

Современная христианская антропология

К.И. Никонов

Введение

Введение

В наши дни, когда религия переживает глубокий кризис, проблема человека объявляется богословами главным направлением противостояния материализму. В новом издании «Бог, человек, вселенная», претендующем на роль энциклопедии католического мировоззрения, утверждается, что дискуссия с атеизмом и обоснование идеи бога переместились из космологии в антропологию¹. «Борьба с атеистическим вызовом, – пишет авторитетный протестантский теолог В. Панненберг, – должна вестись не на любом поле, но только на том, на которое не без важных причин перебазировалась в ходе истории осмысленная постановка вопроса о боге и на которое поэтому направляется атеистическая аргументация. Это – антропология, точнее, вопрос о значимости религиозной тематики для сущности человека»². Рассуждения об «антропологизации» богословия стали в настоящее время общим местом в теологических публикациях. Одни считают антропологию чуть ли не философским камнем, способным вернуть молодость одряхлевшему богословию, другие усматривают в обращении к ней знамение кризиса, обмирщения христианской мысли. Но и сторонники, и противники переориентации всей теологии на проблему человека разрабатывают богословскую антропологию, с которой связывают надежды на приспособление к современной науке и культуре.

Внимание теологов к проблеме человека не случайно возрастает в современную эпоху кризиса религии. Западногерманский социолог Ф. К. Кауфман констатирует, что связь церкви с социальными процессами производства и распределения благ, образования и науки, внутренней и внешней политики «ослабла катастрофически», а традиционное содержание религиозного мировоззрения «совершенно

неприемлемо в современной ситуации»³. Кауфман даже говорит о «тенденции к энтропии, к потере энергии, которая характеризует современное церковное развитие»⁴. Общим местом в публицистике и богословской литературе стали жалобы, что «открытия науки захватывают в плен человека во всем его существе», а его мысли определяются цивилизацией, которая «становится все более материалистической»⁵. Мюнхенский профессор богословия Генрих Фриз вынужден признать, что социальные испытания XX века стали важнейшей причиной, подрывающей традиционное религиозное мировоззрение. «Опыт Освенцима, – пишет Г. Фриз, – изменил духовную ситуацию. Он привел к положению об отсутствующем, молчащем, бессильном боге или к еще более радикальному положению о «мертвом боге»⁶. «Инфляция веры характеризует кризис нашего столетия», – заключает известный протестантский теолог Г. Ваханян⁷.

Вместе с тем современный кризис религии в капиталистических странах имеет противоречивый характер. «Тенденции к секуляризации, – пишет Д. М. Угринович, – противостоит в современном буржуазном обществе другая тенденция – к воспроизводству религии, ее сохранению и приспособлению»⁸. В условиях империализма социальные корни религии не только сохраняются, но и в некоторой степени укрепляются, так как империализм обостряет противоречия капитализма. Антагонистическая природа капиталистического строя является причиной чудовищной дегуманизации социальной жизни. «Теперь все видят: опровергнут один из главных мифов..., будто капитализм наших дней способен избавиться от кризисов. Нестабильность капитализма становится все более очевидной. Обещания «оздоровить» капитализм и создать в его рамках «общество всеобщего благоденствия» потерпели очевидный провал»⁹. Социальный кризис капиталистического общества «порождает институты власти, буржуазные политические партии, расшатывает элементарные нравственные нормы»¹⁰. Империализм, усиливший социальную неустойчивость, зависимость человека от стихийных общественных сил, не может гарантировать ему

будущего, а потому все более и более лишает идеологов буржуазии исторического оптимизма. Углубление общего кризиса капитализма, рост инфляции, насилия, преступности, терроризма, гонка вооружений и мировые войны – эти факторы XX века обнаружили непрочность человеческого существования в условиях буржуазного общества. Усиливающееся отчуждение человека в империалистическом обществе создает у множества людей состояние неуверенности, страха за будущее. «Наш мир, – пишет папа Иоанн Павел II в энциклике «*Dives in misericordia*», – ... чувствует себя все более уязвимым. Возрастает экзистенциальный страх, прежде всего... перед возможностью конфликта, который в виду существующего сегодня запаса атомного оружия означал бы самоубийство человечества»¹¹. Не случайно поэтому понятие страха становится одним из ключевых в современной идеалистической философии. «Страх перестал быть частным делом отдельного человека, – пишет В. Гебзаттель в работе «Антропология страха». – Западноевропейское человечество охвачено страхом и трепетом, неопределенное предчувствие ужасных угроз потрясает уверенность человека в существовании. Навязчивость феномена страха, постоянно нараставшего в течение столетия, достигла невиданной до сих пор степени»¹².

Империалистическое общество постоянно воспроизводит потребность в религиозном утешении. Сохранение и даже усиление социальных факторов, питающих религию в капиталистической системе, признают и буржуазные социологи, хотя они, как правило, затушевывают их социальноантагонистическую природу, объявляют их порождением современной индустриальной цивилизации и даже придают им всеобщий «антропологический» смысл. «Хотя технические, медицинские и социально-политические достижения существенно облегчили жизнь в индустриальных государствах, свобода от смерти, страдания, нужды и вины остается для нас столь же недостижимой, как и прежде, и, видимо, останется таковой и впредь, – пишет австрийский философ Э. Топич. – К этому добавляется еще и тот факт, что с объективными облегчениями жизненных условий возрастают

притязания и чувствительность к сохраняющимся трудностям, и результатом является не счастье и довольство, но скука, пресыщение и даже отчаяние»¹³.

В этой ситуации ослабление традиционных форм религии в капиталистических странах сочетается с появлением ее новых форм, религиозным экстремизмом и богоискательством. Поэтому при всей критичности оценок положения в теологии, которую иной раз даже называют «чужеродной приживалкой под университетской крышей», идеологи христианских организаций не утратили надежды на то, что она сможет открыть религии новые перспективы, превратиться в достаточно широкое и приемлемое для современных людей религиозно-философское учение о человеке.

Повышенное внимание богословов к проблеме человека в немалой степени связано и с тем, что она по-новому предстает в свете современной научно-технической революции. Способность общества к преобразованию окружающей среды достигла радикально нового качества. Создание материальной культуры ныне перерастает в перестройку окружающего мира по проекту человека. Однако достижения научно-технической революции в условиях империализма оборачиваются угрозой экологического кризиса. «Вопрос о человеке, – пишет западногерманский философ Э. Штаммлер, – предстает еще более всеобъемлющим и злободневным, с тех пор как отношение к природе переживает очевидный кризис, с тех пор как стало ясно, что природа начинает мстить человеку»¹⁴. Возможность истощения необходимых для людей природных ресурсов, прежде всего энергетический кризис, катастрофические последствия разрушения среды обитания человека, появление оружия, создающего угрозу для целых народов и всего человечества, – все это ставит вопрос не только о соответствии научно-технического прогресса уровню нравственного развития человека и критериям его ответственности за свои поступки, но и вопрос о сущности человека. Эта проблема в наше тревожное время, когда происходит «заметное обострение идеологической борьбы»¹⁵, стала настолько актуальной, что явные и неявные споры о

природе человека можно проследить во всех сферах общественной жизни. Перед лицом современного мирового развития «все более и более растет число тех, которые ставят или с новой остротой ощущают фундаментальные вопросы: Что есть человек? В чем смысл боли, зла, смерти – всего того, что все еще сохраняется вопреки всему прогрессу?» (Div. in miser., 10).

В этих условиях современными теологами выдвигается проект богословской антропологии, которой придается ряд целей, имеющих стратегическое значение для дальнейшего воспроизводства религиозного мировоззрения. Во-первых, как уже было сказано, в проблеме человека усматривают средоточие идейной борьбы материализма и идеализма, а богословская антропология мыслится в качестве главного теоретического средства ниспровержения материалистического учения о человеке. Во-вторых, христианские идеологи надеются, что богословская антропология, спекулирующая на трудных, недостаточно изученных проблемах познания человека, мистифицирующая сложные вопросы понимания человеческой деятельности, сумеет стать основой религиозного мировоззрения, приемлемого для современных людей, и поможет церкви воспротивиться превращению в «резервацию неудачников», «клуб религиозных фанатиков, с которыми нельзя считаться всерьез»¹⁶. В-третьих, современная богословская антропология, по замыслу ее создателей, должна, используя привлекательность христианского гуманизма по сравнению с распространившимися в империалистическом обществе нигилистическими и антигуманистическими учениями, противопоставить его марксистскому атеистическому гуманизму. В-четвертых, современные теологи и религиозные философы провозглашают, что именно христианская антропология способна обосновать тезис о религии как основе культуры, отыскивая религиозные истоки человеческой деятельности, утверждая религиозную сущность человека как творца культуры. На богословскую антропологию возлагается задача доказать непреходящий и вечный характер религии, показать, что сущностью человека якобы является его «сопряженность с

абсолютом», «трансцендирование к богу», что человека невозможно познать и объяснить вне религии.

Все это свидетельствует о том, что критика религиозной антропологии является важным аспектом критики религии. Усиление внимания теологов к учению о человеке настоятельно выдвигает перед атеистами задачу критического анализа сущности и содержания религиозной антропологии, важнейших тенденций и форм ее обновления и защиты, разоблачения стремлений теологов представить ее в роли универсальной теории человека. Вместе с тем следует признать, что атеистическая критика религиозной антропологии еще не реализовала все свои возможности. За последние годы вышел в свет ряд работ советских философов, в которых рассматривались некоторые стороны религиозного учения о человеке, отдельные направления и представители религиозно-философской антропологии¹⁷.

Однако в нашей литературе еще нет трудов, посвященных систематическому исследованию христианской антропологии. Не получила достаточного освещения и тенденция к оформлению в теологии богословской антропологии как самостоятельной дисциплины. Внести посильный вклад в решение этой задачи стремится автор предлагаемой вниманию читателя книги. Его цель состоит в систематическом критическом анализе современной христианской антропологии, ее структуры, функций, методов и основных направлений.

Глава первая. Христианская антропология в эпоху современного кризиса религии

§ 1. Богословская антропология: предмет, структура и функции

Слово «антропология» в значении «учение о человеке» впервые употребляется в XVI веке в работах немецких философов, которые эмансипировали философские и естественнонаучные знания о человеке от богословской традиции, выдвинули на передний план исследование «природы человека», опирающееся на изучение человеческого тела и психологии человека¹⁸. Понимание человека всегда было важным аспектом мировоззрения. С глубокой древности не только накапливались представления об устройстве и свойствах человеческого организма, но и создавались религиозные и философские концепции человека, его сущности и места в мироздании. Хотя еще в период патристики теологи занимались систематизацией христианских воззрений на человека, антропология как особая богословская дисциплина возникает только при капитализме и является продуктом кризиса религии.

