях на благо других и на благо природы³². Богослов и политическая активистка левого движения Дороти Сёлле пошла в том же направлении, размышляя о том, кто такой человек, во время своего протеста против ядерного оружия и против бедности в странах третьего мира, а также, когда она занималась феминистским богословием и когда представляла в своем творчестве тему освобождающего потенциала христианского мистицизма³³.

Филип Хэфнер продолжает диалог с естественными науками и сосредотачивается на теме эволюции. Он основывается на концепции человека как со-творца Бога. По его словам, творение Бога и творение человека запечатлены не только в человеческой культуре, но и в природе, в том числе и в человеческой природе³⁴. Другие тематические линии представляют концепцию человека как существа, сформиро-

³¹ См., напр., Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; *What is Man?*, Philadelphia: Fortress Press, 1970; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983; *Anthropology in Theological Perspective*, London: T&T Clark, 1985.

³² Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997; *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, London: SCM, 1967; *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London: SCM, 1975; *God in Creation*, London: SCM, 1985; *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London: SCM, 1992; *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, London: SCM, 2000.

³³ Dorothee Sölle, *Politische Theologie*, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982; *Political Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1974, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia: Fortress Press, 1984; *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1993, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.

³⁴ Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 2000.

ванного культурой и социальными отношениями, отражение в человеке Троицкого Бога³⁵, а также междисциплинарные концепции природы человека³⁶.

Концепция телесности человека, в которой радикально отвергается дуализм физической и духовной реальности, представлена в ряде работ из англосаксонской среды. Они основываются на аналитической философии, современной биологии и нейробиологии. Согласно Нэнси Мерфи, недостаточно удалить из богословского понимания человека верховенство души над телом или вражду между этими двумя полюсами нашего естества. Необходимо пойти еще дальше и отказаться от двойственности тела и души и заменить ее принципом целостности. Притом, согласно Мерфи, духовная и ментальная жизнь человека не должна игнорироваться, но ей не может быть предоставлена независимость, она всегда будет выражением жизни тела³⁷. Те же взгляды мы находим в двухтомном труде Дэвида Келси, который внес важнейший вклад в современную богословскую антропологию. Келси сознательно обращается к библейским книгам премудрости, в особенности таким как Притчи, Иов, Экклезиаст, Псалмы. Помимо первоначала, о котором говорится в истории о сотворении мира в Книге Бытия, из чего выросла христиан-

³⁵ Alistair I. McFadyen, *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville: Westminster John Knox, 2001. Более классические, но информированные современной дискуссией формы богословской антропологии, могут быть найдены у авторов-евангелистов. См. Marc Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, New York: T&T Clark, 2010; *Christological Anthropology in Historical Perspective*, Grand Rapids: Zondervan, 2016.

³⁶ См. Hans Schwarz, *The Human Being: A Theological Anthropology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013, далее, Leslie Stevenson (ed.), *The Study of Human Nature: A Reader*, New York: Oxford University Press, 1981; Leslie Stevenson, David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 1998; Michael Welker: *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

³⁷ Nancey Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, New York: Cambridge University Press, 2006.

ская доктрина бытия, онтология, Келси сосредотачивается на нашем конкретном повседневном контексте и показывает, что мы живем благодаря дарованному нам дыханию в контексте заимствованного времени; но мы не отдельные личности, мы все внутренне взаимосвязаны³⁸.

Современная православная богословская антропология сформировалась, с одной стороны, благодаря возвращению к отцам церкви, а с другой – в диалоге с немецким идеализмом, романтизмом, а затем и экзистенциализмом. И, объединяя их, современная православная антропология делает акцент на любви и свободе. На их открытой диалектике основывалась человеческая целостность и модель общественной жизни³⁹. Русский писатель XIX века Федор Достоевский вдохновлял последующие поколения богословов, подчеркивая контраст между человеческой нищетой, которая выставляется напоказ как достоинство и христовой смиренной красотой, которая спасает мир. Идея всеединства у Владимира Соловьева обретает космический масштаб. Человек как часть всеединства призван Богом быть посредником. Соловьев тесно связал антропологию с христологией и включил в нее свой мистический опыт встречи с Премудростью Божией, Софией⁴⁰. Софиологическая антропология была развита Сергеем Булгаковым⁴¹. Николай Бердяев говорил о свободе как об основном предназначении человечества⁴². Оба фундаментально повлияли на послереволюционную православную

³⁸ David H. Kelsey, *Eccentric existence: A Theological Anthropology III*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

³⁹ И.В. Киреевский, «О необходимости и возможности новых начал для философии», в: *Полное собрание сочинений*. Т. I, М.: Путь, 1911, с. 223-264; См. также А.С. Хомяков, *Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви*, М.: Изд-во СГГУ, 2018.

⁴⁰ В. Соловьев, *Чтения о богочеловечестве*, М.: Рипол-классик, 2018.

⁴¹ Sergej Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, New York/London: The Paisley Press, William and Norgate, 1937.

⁴² Н.А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, М.: Академический проект, 2015.

богословскую антропологию в эмиграции⁴³. Они предложили способы, как адаптировать традицию отцов церкви к современности. Николай Афанасьев, а вслед за ним Александр Шмеман рассматривали человека в контексте евхаристического церковного богослужения и видели в этом ключ к символическому пониманию взаимоотношения человека с миром и Богом. Литургическая, эсхатологически ориентированная богословская антропология Шмемана, подвергая критике дуализм души и материи, духовной жизни и материального мира, утверждала сопричастность человека к Богу и взаимосвязь мира, церкви и Царства Божьего⁴⁴.

Владимир Лосский с присущим ему аскетическим характером, рассматривает человека на основании антиномий, т.е. принципа противоположностей, которые человек наблюдает в себе, и при этом показывает устремленность человека к мистическому Центру, в котором Бог во Христе Духом возрождает человечность⁴⁵. Оливье Клеман был убежден, что практика аскезы помогает человеку открыться для надличностного существования. По его словам, человек заключает природу в своем естестве и несет ответственность за мир. В человеческом сердце, то есть в самом центре личности, человечность обновляется, потому что там активно действует живой Бог⁴⁶.

⁴³ На их идеи интересным образом опирается современная религиозно ориентированная антропология. См. К.Б. Ермишина, *Религиозная антропология*, М.: ПСТГУ, 2015.

⁴⁴ А. Шмеман, прот., *За жизнь мира*, перев. Л. Волохонской-Пивир, М.: Гранат, 2018. А. Шмеман, прот., *Евхаристия. Таинство Царства*, М.: Гранат, 2018; *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*, New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America, 1993.

⁴⁵ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944; *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clark & Co., 2005; *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1962; *The Vision of God*, London: The Faith Press/ Clayton: American Orthodox Press, 1963.

⁴⁶ Olivier Clément, *On Human Being: A Spiritual Anthropology*, London: New City, 2000; *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do teopoetiky těla*, Velehrad: Refugium, 2004.