Кризис теологии в эпоху развитого капитализма и выделение богословской антропологии

XIX век в странах Западной Европы характеризовался укреплением и победой капитализма. Развитие капиталистических отношений вело к секуляризации, стимулировало прогресс естествознания, который повлек за собой крушение традиционной религиозной картины мира. Идеологи прогрессивной буржуазии подвергли уничтожающей критике клерикализм и вероучение исторических религий. В XVI–XVIII веках в философии, освободившейся от тирании богословия и теологически ориентированной схоластики, растет наметившееся еще в гуманизме Возрождения рационалистическое понимание человека, которое увенчивается атеизмом французских материалистов. Это побудило теологов (прежде всего из лагеря протестантизма, который возник как буржуазная разновидность христианства и наиболее чутко реагировал на изменения в сознании верующих) усилить

внимание к внутреннему миру человека и попытаться богословски редуцировать идеи Просвещения, овладевавшие умами. Реакция протестантских теологов на развитие философской мысли была противоречивой и включала наряду с усилением религиозной апологетики проникновение элементов рационализма в само богословие, в том числе и попытки замены догматического учения о человеке философской рефлексией. В христианской теологии, таким образом, начинается тот процесс, который впоследствии будет назван «антропологизацией богословия». «Там, где Просвещение проникало в теологию, – оценивают события этого периода современные протестантские богословы, – дело приходило к примату антропологии»¹⁹.

Протестантский философ Ф. Шлейермахер (1768–1834), основатель «либеральной теологии», выдвинул радикальный проект изложения христианской догматики как обобщения переживаний верующего индивида, т. е., по существу, превращения ее в религиозную антропологию. Хотя Шлейермахеру пришлось воздержаться от осуществления этой идеи, он считал, что основную форму догматических положений составляют высказывания о «христианских состояниях души», а «понятия о свойствах и способах действия бога являются формами побочными, даже излишними, так как по своему существу они уже нашли выражение в указанных основных формах догматических положений»²⁰. Антропологизация богословия с самого начала, в частности у Шлейермахера, была модернизацией теологии, поиском выхода из кризиса традиционного христианского мировоззрения. Шлейермахер пытался обосновать авторитетом Реформации фундамент «вечного договора ...между живой христианской верой и свободно устремляющимся по всем направлениям, независимым и работающим на самого себя научным исследованием, так чтобы первая не препятствовала последнему, а последнее не исключало первой»²¹. Религиозная антропология в этом контексте получает важное значение как средство приспособления теологии к условиям капиталистического развития.

Тем более обостряется борьба теологов за религиозно-идеалистическое понимание человека с того времени, когда Л. Фейербах истолковываете позиций «антропологического принципа» само богословие, показывает, что «тайна теологии заключается в антропологии...»²². Во второй половине XIX века богословы вынуждены всерьез считаться не только с атеистическим учением о человеке французских материалистов, Л. Фейербаха, эволюционной теорией Ч. Дарвина, открытиями в области химии и физиологии, но и с марксистским диалектико-материалистическим пониманием человека как социального существа. В этой новой ситуации христианская апологетика, складывающаяся в постоянной конфронтации с новейшими научными достижениями и философскими концепциями, пытается возвести христианскую антропологию в ранг «науки о человеке». В 1870 г. в Мюнхене вышла книга К. Вернера «Спекулятивная антропология с христианско-философской точки зрения». Этот философ решил объединить в «спекулятивном» понятии «человека как космического существа» естественнонаучное и христианское понимание человека. Философская, «спекулятивная» антропология должна была, по его замыслу, диалектически «снять» физическую антропологию и христианское учение о человеке²³. Со сходным проектом позднее выступил профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелое. В 1898 г. он опубликовал первый том своей «Науки о человеке», в которой попытался поставить антропологически переосмысленную философию и психологию на службу религиозному пониманию человека и обоснованию бытия бога. Таким образом, видные католические, протестантские и православные философы и теологи во второй половине XIX века выдвигают требование придать христианской антропологии статус философской науки. С тех пор вот уже более ста лет не утихает дискуссия вокруг определения понятий богословской и религиозно-философской антропологии, споры по разграничению их предметов. Одни теологи отождествляют религиозно-философское и богословское учения о человеке, другие – резко противопоставляют богословскую антропологию

философии, даже выступающей с откровенно религиозных позиций.

Существенно возрастает полемика по этому вопросу, равно как и интерес теологов к антропологии, в начале XX века, когда в философии возникает особое течение, получившее название «философской антропологии». Обострение социальных противоречий в эпоху империализма потребовало от буржуазных идеологов осознать кризисные явления и выдвинуть проекты их преодоления, вернее, предложить общественности способы примирения с ними. На эту роль с начала XX века претендует целый ряд социологических и философских учений. Буржуазное сознание попыталось освоить эпоху и в форме философско-антропологических концепций. Этот «антропологический поворот» был выражением идейного кризиса буржуазного общества, проявившегося в кризисе буржуазной философии²⁴. Даже западные исследователи признают в этой связи, что антропологическая постановка вопроса овладевала философской мыслью по мере того, как «утрачивали свою убедительность последние всеобъемлющие философские системы» и «становились сомнительными символы и формы мировоззрения»²⁵. «Под философской антропологией, – пишет западногерманский философ О. Больнов, – понимают, как известно, стремление философии ответить на вопрос: что такое человек? Но чтобы понять, что на самом деле означает этот... вопрос в философии, нужно сначала вспомнить, что он... как подлинная задача философии возникает только в совершенно определенной ситуации истории духа, а именно в тот момент, когда рушится традиционное и до сих пор само собой разумеющееся определение сущности человека как *animal rationale*»²⁶. Вместе с исторической перспективой буржуазное общество утратило и казавшуюся незыблемой систему ценностей, исторический оптимизм, веру в разумность человеческой природы. Известный религиовед Блеекер замечает по этому поводу, что если в первой мировой войне человек потерял веру в бога, то во второй он утратил также веру в человека. Если ранее философы полагали, что знают человека, а бог рассматривался ими как «великий

неизвестный», то теперь и человек неожиданно приобрел непостижимые черты. Историк Якоб Буркхардт в книге «Культура Ренессанса в Италии» писал, что одной из черт Возрождения было «открытие человека». Идеологи молодой буржуазии разрабатывали учение о разумной природе человека. Теперь, мрачно иронизирует Блеекер, сделано новое открытие: человек предстал «иррациональным существом» со странными наклонностями и агрессивной натурой²⁷.

Основатели «философской антропологии» М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, равно как и другие родоначальники «антропологических» направлений мысли (философии жизни, экзистенциализма), встали на позиции откровенного иррационализма, заявили о принципиальной непознаваемости и «проблематичности» человека, противопоставили единственно плодотворному пути исследования человека – анализу его социальной сущности, открытому Марксом, – поиск извечной природы человека, раскрывающейся в его «жизненном мире», неподвластном разуму и целенаправленному воздействию. Антропологические течения в буржуазной философии, зародившиеся перед первой мировой войной, попытались произвести с этих иррационалистических позиций широкую переоценку философской проблематики, выдвигая на передний план проблему человека и рассматривая все прочие философские вопросы под углом зрения этой проблемы. Основатели этого направления провозгласили антропологию базовой философской дисциплиной, антропологический подход – центральным принципом философского освоения действительности и заявили, что считают «антропологией» далеко не каждое философское учение о человеке, но только концепции тех мыслителей, которые пытаются решить все мировоззренческие проблемы, исходя из понимания человека. В связи с этим термины «религиозная антропология», и «богословская антропология» и «религиозно-философская антропология» начинают неоднозначно употребляться в литературе. Некоторые исследователи считают неправомерным рассматривать в качестве «антропологии» любое философское учение о человеке и применяют этот термин только к

упомянутому философскому направлению XX века, представителями которого являются М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман, Г. Э. Хенгстенберг и другие философы. Соответственно название «религиозная антропология» они относят к религиозному ответвлению этого философского течения (М. Шелер, Г. Э. Хенгстенберг). Но большинство критиков не проводит такого различия и рассматривает в качестве «религиозной антропологии» всякое религиозное учение о человеке. Эта последняя точка зрения представляется нам более оправданной по смыслу понятия «антропология» и по сложившемуся в литературе наиболее распространенному его применению. Однако нельзя игнорировать и специфику религиозно-философской антропологии как самостоятельного течения, которое в решении всех философских проблем встает на позиции так называемого «антропологического принципа»²⁸. Поэтому представляется целесообразным различить широкий и узкий смысл понятия «религиозная антропология».

Понятие и структура религиозной антропологии

Религиозная антропология в широком значении этого термина представляет собой аспект религиозного мировоззрения. Это религиозный взгляд на человека, исходящий из признания сверхъестественного начала и его особых взаимоотношений с человеком, выраженный в теоретической форме в виде учения о человеке. Следовательно, религиозная антропология является составной частью теоретического религиозного сознания, богословия. В этом смысле понятия «религиозная антропология» и «богословская антропология» совпадают по своему содержанию. Однако следует учесть не только содержание, но и форму теоретического религиозного сознания, а также исторически складывавшиеся его институционализации. Религиозная идеология эволюционировала от изложения, осмысления и систематизации мифов к построению кодифицированной догматики и, наконец, к систематизированной теологии, теоретически разрабатывающей вероучение, а также религиозной философии, дающей его

наиболее общее обоснование. Поэтому в религиозной антропологии правомерно выделить ряд уровней ее теоретического оформления и организации.

Прежде всего следует заметить, что она существует в виде «имплицитной антропологии» (антропологических импликаций мифа, догматики, богословских доктрин, не трактующих непосредственно о человеке), а также в виде эксплицитного богословского учения о человеке. Сюда относятся фрагменты «священных книг» и специальные теологические трактаты. Эксплицитная религиозная антропология предстает, наконец, и в форме религиозно-философского учения о человеке, а также в форме богословской антропологии как обособившейся дисциплины. «Религиозная антропология» в узком смысле этого термина как специфическое течение идеалистической философии XX века является, в свете всего сказанного, частным случаем религиозно-философской антропологии, одним из ее направлений. Кроме «философской антропологии» Г. Э. Хенгстенберга, М. Мюллера и других мыслителей, выступающих с позиций «антропологической философии», в настоящее время в религиозно-философской антропологии развиваются также учения, осмысляющие человека на других онтологических и гносеологических предпосылках.

Начиная с 20-х годов нашего столетия ряд теологов (Э. Бруннер, Ф. Гогартен) ставит вопрос об оформлении богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины, отличающейся специфическим предметом и ролью в системе теологии. Наибольшее развитие богословская антропология как в протестантской, так и в католической литературе получает после второй мировой войны, особенно в пятидесятые годы²⁹. Некоторые теологи потребовали даже полной антропологизации теологии. Самыми авторитетными проектами такого рода антропологии явились концепции крупного католического теолога К. Ранера³⁰ и В. Панненберга³¹, который обобщил ряд попыток такого построения у протестантов. «Теологическая антропология, – писал К. Ранер, – есть критическое восприятие всех прочих ограниченных антропологий в тайну божью и в тайну вочеловечивающегося

логоса божия»³². Ранер не ограничивается идеей богословской антропологии, венчающей все здание науки о человеке и питающейся ее достижениями. По его мысли, вся теология должна стать антропологией. Богословская антропология, таким образом, понимается не как частный аспект или раздел теологии, но как ее средоточие – догматическое богословие³³. «Догматическая теология сегодня, – пишет Ранер, – должна быть богословской антропологией»; «подобный антропоцентрический поворот необходим и плодотворен»³⁴. Теология является антропологией уже потому, полагает он, что не может быть по самой своей природе ничем иным, как философской теологией, философской наукой. Богословская антропология, рассуждает Ранер, – по необходимости антропология трансцендентальная, открывающая в субъективности человека «условия возможности» его бытия человеком и тем самым указывающая на «тайну» его бытия, т. е. философская теология. «Но, – продолжает Ранер, – там, где наука... действительно становится в специфическом смысле «философской» – а такой должна быть теология по своей сущности, – там каждый вопрос о каком-либо предмете формально имплицитно включает вопрос о познающем субъекте»³⁵. Поэтому вся теология, включая и теологию откровения, оказывается антропологией.

В связи с этим Ранер выступает против выделения богословской антропологии в дисциплину, являющуюся только частным, пусть и важнейшим разделом теологии. Богословская антропология для него – вся догматическая теология. Этот тезис, по мнению Ранера, не противоречит теоцентризму теологии, учению Фомы Аквинского, что формальным объектом теологии откровения является бог. Коль скоро человек понимается как существо абсолютно трансцендирующее к богу, антропоцентризм и теоцентризм теологии оказываются не противоположностями, но, по сути, одним и тем же. Ни один из обоих аспектов не может быть без другого³⁶. Сходный проект развивает и В. Панненберг, который считает, что «основное богословие» должно быть антропологией, трактовать о структуре человеческой субъективности, «принимать во

внимание различные дисциплины эмпирической антропологии... с их методами и с их проблематикой»³⁷.

Такая крайне «антропологизаторская» точка зрения, впрочем, не является преобладающей в современной богословской антропологии. Большинство католических, протестантских и православных теологов возражает против превращения всей теологии в антропологию, пытается развести философскую и теологическую антропологию, выделяя последнюю в особую дисциплину или раздел теологии. Сошлемся на мнение Р. Спяцци, профессора философии, томиста, который в статье «Святой Фома сегодня»³⁸ подчеркивает, что Фома уделял в «Сумме теологии» достойное место антропологическим проблемам, но никогда не сводил к ним сущность теологии. Спяцци, таким образом, следует древней традиции и настаивает на «антропологии сверху», учении о человеке как конкретизации догматики, в отличие от антропологии и даже теологии «снизу», исходящей из человеческой субъективности, которую выдвигает Ранер. По нашему мнению, с точки зрения критической по отношению к теологии различие это весьма относительно. Антропоцентризм Ранера, Панненберга и других антропологизаторов оказывается в существе своем теоцентризмом, приспособляемым к современной ситуации. Сам Спяцци и многие другие теологи принимают это различие всерьез. Спяцци (следуя в этом более осторожной линии официальных документов католической иерархии) понимает христианскую антропологию как раздел теологии, главным образом христологии.

Сходные противоречия имеются и в лагере протестантизма. Сожалея, что новое поколение теологов не сумело еще реализовать начертанную Шлейермахером программу превращения догматики в антропологию и тем самым в «науку», протестантский теолог Герман Фишер констатирует, что к знаменательным движениям в современной протестантской теологии относится тенденция к обособлению богословской антропологии³⁹ в том смысле, что христианское понимание человека во все большей мере излагается вне общей догматической системы⁴⁰. Впрочем, намечаются и более

благоприятные, по его мнению, сдвиги. Совершилась легитимация прежде подозрительного термина «антропология» в собственно теологических сочинениях. Богословская антропология разрабатывается не только отдельными выдающимися теологами, «сотрясателями устоев» (вроде Шлейермахера, Бруннера и т. п.), но и многими тружениками на ниве школьной систематической теологии, вполне серьезно считающей себя современной наукой. Однако существенным является вовсе не формальное подчинение антропологии догматике или ее выделение. Даже в том случае, когда современные теологи и церковные иерархи занимают позицию воинствующего антиантропологизма, их построения оказываются сориентированными на новый этап взаимоотношения теологии со светской культурой, рефлектирующими бурное развитие антропологической проблематики в философии и движение за выделение антропологии в самостоятельную дисциплину.

Функции богословской антропологии

Активизация религиозной антропологии после второй мировой войны и особенно в 70-е годы связана с тенденцией современной буржуазной идеологии к «теоретическому консерватизму и открыто апологетическим идейным установкам»⁴¹, выражает попытку использовать религию для противостояния материалистическому учению о социальной сущности человека, об объективном характере законов общественного развития, ведущих к смене капитализма социализмом. Антропологии, философской и теологической, отводится в этой связи функция не только критики марксистского понимания человека, смысла его жизни и исторического прогресса, но и еще более важная, хотя и не лежащая на поверхности, функция скрепления основных звеньев буржуазного общественного сознания, идеологии и психологии. Критически настроенные по отношению к современной буржуазной идеологии западные мыслители успели заметить, что философской антропологии, претендующей на роль базовой гуманитарной дисциплины, присуща важная роль в социализации, в воспитании, а тем

самым воспроизводстве буржуазного общества. «... Без имплицитированной антропологии, – пишет западногерманский философ Дитмар Кампер, – социальные формы общения буржуазного мира нарушились бы... так как в основе дорефлексивного общения людей между собой лежат определенный антропологический опыт и ожидания, которые могут быть вербализованы только в небольшой своей части, но, несмотря на это, определяют мотивационный базис индивидуума, его действия по отношению к другим»⁴². Кампер несколько преувеличивает, но в главном верно оценивает роль представлений о человеке в мотивациях нравственных, политических и правовых решений и поступков людей. Вскрывая социальные истоки этих представлений, Кампер справедливо указывает на то, что материальные условия, при которых общество самовоспроизводится, определяют не только «рефлексивную конституцию социализованного человека», но также и «соответствующую антропологию»⁴³, т. е. образ человека, включенный в переживания, экспектации и мотивации. Следует согласиться с Кампером, что в условиях капитализма для разных слоев буржуазии (а ее жизненные установки заражают и некоторую часть трудящихся) «эта конституция состоит в принципиальной изоляции... а эта антропология – в апологии изолированного индивидуума... Буржуазное общество, – пишет Кампер, – производит в основе своей асоциальное понимание человека»⁴⁴. Современная философская антропология развивается как специфическое идейное проявление буржуазного индивидуализма, хотя и тяготеющего в определенных своих вариантах и в ряде аспектов к дополняющему его универсализму.

В системе социализации, действующей в буржуазном обществе, в манипулировании поведением людей существенную роль играют и религиозные представления о человеке. Богословская антропология как составной момент религиозной идеологии выполняет в системе буржуазного общества интегративную и регулирующую функции, что не исключает, конечно, того, что прогрессивно настроенные теологи, выражающие интересы верующих трудящихся,

стремятся переосмыслить христианское учение о человеке и превратить религиозную антропологию в форму критики капиталистического общества.

Богословская антропология возникает как апологетика, философская защита религии, средство ее приспособления к современности и борьбы с материалистическим мировоззрением, с атеизмом. Критика атеизма рассматривается ведущими богословами, подвизавшимися на поприще антропологии, как насущнейшая задача. В рамках концептуальной системы богословской антропологии они пытаются дать философское истолкование христианского учения о корнях религиозности и неверия, развивают антропологические трактовки сущности религии и атеизма. Уже упомянутый нами К. Ранер, ратующий за радикальную антропологизацию теологии, опубликовал в первом номере за 1981 год авторитетного католического журнала «*Stimmen der Zeit*» статью «Церковь и атеизм», в которой признает, что массовый атеизм является необходимым следствием социального, технического и интеллектуального прогресса. С этим «всемирным» и «общественно-легитимированным атеизмом», трезво констатирует Ранер, христиане должны жить «все обозримое время»⁴⁵. Отражая изменения в сознании современных верующих, рост влияния материалистических идей, теологи признают как необходимость замены традиционной богословской оценки атеизма и его огульной критики, так и потребность выработать новую «теологию атеизма». «Перспектива сосуществования атеизма с теизмом и особенно с христианской верой в бога, – пишет К. Ранер, – требует от нас также и развития теологии атеизма и нашего с ним сосуществования»⁴⁶. Эта новая «теология атеизма» должна отличаться от «богословской болтовни старомодного клерикализма, для которого бог – лишь удобный стабилизатор общественных отношений, которые хотелось бы защищать сыто и с удобствами»⁴⁷. Она должна быть создана путем антропологического обновления важнейших теологических категорий. «Борьба против атеизма – это всегда и прежде всего борьба против понимания бога, которое чревато опасностью

подмены истинного, непостижимого бога рукотворным кумиром... Борьба против атеизма – это прежде всего и с необходимостью борьба против недостаточности нашего собственного теизма»⁴⁸.

Апологетические задачи, по признанию самих творцов богословской антропологии, обуславливают и ее «внутреннюю» функцию, роль в системе теологии, религиозного мировоззрения. Богословская антропология призвана, по их мнению, осуществить критический пересмотр основных категорий теологии, стать ее базовой дисциплиной, интегрировать все аспекты религиозного мировоззрения. «Обратить взор человека на ту действительность, которая подразумевается под словом «бог», – пишет Г. Фриз, – можно только в том случае, когда удастся, говоря о человеке и человеческом опыте, говорить и о боге»⁴⁹. Прокламируя вечность антропологического сознания, неизменность человека, богословы используют эти идеи в качестве обоснования вечности религии. Отстоять религиозное понимание человека и связать это понимание с идеей бога представляется им самой актуальной целью религиозной антропологии. «Если должно быть показано, что вопрос о боге обладает всеобщим, касающимся каждого человека значением, – заявляет Г. Шерер, – то должны быть выработаны определения человека, которые лежат в основе всех человеческих мыслей, слов и действий. В противном случае проблема бога подпадает под антропологический произвол и релятивность. Если же такие общезначимые положения о человеке невозможны, то и вопрос о боге не может обладать всеобщим значением для каждого человека»⁵⁰. Преодолеть релятивизм и произвол антропологических построений, скандал в современной буржуазной философии вокруг понимания человека и призвана, как полагают современные богословы, теологическая антропология.

К антропологии богословы обращаются также в надежде на то, что она сумеет выработать современную богословскую терминологию, внести в теологию единство при сохранении различий, неизбежных в условиях мировоззренческого

плюрализма. В католической теологии, еще недавно пользовавшейся единой терминологией, также настало время вавилонского смешения языков. Дошло до того, что богословы перестали понимать друг друга. Рурский университет в Бохуме (ФРГ) провел в зимние семестры 1977/78 и 1978/79 учебных годов, по желанию священников и преподавателей религии, курсы, задачей которых было выявить тенденции католической теологии после II Ватиканского собора. Перед участниками курсов, отмечает проф. Гисберт Кауфман, встали огромные трудности в поисках единой терминологии. «Отдельные рефераты, – пишет он, – представлялись, по признаниям на коллоквиуме, чем-то... герметическим, так как... используемый язык не обеспечивал понимания выражаемых воззрений»⁵¹. Указывая на симптомы ослабления теологии, богословы исключают, что современная ситуация в теологии является выражением общего кризиса религии и представляют ее кризисом богословской терминологии. В преодолении этой ситуации, по их мнению, существенную роль должна сыграть антропология, призванная осуществить переход от нормативной догматической теологии к плюралистической дисциплине, ориентированной на кооперацию и диалог с другими отраслями знания⁵². На христианскую антропологию возлагается задача обеспечить «междисциплинарное взаимопонимание»⁵³. С этим соединяется ожидание, что и другие дисциплины, со своей стороны, вступят в диалог с богословской антропологией. Наиболее оптимистично оценивает эту перспективу В. Панненберг. «Мы живем в эпоху антропологии, – пишет он в книге «Что такое человек?» – Всеобъемлющая наука о человеке является главной целью духовных устремлений современности. Целый ряд направлений научного исследования объединился вокруг нее... Биологи и философы, юристы и социологи, психологи, медики и теологи обрели в вопросе о человеке родственные воззрения, а частью также и общий язык. Кажется, что специализированные методы на наших глазах способствовали преодолению своей собственной разобщенности, вырабатывая новое, более широкое понимание человека»⁵⁴.

Другие теологи трезво оценивают трудности диалога богословия с современными естественными и общественными науками. «Само собой разумеется, – признает К. Ранер, – что для теологии это нелегко. Философия была на Западе признанной сестрой теологии, жить с которой в согласии было поэтому проще. Ведь ссора между родственницами хоть и бывает весьма ожесточенной, остается намного безопаснее той смертельной ситуации, которая может возникнуть между теми, кто вообще не знает, как им себя вести друг с другом...»⁵⁵. Вольфганг Байнерт, католик, профессор систематического богословия в Регенсбургском университете, с горькой иронией замечает, что, «кажется, спецификой сегодняшней теологии является то, что она сидит между всеми стульями»⁵⁶. В этой обстановке перед богословской антропологией ставится задача, с одной стороны, приспособить к современности христианское понимание человека, а с другой стороны, воспользовавшись общей иррационалистической основой трактовки человека в религии и современной идеалистической антропологии, подчинить богословию интерпретацию человека в философии и частных науках. Заявляя о позитивном отношении к научным знаниям, богословы стремятся нейтрализовать их мировоззренческое, материалистическое значение. Поэтому теологи предлагают в качестве учения о человеке, способного стать альтернативой марксизма и служить «метатеорией» всех антропологических учений, свою «универсальную науку, исчерпывающим образом отвечающую на вопрос, кто такой человек и какова его сущность»⁵⁷.

«Кооперация»⁵⁸ с естественными и социальными науками о человеке нужна богословской антропологии прежде всего для того, чтобы осуществлять по отношению к ним «критическую функцию»⁵⁹. Призывая к комплексному охвату проблемы человека, религиозные идеологи оставляют за богословской антропологией роль инстанции, осуществляющей мировоззренческий синтез. «Богословская антропология, – пишет Р. Прентер, – должна бескомпромиссно отклонять тенденцию всякой философской антропологии полагать саму себя в качестве абсолютной и тем самым понимать человека

как существо автономное, не нуждающееся в боге»⁶⁰. «Открытость другим антропологиям, принадлежащим к новым эпохам и культурным сферам, отличающимся от традиционно «христианских», – вторят ему Альчеги и Флик, – может быть осуществлена только в той мере, в какой эти антропологии согласуются с подлинной верностью принципам христианства»⁶¹. Теологи подчеркивают необходимость сохранения «самоидентичности» христианской антропологии в диалоге с современными науками о человеке и философской антропологией, дабы не только избежать беспринципной «адаптации чуждых воззрений», «пагубного оппортунизма»⁶², но и представить богословскую антропологию в качестве методологического руководства для всех научных дисциплин, изучающих человека.

Этой цели и служат проекты богословской антропологии, предлагаемые К. Ранером, В. Панненбергом, А. Ганочи и другими теологами, стремящимися определить ее «формальный предмет».

По мнению католического философа Д. Пецки, «у философской антропологии с антропологией биологической, психологией и социологией общий материальный предмет – человек и его жизнь, но у нее свой формальный предмет, так как только она изучает, что есть человек, каков смысл его жизни и в чем его конечная цель»⁶³. Формальный предмет богословской антропологии как самостоятельной дисциплины, согласно А. Ганочи, «обнимает все структуры и все формы, организации человеческой природы, происходящие из специфического отношения человека к богу во Христе и через Христа. Поэтому формальный предмет христианской антропологии следует искать в христо-теологии»⁶⁴. В рассуждениях о предмете богословской и религиознофилософской антропологии обнаруживается основное противоречие современной теологии – противоположность фантастического и реалистического в ее содержании, мистического содержания и наукообразной формы. Раскрывая сущность богословия как теоретического, идеологического уровня религиозного сознания, Ф. Энгельс писал, что «форма, в которой выступает христианство, когда

оно стремится придать себе научный вид, есть теология. Сущность теологии, особенно в наше время, есть примирение и затушевывание абсолютных противоположностей»⁶⁵.

Богословская антропология, которая выдвигает задачу апологии религиозного понимания человека, конфронтации с материализмом, подчинения своему мировоззренческому влиянию частных наук о человеке, с необходимостью является одновременно и философской антропологией. Все это обрисовывает существенное мировоззренческое единство богословской и религиозно-философской антропологии, которые в равной мере исходят из признания того, что человека можно понять только путем выявления в нем сверхъестественного начала и установления его связи с богом. При всех различиях подходов предметом религиозной антропологии является не реальный, действительный человек, а спекулятивная конструкция, продукт фантастического отражения реальной несвободы, зависимости действительного человека как социального существа от стихийных природных и общественных сил. Религиозно-философская и богословская антропология однородны и по своему предмету, и по своим функциям, так как в равной мере служат обоснованию религии. Различия между богословской и религиозно-философской антропологией носят методический характер. Богословская антропология исходит из догматики, ссылается на «божественное откровение», непосредственно связана с церковным учением. Христианская теологическая антропология, по мнению католического философа и богослова И. Б. Лотца, – это учение о человеке, которое «черпается из слова божьего и принимается в вере»⁶⁶. Религиозно-философская антропология опосредованно связана с вероучением, более свободно относится к церковной традиции. Поэтому она представлена не только течениями, откровенно смыкающимися с теологией, но и направлениями, до известной степени удаляющимися от официальных конфессиональных доктрин. Религиозные философы стремятся обосновать христианское воззрение на человека с помощью философско-идеалистических спекуляций, заявляют, что исходят не из заранее данного догматического учения или

«откровения», но занимаются свободным исследованием человека, следуя тем или иным философским принципам, черпают свои положения из опыта и принимают их в знании⁶⁷. «Отличие теологической антропологии от философской состоит в том, – пишет Р. Прентер, – что теологическая антропология всегда рассматривает человека в свете божественного откровения в Иисусе Христе, в то время как философская антропология опирается на эмпирическое самонаблюдение»⁶⁸.

Католический философ С. Каминьский определяет философскую антропологию как теорию, которая исследует человека в аспекте его сущности, обнаруживает в его «онтической структуре» высшие причины его существования, изучает онтическую структуру человеческих феноменов и их экзистенциальную позицию среди других сущих, пользуется методом философии бытия и ее понятийным аппаратом, приспособлявая общеметафизические термины к антропологическим проблемам⁶⁹. Если перевести эти рекомендации Каминьского с языка томистской метафизики, то они означают не что иное, как попытку применения идеалистических философских категорий для обоснования традиционного христианского учения о «тварной» природе человека, его связи с богом как своим создателем и т. п. Таким образом, при ближайшем рассмотрении эта «метафилософия человека» оказывается богословским учением, облаченным в философские одежды.

Богословская антропология как «метафилософия человека», базисная философская дисциплина призвана, по мнению теологов, выполнять интегрирующую функцию в системе религиозного мировоззрения. Особенно заметна эта ее роль в пастырском богословии⁷⁰, катехетике и гомилетике. Э. Ланге, В. Штек и другие теоретики церковного проповедничества заявляют, что в новейшем учении о проповеди вопрос о человеке считается «конститутивным элементом гомилетического учения о принципах»⁷¹. Проблема диалогического характера проповеди рассматривается, в частности, в связи с диалогическим пониманием личности. Антропологическая проблематика, как отмечает католический

теолог Пауль Шмидт, приобретает все большее значение в теории и практике религиозной педагогики, в религиозном обучении совершается «антропологический поворот». «Традиционная религиозная педагогика, – пишет Шмидт, – ... усматривала свою основу в теологии как «нормативной науке». В современной религиозной педагогике, напротив, акцент смещается... на противоположный – дидактический, педагогический и обществоведческий – полюс. В качестве выхода из этой альтернативы в новейших работах по теории религиозной педагогики предлагается теологическая антропология как дисциплина, которая в состоянии посредничать между этими противоположными позициями, не стирая при этом существующих различий»⁷².

Сторонники антропологизации религиозной педагогики полагают, что богословская антропология может двигаться между дедуктивным и индуктивным подходами и сочетать эмпирический анализ реальной веры с «трансцендентальной рефлексией основы и цели человеческого опыта веры»⁷³. За всеми этими рассуждениями просматривается забота о сохранении специфически религиозного понимания человека в основе теории воспитания. Западногерманский богослов Штальман в статье о религиозной педагогике, помещенной в «Карманном богословском словаре», пишет, что «центральной задачей религиозного обучения остается изложение библейского понимания человека»⁷⁴. Новейшая богословская антропология рассматривается как концентрированное выражение религиозного воспитания и самовоспитания. К. Ранер откровенно заявил в этой связи, что считает мистагогию главной воспитательной задачей. Христианская проповедь и вся система душепопечения призваны стать, по его мнению, «мистагогическим введением в религиозный опыт», так как мистическое понимание человека, обнаружение в нем «тайны», которым занимается богословская антропология и на котором должна основываться религиозная педагогика, составляют низшую ступень богопознания, присущую якобы любому человеку. Эти признания как нельзя лучше обрисовывают иллюзорно-компенсаторную функцию богословской

антропологии. Вместо действительной жизненной перспективы освоения материальной и духовной культуры она предлагает перспективу самопогружения в иллюзорно-практические отношения. Протестуя против увеличивающейся в настоящее время тенденции к манипуляции в империалистическом обществе сознанием и поведением людей, богословская антропология, с одной стороны, выполняет роль компенсации возрастающего отчуждения личности, а с другой стороны, сама служит целям этой манипуляции.

§ 2. Традиционные аспекты христианской антропологии.

«... Раз возникнув, – писал Ф. Энгельс, – религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»⁷⁵. Эволюция христианской антропологии свидетельствует о том, что она сохраняла ряд положений, исторически сформировавшихся и воспроизводившихся как фантастическое отражение общественного бытия человека в условиях классово антагонистического общества. Креационизм, теоцентризм, теоморфизм, метафизический (противопоставление творца и творения), психосоматический (противоположность души и тела) и аксиологический (противостояние греха и благодати) дуализм, персонализм и эсхатологизм остаются главными чертами христианского учения о человеке.

Происхождение человека. Креационизм

В религиях всех народов были мифы, повествующие о происхождении человека, его природе и взаимоотношении с божествами. К числу таких мифов принадлежит и сказание о сотворении первых людей, которых боги вылепили из глины для служения себе, возникшее у шумеров в III тыс. до н. э. и позднее, после многочисленных переработок вошедшее в текст Библии. Оба варианта этого сказания – восходящий к так называемому «Священническому кодексу» (Быт. 1:26–29) и восходящий к «Яхвисту» (Быт. 2:21–25, 27) – рассматривались уже древнехристианской теологией как взаимодополняющие, хотя каждый из них сохраняет особенности своего источника, в результате чего в библейском учении о происхождении человека немало противоречий, над согласованием которых билась мысль иудейских и христианских богословов⁷⁶.

Входящий в «Шестоднев» рассказ о сотворении человека сложился в основных чертах в период вавилонского плена (VI в. до н. э.). Этот фрагмент представляет собой плод работы богословской мысли, преобразование первоначальной наивной

мифологемы в богословское учение. После сотворения неба и земли бог (вернее – боги, «элохим») на третий день творения повелевает земле произрастить «траву, сеющую семя по роду и по подобию ее, и дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» (Быт. 1:11); на пятый день бог творит рыб, пресмыкающихся «по роду их» и «всякую птицу пернатую по роду ее», благославляет сотворенные существа, повелевая: «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:22); на шестой день бог приказывает земле произвести «скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1:24) и приступает к сотворению человека. «И оказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:26–29).

В этом варианте рассказа о сотворении человека заметна систематизация. Человек увенчивает мироздание. В настойчивых упоминаниях о том, что травы, деревья, рыбы, пресмыкающиеся, птицы, скоты, гады, звери сотворены «по роду их» видна попытка обобщения, выделения представления о «роде», которое подготавливает понятие «природы» человека. Характерной особенностью этого представления являются содержащиеся в нем векторы происхождения и порождения, восприятия от предков и передачи потомкам, прирожденного и передаваемого. Это протофилософское представление о «роде», устойчивом, восходящем к единому первоисточнику единообразии, сохраняющемся во множестве потомков, включается в библейском рассказе в теологическую перспективу теоцентризма и креационизма, сверхъестественного

происхождения и назначения, подчиняется богословской идее о соотношении бога и человека.

Второй, более древний вариант учения о сотворении человека, восходящий к так называемому «Яхвисту» (IX–VIII вв. до н. э.), ближе к своим мифологическим, фольклорным источникам и описывает «технологический процесс» изготовления богом первой человеческой пары⁷⁷. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Созданного таким образом человека господь бог (Яхве) поселил в раю, «чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). Однако среди «животных полевых и всех птиц небесных», которых Яхве «образовал из земли» и привел к человеку, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2:19), «для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2:20). «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего» (Быт. 2:21–23).

В отличие от шумерских и вавилонских антропологических мифов, повествующих об изготовлении богами из глины слуг, которым назначалось кормить их и отправлять их культ, созданное на их основе в период классового общества библейское учение и воспринявшее его христианство содержат более абстрактную идею служения богу, владычества над творением, хранения и возделывания райского сада. Используя эти мотивы, современные богословы подчеркивают, что христианство провозглашает активную позицию человека в мироздании, предназначенность его к господству над природой и прогрессу. Особенно развивается эта тема в последней энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*».

Антропологические идеи прошли сложный путь развития в мифологии и богословских систематизациях религий древних народов Ближнего Востока⁷⁸. Нам сейчас важна не столько история их происхождения, сколько типологические черты, определяющие построение христианской антропологии. В приведенных нами выше текстах Библии заметно выделение преставлений, подготавливающих богословское понимание природы (сущности) человека, фундаментальные для религиозной антропологии принципы креационизма, теоцентризма и теоморфизма.

Теоморфизм. Религиозно-антропологический круг

Усвоив библейское учение о сотворении богом первой человеческой пары – Адама и Евы, христианская теология вырабатывает на его основе свое понимание природы и сущности человека. Наивный мифологический антропоморфизм преобразуется в принцип, определяющий и по сей день структуру христианской антропологии – религиозно-антропологический круг. Еще Иоанн Дамаскин (ок. 675–ок. 750), резюмировавший итоги патристики, писал в сочинении «Точное изложение православной веры», которое стало прообразом позднейших систем догматического богословия, что «людям, облеченным в грубую плоть», невозможно без употребления «образов, типов и символов человекообразных»⁷⁹ понимать и выражать действия божества. Использование антропоморфизмов для понимания бога обозначалось первоначально греческими словами *ἄνθρωπολόγος* (Аристотель) и *ἄνθρωπολογεῖν* (Филон, Дидим Александрийский, Анастасий Синаит, Псевдо-Дионисий Ареопагит)⁸⁰, от которых впоследствии был произведен термин «антропология» со значением «учение о человеке». В свою очередь сама природа человека со всеми ее свойствами оказывается в богословии только тенью сверхъестественного оригинала и не может быть постигнута из самой себя, но в своей сокровенной сущности открывается человеку богом.

Этот религиозно-антропологический круг представляет собой одно из проявлений гносеологического механизма религиозного отражения действительности, питаемого

социальными корнями религии. В идее бога, как показал еще Л. Фейербах, человек имеет дело со своей отчужденной сущностью, которая абстрагируется от него и представляется как самостоятельное существо. В этом смысле религия всегда антропоцентрична. В ней человек фантастически осознает сам себя. Однако антропоцентризм неизменно сопряжен в религиозном учении о человеке с теоцентризмом. Религиозный образ человека – это образ человека в отношении зависимости от господствующих над ним, неподвластных ему сил природы и его собственной общественной организации. Поэтому в мифах и теологических построениях человек осознается прежде всего в отношении к сверхъестественному началу. Его природа, сущность оказывается определенной не его собственным развитием, но сверхъестественным происхождением (генетико-онтологический аспект). Создавший бога по своему образу и подобию, человек сознает себя как божье творение, выделенное из всего прочего тварного мира тем, что является «образом и подобием» божества. Поэтому и поныне учение о человеке как творении, «образе и подобии» Божиим (теоморфизм) богословы считают «принципиальным теологуменом» (Чайлдз), «основной фигурой» (Э. Юнгель) христианской антропологии, а православный богослов Э. Светлов называет его «сутью философской антропологии Библии»⁸¹. «Человек не имеет смысла в мире иначе, как образ и подобие бога. В противном случае у него нет смысла», – поучает в одном из своих выступлений папа Иоанн Павел II⁸².

В христианском богословии это учение о природе человека конкретизируется выявлением ее сущностных черт. «Человек, – пишет современный католический теолог Леон-Дюфур, – исполняет свою роль образа в двух главных проявлениях: как образ божественного отцовства, человек должен размножаться, чтобы заполнить землю, как образ божественного господства, человек должен покорить землю и владычествовать над ней»⁸³. Характеристиками «образа и подобия бога» предстают реальные качества человека как природного и социального существа – способность к биологическому воспроизводству и творческая деятельность. Однако эти человеческие способности

в религиозной антропологии отделяются от человека и переносятся в гипертрофированном виде на воображаемое существо – бога, а затем возвращаются человеку как якобы дарованные ему богом. Все специфические человеческие черты понимаются богословами прежде всего как характеристики бога, а человеку они приписываются лишь в ослабленном и отраженном виде «образа и подобия».

Богу присваивается в абсолютной степени качество, представляющее собой главную сущностную черту человека, – его творческая, преобразующая деятельность. Христианская теология наделяет бога способностью творить из ничего и одним усилием воли. В свете фантастической идеи о божественном всемогуществе реальная созидательная деятельность человека, ограниченная природными и социальными условиями, выглядит в глазах верующих лишь как бледное подобие творческой мощи сверхъестественного абсолюта. «Бог и человек творят неодинаково, – пишет Иоанн Дамаскин. – Человек никакой вещи не приводит в бытие из ничего, но что делает, то делает из готовой материи, и притом не по одному движению воли, а прежде обдумывает, воображает в уме то, что хочет сделать, потом уже действует руками, принимает труды, утомление, а часто не достигает цели, когда предпринятое дело не выходит так, как хочется»⁸⁴.

На бога переносится в абсолютной степени и способность к рождению – существенное свойство биологического аспекта природы человека. «Естественная сила рождения», состоящая в том, чтобы производить «из собственной сущности одинаковое с собою по естеству»⁸⁵, признается аспектом отношений внутри божественной троицы, изначальной характеристикой бога-отца, который «рождает безначально, потому что неизменяем; без истечения, потому что бесстрастен и бестелесен... рождает нескончаемо и непрестанно»⁸⁶. Человеческая способность рождать, характеристика природы человека, свидетельствующая о его несомненном родстве со всеми живыми существами, о его природности, превращается в богословской антропологии в черту онтологического статуса человека как «твари», вызванной к бытию из небытия и

обращающейся в ничто при отпадении от бога. «Человек, – пишет Иоанн Дамаский, – ... рождает совсем иначе: ибо он подлжит временному рождению, тлению, истечению, размножению»⁸⁷. Поэтому способность, с которой, собственно, и связывается в первом приближении само понятие «природы», предстает в христианской антропологии как бледная и несовершенная копия с божественного прообраза, указывающая одновременно и на абсолютную дистанцию между богом и человеком, и на подобие человека богу.

Христианская концепция человека содержит в себе две основные взаимопротиворечащие идеи, которые развивались уже в древней церкви: идею креационизма и идею причастности человека к богу. Идея сотворения человека богом направлялась «отцами церкви» против положения софистов и других древних мыслителей об антропоморфном характере представлений о богах и против их тезиса о том, что боги являются продуктами человеческого творчества. Мнению Протагора о том, что «человек есть мера всех вещей», что люди сами создают свою жизнь и ее законы, христианская антропология противопоставляет учение о сотворении человека непостижимым и абсолютно отличным от него по сущности богом, который только из милости дарит человеку некоторые черты сходства с собой, запечатлевая свой «образ» в тварной природе. Из такого понимания следовало, что хотя человек и наделяется свободой воли, он, однако, должен рассматриваться не как «мера всех вещей», но как целиком пребывающий во власти бога, подчиненный божественному «промыслу». В то же время библейский рассказ о сотворении человека по «образу и подобию» бога нередко использовался и для обоснования идеи «причастности» человека к богу. В таком освещении природе человека придается статус особого творения. Будучи образом и подобием бога, человек как личное существо беседует с богом, принимает и отвергает его руководство, выражающееся в обращенном к нему слове. Теоцентристская христианская антропология рассматривает человека прежде всего как религиозное, соотносящееся с богом существо. В свете этого учения специфика человека, его

человечность в конечном итоге оказывается тайной. В связи со своей непосредственной зависимостью от бога человек не может обрести исполнения своей человечности ни как природное, ни как общественное существо. Теоморфизм является, таким образом, не только теоцентризмом, но и теономизмом, учением о «соответствующем богу человеке».

Таким образом, анализ основных характеристик человеческой природы в христианской антропологии свидетельствует о том, что теология в своих гносеологических истоках оказывается фантастическим отражением социального и биологического бытия человека, основана на антропоморфизме и социоморфизме. Сам бог в ней «является лишь отражением абстрактного человека»⁸⁸. Замкнув религиозно-антропологический круг, богословско-идеологический процесс превращает это фантастическое отражение в идеал, норму оценки реального, конкретно-исторического человека, идеал, который ограничивает и деформирует понимание действительных качеств и характеристик человеческой природы, представляя их вторичными, зависимыми и ущербными. «Религия, – писал Ф. Энгельс, – по существу своему есть выхолащивание из человека и природы всего их содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем из милости возвращает людям и природе частицу щедрот своих»⁸⁹.

Структурно-онтологический аспект метафизический и психосоматический дуализм

Богословы вырабатывают и понимание природы человека в аспекте ее структуры, взаимоотношения естественного и сверхъестественного элементов (структурно-онтологический аспект). Человек рассматривается как существо, состоящее из души и тела, пункт пересечения естественного и сверхъестественного порядков бытия, «союз природы видимой и невидимой». «... Из видимого и невидимого естества бог своими руками сотворил человека по образу своему и по подобию, – писал Иоанн Дамаскин, – из земли он образовал тело, а душу, разумом и умом одаренную, сообщил человеку своим вдуновением»⁹⁰. Характерной чертой христианского

учения о природе человека оказывается метафизический и психосоматический дуализм, понимание человека как противоречивого сочетания бытия и небытия, рациональной структуры (логоса, см. Ев. от Иоанна, 1:9) с иррациональным, с «ничто». Человеку придается онтологический статус воплощенного противоречия, жителя двух миров, странника из времени в вечность.

В религиозном учении о природе человека в фантастической форме ставится вопрос о соотношении материального и духовного, общего и единичного, превратно отражается деятельная социальная сущность человека. Христианская антропология утверждает примат сверхприродной бессмертной души над смертным телом. Сверхъестественная душа предстает носителем личности, специфически человеческих свойств – свободы, разума, способности к творческой деятельности. Характерной чертой христианской антропологии является поэтому спиритуализм. Христианское богословие было направлено против мнения древних материалистов, что душа состоит из атомов и распадается с разрушением тела, будучи естественным явлением. Настаивая на особом сотворении богом души человека (с помощью «дуновения»), противопоставляя душу сотворенному из земли телу, теологи подчеркивали сверхъестественный характер, нематериальность души и подводили к идее запредельности, сверхъестественности бога, слабыми образами нематериальности которого являются тварная нематериальность ангелов и человеческих душ.

Согласование учения о сотворенности души человека богом с учением о ее причастности божеству составляет непреодолимую трудность для христианской антропологии, пытающейся соединить в природе человека естественное со сверхъестественным и отгородиться как от материализма, так и от пантеистических последствий идеализма. Учение о предсуществовании человеческих душ оказалось несовместимым с христианским креационизмом и было осуждено церковью. Но ортодоксальное богословие не могло принять и так называемый «традуционизм», учение о том, что

душа, так же, как и тело, воспринимается каждым человеком от его родителей. Традиционизм объяснял наследственность «первородного греха», но противоречил учению о бессмертии души, ее сверхприродной абсолютно простой сущности. Церковь осудила также идею переселения душ, которая противоречила христианскому учению об однократности осуждения или спасения в земной жизни. Ортодоксальная христианская антропология и в учении об онтогенезе человека встала на позиции креационизма, утверждая, что бог творит каждую отдельную человеческую душу. При этом богословы заявляют, что хотя душа человека и «вдунута» богом, это означает только особый род сотворения души. Душа причастна к богу только по «благодати», в силу особого сверхъестественного дара.

Аксиологический аспект

Фантастическим отражением реальной социальной несвободы является и другое положение, с помощью которого христианская антропология объясняет противоречивое и трагическое существование человека в антагонистическом обществе. Идею двойственности души и тела в природе человека она дополняет противопоставлением греха и благодати (аксиологический дуализм) и противоречием истории и эсхатологии. Аксиологический (этический) аспект является важным в антропологии прежде всего потому, что вопросы о ценности, добре, зле и смысле жизни являются импликациями понимания сущности человека. В рамках богословской антропологии эти вопросы получают разрешение в зависимости от интерпретации греха и благодати, включены в догматическое учение о грехопадении человека и о вочеловечении бога ради искупления и прославления человека. Человек в христианстве рассматривается прежде всего как субъект грехопадения и объект спасения. Христианская антропология формируется как составная часть богословия мировой монотеистической религии, не только признавшей человека венцом творения, образом и подобием бога, но и провозгласившей идею воплощения и вочеловечения самого божества. Социальными корнями этих важнейших для христианской антропологии идей были

отношения наиболее развитого, создавшего мировую империю, но переживавшего глубокий кризис рабовладельческого общества, которые вызывали потребность в своем осознании и восполнении в культе обожествленного абстрактного человека. Природа человека мыслится в христианской антропологии в трех состояниях: до падения, падшего человека и человека, обновленного во Христе. Созданный по образу божью человек, заявляют теологи, вышел добрым из рук творца и был предназначен к «обожению по благодати». Но, поддавшись искушению со стороны дьявола, человек согрешил, нарушил данную ему богом заповедь не вкушать плодов с «древа познания добра и зла». Грехопадение повлекло за собой повреждение первоначально благой природы человека, смерть, болезни, тяжкий труд и другие несчастья. Воля человека, подчеркивают богословы, оказывается склонной более ко злу. В природе человека, оторвавшегося от живого общения с богом, нарушается гармония элементов. После падения «ум, вместо того, чтобы отражать бога, как опрокинутое зеркало, принимает в себя образ бесформенной материи, и страсти сотрясают первоначальное иерархическое строение человеческого существа»⁹¹. Тело, созданное как инструмент души, превращается в ее темницу. Характерной чертой жизни человека становится забота⁹². Повреждение природы человека грехом кардинально усиливает ее онтологическую неполноту, обусловленную сотворением из «праха земного». В отрыве от источника бытия – бога – человек тяготеет к смерти, распаду, обращению в прах, из которого взят. Разрушенное грехом богоподобие, исконное состояние богозданного человека становится идеалом человеческого совершенства. Однако в условиях повреждения природы человека сознание должного оказывается бессильным, и «человек в отчаянии обнаруживает в себе два противоборствующих начала»⁹³, борьбу духа и плоти. В посланиях апостола Павла проводится различие человеческого тела от плоти, Плоть понимается православными, католическими и протестантскими теологами как принцип своеволия и безволия, как «то тварное состояние, при котором человек полностью доверяется своей слабости, а

не богу»⁹⁴. Человек в христианской антропологии оказывается трагически раздвоенным и противоречивым существом, распятым между грехом и благодатью, плотью и духом, бесовскими внушениями и благими воздействиями ангелов.

В повреждении человеческой природы грехом богословы усматривают источник не только личных, но и социальных бедствий. Результатом греха оказывается разделение человеческой семьи и всего человечества, вражда и раздор, взаимные обвинения, убийство, войны⁹⁵. В зависимости от учения о грехопадении богословами дается оценка всего индивидуального и общественного существования человека, понимается смысл его жизни. Учение о грехе – «хамартиология» (от греч. ἡμαρτία – грех) – пропагандируется современными богословами как важнейший момент христианского понимания человека, позволяющий давать традиционным категориям новое антропологическое, этическое и психологическое раскрытие (например, посредством соединения понятия «грех» с понятием «вина», «страх», «ответственность» и т. д.)⁹⁶. Хамартиология остается основой этико-социальных выводов из христианского учения о человеке. При этом традиционные положения связываются с новым социальным содержанием, ставятся на службу новым апологетическим задачам, в грехе усматривается вечная антропологическая основа современного кризиса религии⁹⁷. «На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты, – писал Ф. Энгельс, – христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность! И где бы нашелся человек, который мог бы это отрицать?.. Ни один человек не мог отказаться от признания за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством»⁹⁸.

Восстановить поврежденную природу человека, согласно учению христианских теологов, может только бог. Воплощение «сына божьего» и его воскресение из мертвых преображает «ветхого», греховного Адама. После спасительного подвига

Христа человек делается «новой тварью». Христианин по благодати участвует в совершенстве Христа как единственного истинного образа и подобия божия. Идеи гуманизма и равенства высказываются христианством в фантастической, мистифицированной форме. Христианская антропология неразрывно связана с христологией, так как в качестве подлинного, совершенного человека, «нового Адама» в христианском вероучении выступает «богочеловек» Иисус Христос. Эта идея и в настоящее время остается устоем христианского учения о человеке. Истина о человеке, заявляет папа Иоанн Павел II, «в своей полноте и глубине открыта нам во Христе» (Div. in miser., 1).

Эсхатологический аспект

Представления об индивидуальной бессмертной душе, ее особом загробном состоянии и последующем соединении с воскресенным телом вплетены в христианской антропологии и в учение о конечных, последних судьбах мира (эсхатологию). Жизнь человека, целью которой провозглашается содействие спасению, рассматривается богословами как подготовка к вечности, в которой человек обретет нетленное «духовное» тело. В рамках христианской антропологии гуманизм, таким образом, неизбежно оборачивается аскетизмом, жизнь ставится ниже смерти, рождающей человека в вечную жизнь, окончательно определяющей его судьбу. Понимаемая как шаг в эсхатологическое будущее, смерть рассматривается как средство указать человеку его место в бытии, смысл и цену любого события, подчеркнуть, что все земное должно восприниматься в эсхатологической перспективе.

Персонализм

Богословское учение о природе человека во многом было определено и спорами вокруг понятия «богочеловек». Для укрепления своего авторитета церковь нуждалась в учении об абсолютной адекватности воплощения бога в человеке, полной реальности вочеловечения божества. В связи с этим ортодоксальные богословы были вынуждены обратиться к использованию категорий античной философии, позволяющих обосновать единство бога при различии лиц и единство

личности Иисуса Христа при различии в нем божественной и человеческой природ так, чтобы представить его и «совершенным богом», и «совершенным человеком». Богословы различили конкретную сущность (ипостась) и сущность общую (усия), природу и персонального носителя этой природы (лицо). Христология стала основанием для выводов о соотношении сущности и природы человека с его индивидуальностью, личностью. Как божественное и человеческое, согласно халкидонской формуле, неслитно, но и нераздельно соединены в лице (ипостаси) Иисуса Христа, так и в человеческой ипостаси (лице, личности) соединены душа и тело. Каждый отдельный человек, будучи самостоятельной личностью (ипостасью), мыслился единосущным всем остальным людям по своей человеческой природе. В этом учении имеются моменты верного понимания соотношения общего и единичного. Иоанн Дамаскин, опираясь на предшествующие писания «отцов церкви», проводит различие единичного, воспринимаемого чувствами, и умопостигаемой сущности, природы человека. Используя воспринятые уже патристикой идеи античной философии, он дает определение человека. «Во всех тварях в действительности, – пишет он, – усматривается различие неделимых. Так, в действительности отличаем Петра от Павла. Но в умственном представлении находим между ними нечто общее, сродное, единое, потому что в уме своем представляем, что Петр и Павел принадлежат к тому же естеству, имеют одно общее естество. Ибо каждый из них есть животное разумное, смертное; каждый есть плоть, одушевленная душою, имеющею разум и ум»⁹⁹.

Идея общей природы, сущности человека мистифицируется христианами теологами. Специфически человеческие черты, прежде всего деятельность, свобода, разумность, не только признаются отблесками божественного прообраза, но и связываются не с целостным человеком, а с нематериальным, духовным аспектом человеческой природы, с бессмертной душой, которая в христианской антропологии объясняет уникальность каждого отдельного лица (ипостаси). «Фундаментальным принципом»¹⁰⁰ христианской антропологии

является персонализм. Персона (ипостась, личность) мыслится как особый мир в себе, замкнутый для других сотворенных личностей (людей, ангелов и демонов) и разомкнутый только по отношению к всеведущему творцу. Свобода человека в отрыве от бога оборачивается, согласно христианской антропологии, несвободой греха. Если для Эпикура и Лукреция свобода и счастье состояли в освобождении от страха перед богами, то для христианства – в трепетном пребывании перед лицом божьим, в устремлении к богу. «...Ты создал нас для себя, – пишет Августин, – и душа наша томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в тебе»¹⁰¹. Христианская антропология, таким образом, стремилась, с одной стороны, обосновать религию, указывая на ее укорененность в природе человека, а с другой – объясняла атеизм «повреждением человеческой природы». Человек, согласно христианской антропологии, содержит «задаток богосознания». Душа рассматривается как «христианка по природе». «Ведение о бытии божием, – писал Иоанн Дамаскин, – сам бог насадил в природе каждого»¹⁰². Антропологический круг – понимание человека в свете идеи бога, т. е. его собственной отчужденной и абсолютизированной сущности – становится в христианской теологии основой «антропологического доказательства» бытия бога. Зачаток этого доказательства, по мнению богословов, укоренен в способности человека размышлять о своей собственной природе, в неизбежном вопросе о своей сущности и смысле жизни¹⁰³.

Положения о сотворенности, богоподобии, двойственной природе, греховности человека остались традиционным запасом представлений христианской антропологии. «Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения»¹⁰⁴. Каждая эпоха развития христианства создавала свой образ человека соответственно социальным условиям, определяющим реального, конкретно-исторического человека. В мистифицированной форме христианская антропология описывала положение индивида в обществе, его объективные возможности, меру его социальной свободы, становление личности в связи с развитием

социальных отношений. Богословская антропология, будучи теоретическим уровнем религии как формы общественного сознания, в мистифицированном виде ставит и пытается спекулятивно разрешить реальную и важную проблему дисгармонии сущности и существования человека в эпоху «предыстории» человечества, докоммунистических общественно-экономических формаций.

Мистифицированное осознание реального противоречия сущности и существования человека в классово антагонистическом обществе задает основные, содержательные противоречия христианской антропологии во всех ее аспектах (генетико-онтологическом, структурном, аксиологическом и эсхатологическом), выражается в ее центральных категориях. Возникает гетерономное учение о природе человека: подлинная человечность рассматривается как нечто существующее вне и до истории реального человечества, в изначальном состоянии «богозданного» человека и после истории в «царстве божьем». В самой же истории она возможна только как вторжение сверхъестественного, спасающей благодати в чуде боговочеловечения. Сущность человека понимается, таким образом, как нечто противопоставленное его природе, раскрываемое полностью только в божественном откровении. Это противоречие христианской антропологии осознается современными богословами как свойственная якобы только традиционной теологии дихотомизация человека, разрыв и противопоставление его природы и назначения, дуализм души и тела, сохранения в «падшем» человеке образа божия и утраты богоподобия. Основное противоречие христианской антропологии, противоречие человеческого и божественного, природы и благодати отражало в извращенной форме не только психофизическую проблему, вопрос о соотношении общего и единичного, но и дисгармонию идеала и исторической реальности в обществе социальной несвободы. Поэтому все попытки богословов найти способ разрешения этого противоречия вновь и вновь балансируют между опасным для церкви пантеистическим универсализмом и не менее опасным индивидуализмом, поглощением существования

мистифицированной сущностью или растворением сущности в мистифицированном существовании.

§ 3. Важнейшие тенденции модернизации религиозного учения о человеке

Пересмотр проблематики

Многие антропологические проблемы, которыми занималось богословие древней и средневековой церкви, оказались глубоко чуждыми современному верующему. Средневековая христианская антропология рассматривала человека как арену борьбы сверхъестественных сил добра и зла, противоборства бесовских внушений с добрыми помыслами, ниспосылаемыми ангелами и богом. Теперь в православных и католических публикациях по антропологии эта тема едва упоминается. Самое незначительное внимание уделяется ей даже в сочинениях наиболее традиционно ориентированных богословов и официальных заявлениях церквей по вопросам вероучения. В забвении ныне находится и такая в свое время актуальная тема христианского учения о человеке, как спор традиционистов и креационистов. Александр Ганочи, профессор систематического богословия Вюрцбургского университета, в статье «Новые задачи христианской антропологии» вынужден констатировать, что традиционная схема учения о человеке, помещаемая в католических изложениях догматики, стала неудовлетворительной в условиях диалога с естественными и социальными науками. Особенно неприемлем, согласно А. Ганочи, откровенный дуализм схоластики, противопоставляющий тело и душу, природу и надприродное. Понятия, которыми пользуется традиционная антропология, отстаивающая «мифологический мир»¹⁰⁵, по мнению Ганочи, «неактуальны» и «практически бесполезны»¹⁰⁶.

Эти обвинения высказываются богословами прежде всего потому, что схоластика не может более служить эффективным средством апологии религии, выглядит одиозной в глазах современного человека, усвоившего достижения естествознания и общественных наук. Призыв к столь радикальной чистке традиционной богословской антропологии направлен на то, чтобы она была как минимум принята естествоиспытателями и

социологами в качестве вполне допустимого философского учения, равноправного со всеми существующими научными трактовками человека. «Неотъемлемым условием многостороннего диалога, – пишет А. Ганочи, – является признание партнера в качестве представителя полномочной гипотезы и серьезное отношение к нему. Однако в результате вековой стагнации схоластической антропологии... наша христианская концепция человека с трудом находит себе место среди чисто научных антропологий. И она не так легко может быть признана среди них законной и заслуживающей внимания гипотезой»¹⁰⁷. При этом главной трудностью признается конфликт схоластической антропологии с социальными науками, с новым самосознанием людей, активно творящих историю. Модернисты упрекают схоластику за отсутствие динамизма, неспособность выразить социальную активность современных верующих. Традиционное учение, по их мнению, дает неадекватное представление о человеке, изображая его чем-то неизменным и закостенелым. «Долгое время в христианской антропологии, – сетует протестантский богослов Э. Бенц, – господствовало статическое мышление. Человек являлся... как законченное существо и помещался в условия готового мирового закона, словно заранее запланированный съемщик в заблаговременно подготовленную, вплоть до ключей, квартиру»¹⁰⁸. Грехопадение, отмечают современные теологи, понималось в традиционной антропологии как событие, помещающее человека в безысходную ситуацию, а спасение изображалось как некое восстановление, «реставрация» столь же застывшего, статуарного человека, каким он был до грехопадения, «образ божий» в человеке рассматривался наподобие оттиска, который деформируется в грехе и вновь восстанавливается в «обоженном» человеке. С такими же нападками на традиционную антропологию выступают и католические богословы. Даже они теперь настаивают на том, что стремление сохранить самоидентичность христианского учения о человеке не означает «безнадежного цепляния за традиционную систему»¹⁰⁹. По мнению Ганочи, без вреда для устоев католической антропологии можно отказаться от

обсуждения целого ряда изживших себя проблем, вроде разбора состояния «первобытной праведности», учения о душе как «субстанциальной форме тела», традиционного моногенизма и т. п.

Экуменизация

Под флагом возврата к аутентично-христианскому воззрению на человека теологи-модернисты стремятся к разработке экуменической, общехристианской антропологии. Христианское понимание человека сегодня, в эпоху экуменического движения, заявляет Э. Бенц, не может больше удовлетворяться передачей антропологии какой-нибудь одной христианской конфессии. Богословские усилия христианских церквей в настоящее время направлены на то, чтобы выработать возможно более общеприемлемое понимание бога, вселенной и человека¹¹⁰. Деконфессионализация христианской антропологии питается и желанием теологов объявить «узкий конфессионализм» ответственным за то, что религиозно-церковная идеология освящала несправедливые общественные порядки. «Действительность, – отмечает американский теолог Кинн Дейвидсон, – указывает на то, что религиозная ортодоксия иррелевантна секулярной ориентации людей и связана с такими ориентациями, как этноцентризм, предрассудки, экономический и политический консерватизм, авторитаризм, местничество и нежелание способствовать социальным переменам»¹¹¹. Многим богословам свойственна иллюзия, что экуменическая антропология, обновляющаяся в современных условиях «социального и мировоззренческого плюрализма», способна выявить истинное, гуманистическое содержание христианства, открытого социальному совершенствованию, и преодолеть спровоцированное якобы средневековым конфессионализмом представление о религии как опиуме народа.

С целью разработать экуменическую христианскую антропологию теологи обновляют толкование библейского учения о человеке, сближают позиции разных вероисповеданий на базе совместно признаваемых источников, затушевывают догматы, в прошлом отделявшие вероисповедные позиции. Значительное внимание уделяется этому на международных

теологических форумах. Так, например, третье теологическое собеседование между представителями Евангелической церкви Германии и Константинопольского патриарха (Шамбези, 1973 г.) было посвящено теме «Образ человека в православии и протестантизме». Участники собеседования в Шамбези отметили, что православие и протестантизм «конфессионально близки» в антропологических вопросах и основываются на общей традиции, а существующие между ними различия в учении о человеке якобы вызваны светскими, «эллинистическими» влияниями¹¹². «Научная теология», отмечает католик В. Байнерт, сознает себя сегодня обязанной следовать прежде всего не конфессиональным отличиям, но интересам дела и стремиться к диалогу с другими религиями, который оказывается «тем более настоятельным, чем сильнее становится в мире фронт атеизма»¹¹³. Полагая, что экуменическая антропология сумеет более эффективно противостоять секулярному взгляду на человека и атеизму¹¹⁴, богословы ставят задачу преодолеть не только внутрехристианские конфессиональные отличия в понимании человека, но и сблизить учения о человеке, сложившиеся в различных, даже весьма далеких друг от друга религиозных системах. В этом отношении показательны объемистый труд по религиозной антропологии, подготовленный Григорианским университетом¹¹⁵, двухтомный сборник по философской антропологии, изданный в Мюнхене¹¹⁶, серия книг православного теолога Э. Светлова¹¹⁷ и многие другие издания. В этих и подобных сочинениях, появившихся за последнее время, антропологические концепции религий Востока излагаются в сочувственном и приемлемом для христианства свете, предпринимается попытка отыскать общую платформу религиозной антропологии. «Теистический экуменизм» – «союз всех религий и мировоззренческих групп, исповедующих бытие бога», становится, по мнению К. Ранера, настоятельной, хотя и «горькой» необходимостью для современной теологии¹¹⁸.

Новая проблематика богословской антропологии и дифференциация в лагере теологов

Религиозные идеологи вынуждены признать, что теперь перед богословской антропологией встают новые проблемы, что в результате социального прогресса и развития познания традиционное христианское учение оказалось в конфликте с научным взглядом на человека и с запросами, предъявляемыми к пониманию человека современными общественными условиями. Проповедник, отмечают богословы, стоит теперь перед лицом таких проблем, как атеизм, секуляризация, успехи естествознания и техники в преобразовании мира, перед новым пониманием человека в свете биологии, психологии и социологии¹¹⁹. «Творческая деятельность человека, его интеллект и его труд, – признает папа Иоанн Павел II, – вызвали глубокие изменения как в области науки и техники, так и в социальной и культурной жизни. Человек расширил свою власть над природой, приобрел углубленное знание о законах своего социального поведения... Новые технические средства коммуникации облегчают участие в мировых событиях и растущий обмен идеями. Достижения биологии, психологии и социальной науки помогают человеку лучше понимать богатство своего собственного бытия» (Div. in miser., 10).

Поэтому теологи, выдвигающие проект богословской антропологии как самостоятельной дисциплины, считают своей задачей дать религиозно-философское истолкование человека как субъекта деятельности, творца культуры, исторического существа и тем самым привести христианское учение о человеке в соответствие с мировоззренческими запросами современных верующих. «От теологии в эпоху великих естественнонаучных открытий, – заявляет Э. Бенц, – требуется новая интерпретация материи, телесности, учения о человеке как образе и подобии божием, положения человека в универсуме...»¹²⁰. В противовес схоластическому пониманию человека современными теологами предпринимается попытка найти новое, «динамическое» истолкование его сущности, удовлетворяющее принципу историзма и ориентированное на учет развития общества и человеческой индивидуальности. В свете этой новой, «эволюционистской» антропологии человек рассматривается как онтологически способный к развитию,

понимается как эволюционирующее существо, притом в развивающейся системе связей с другими личностями. Богословская антропология начинает обращаться и к вопросу об отношении человека к результатам материального и духовного производства, культуре, технике, а особенно к проблеме роли языка в самом конституировании человека. Многие богословы считают необходимым учитывать в современной теологической антропологии проблемы экологии, выхода человека в космос¹²¹. На передний план в современной богословской антропологии выступает религиозное истолкование человеческой деятельности и, прежде всего, труда. Если в недавнем прошлом «теологию труда» разрабатывали преимущественно модернисты, сторонники «новой теологии» (Тейяр де Шарден, М. Шеню), то в настоящее время ей посвящена последняя энциклика папы Иоанна Павла II «О труде человеческом».

Стремление приспособить богословское учение о человеке к современности, обосновать с его помощью интеграцию церкви в меняющийся современный мир постоянно воспроизводит тенденцию к антропологизации теологии, осмыслению богословского учения о человеке, исходя из самого человека, так называемой «антропологии снизу». Вместе с тем богословы учитывают и тенденции, способствующие оживлению религии в современном империалистическом обществе. Кризис буржуазного сознания во второй половине XX века в определенной степени протекает под знаком поворота к религиозному мировоззрению. Буржуазная идеология все более и более становится охранительной, стремится к реабилитации и сохранению традиций и авторитетов, ищет союза с религией¹²². Столь противоречивая ситуация накладывает отпечаток на дифференциацию в среде богословов. Среди теологов, занимающихся антропологией, происходит размежевание богословов, выступающих за осовременивание учения о человеке, с группой теологов, стоящих на традиционных позициях. Первые ориентируются на антропологию, «открытую секулярному миру», рассчитанную на диалог не только с другими конфессиями, но и с философскими, социальными и психологическими учениями о человеке, даже с атеистами.

Вторые яростно возражают против включения в богословскую антропологию каких-либо принципов или элементов сверх «богооткровенного» учения о человеке. Модернисты ставят перед собой задачу оправдать и обосновать приспособление церкви к существованию в условиях секуляризации. Традиционалисты, ориентируясь на консервативно настроенные круги верующих, стараются оградить богословскую антропологию от обмирщающих влияний.

При этом среди сторонников обновленческой линии выделяются богословы, ратующие за антропологизацию теологии, и богословы, которые с помощью модных иррационалистических учений отстаивают ортодоксальный теоцентризм. Последние только по виду напоминают традиционалистов, а на самом деле наполняют старые формулы новым содержанием, вкладывая в них фантастическое отражение человека в условиях империалистического общества. Религиозный модернизм принимает в таком случае форму «неоортодоксии» (Барт и его последователи в протестантизме, неоортодоксальный, «экзистенциальный» томизм Жильсона и Маритена и т. д.). Кроме того, внутри модернистской группы идет дискуссия авангардистов с умеренными обновленцами. Авторы радикальных антропологических концепций пытаются моделировать возможности жизнеспособности религиозного учения о человеке и перспективы богословского развития.

Новые темы разрабатываются в современной богословской антропологии с помощью методов, предложенных новейшей идеалистической философией. Поэтому теологи вынуждены отказаться от некоторых традиционных позиций и вводить положения, которые плохо согласуются с догматикой. Это приводит к тому, что исторически сложившееся христианское понимание человека размывается, теряет свою специфику. Такая ситуация свидетельствует о кризисе христианской антропологии и о том, что антропологический модернизм, будучи попыткой выхода из этого кризиса, сам является его детищем. Некоторые радикальные богословы конца 60-х годов выступили даже с идеей замены антропологизации теологии

социологизацией и превращения теологии в социологию¹²³. «...Социология, – писал протестантский теолог Г. Н. Яновски, – уже стала фавориткой в диалоге богословия с гуманитарными науками и начинает вытеснять философию как предпочтительного партнера этого диалога»¹²⁴. Модернистские опыты ставят под сомнение многие аспекты религиозного содержания богословия. Кроме того, для значительных кругов верующих антропологизация в плане приспособления к либерально-буржуазной вере в прогресс цивилизации на основе достижений человеческого разума терпит крушение перед лицом мировых войн, отрицательных последствий научно-технической революции в обществе социального антагонизма. Все это подогревает обращение к различным вариантам богословского теоцентризма, «антропологии сверху», подчеркивающей парадоксальность и противоречивость человека, его несоизмеримость с богом, актуализирует эсхатологическое видение человека. Эти противоречивые тенденции сталкиваются и переплетаются не только в построениях разных богословов, но даже и в концепциях одного и того же теолога. «Неогуманистическая вера движения вперед, – признает Тейяр де Шарден, – сталкивается с христианской верой движения ввысь, в этом открытом конфликте между старой верой в трансцендентного бога и новой верой в имманентный универсум заключается... современный религиозный кризис»¹²⁵. Эта оценка Тейяра характеризует не столько социальные причины кризиса религии, сколько кризисную ситуацию в богословии.

Слишком смелые опыты модернизации учения о человеке встречают сопротивление не только ортодоксально настроенных теологов, но и умеренных обновленцев, обеспокоенных проблемой сохранения самоидентичности христианства, удержания современной теологической антропологией всего того, что отличает христианское понимание человека от прочих идеалистических учений. Учитывая критику богословских воззрений со стороны общественных наук, а также движение радикальных молодых теологов, подменяющих богословие своими социально-политическими концепциями, умеренные

обновленцы в лагере протестантов и католиков маневрируют и пытаются отстоять идею теологической антропологии, которой присуще «социальное измерение», которая истолковывает человека как изначально общественное существо. «Научная теология» должна, по их мнению, «открыться диалогу и критической кооперации с гуманитарными науками, если не хочет пройти мимо жизненных потребностей людей в условиях нашей общественной жизни, поставлять наивно-идеологическое оправдание существующих отношений или впасть в столь же наивный социально-революционный утопизм»¹²⁶.

Ведущие богословы прилагают усилия к тому, чтобы теология не только открыла себя философии настоящего, но и подготовилась к перестройке в соответствии с требованиями грядущей философии. Так, Р. Гвардини утверждал, что уже миновала или проходит эпоха, знаменем которой была трансцендентальная философия, тяготевшая к антропологии. На этом соображении основаны упреки ряда богословов, возражающих против ассимиляции католической философией трансцендентального и феноменологического методов, против антропологизации богословия. Но, замечает по этому поводу К. Ранер, эта философия не отмирает, а превращается в философию новой исторической эпохи, сохраняя в ней свое существенное содержание. Если неосхоластика «проспала Новое время», ехидно замечает К. Ранер, а с ним и уходящую философию, то ей следовало бы хотя бы догнать ее, коль скоро теология всерьез хочет отвечать духу грядущего. Если темами этой будущей философии станут «надежда», «общество», «свобода», то в ее центре все-таки останется человек. Именно в той ситуации, когда, по мнению К. Ранера, партнерами теологии по диалогу во все большей мере становятся социальные науки, необходимой остается и философско-теологическая антропология¹²⁷. «Теология, интересующаяся новым определением человечности, – писал Г.-Н. Яновски, – ожидает поэтому от диалога с социологией не только сведений об отдельных условиях и структурах общественной жизни сегодня, но также и рефлексии всего существующего социального жизненного мира в целом, из которой можно развить основные

антропологические понятия и нормы для политического и нравственного действия»¹²⁸. Современные теологи не прочь порассуждать о «социальных измерениях» богословия и даже принять тезис о социальности природы человека, но только, как увидим далее, социальности в особом – «антропологическом» – истолковании как некоторого внеисторического атрибута человеческой природы и даже ее сверхъестественной, мистической заданности. Ранер, например, и не скрывает, что альянс с социологией нужен для еще большей мистификации учения о человеке. «Именно в этих общественных науках, – пишет он, – обнаруживается, что провести различие в человеке между его метафизическим и конкретно-историческим существом вовсе не так уж легко, как думали ранее, что это различие, по сути дела, не может быть проведено адекватно»¹²⁹.

Осуждая средневековую христианскую антропологию за дихотомию сущности и существования, противопоставление эсхатологического будущего реальному, историческому человеку, за игнорирование исследования этого конкретного человека, современные богословы претендуют на гармонизацию сущности и существования человека, на изучение эмпирического человека при сохранении верности устоям христианства. Теологи самых различных вероисповеданий основывают в настоящее время эту экуменическую антропологию на обновленной эсхатологии и мистике. «Христианская антропология, – заявляют католические богословы, – по своей трактовке сущности человека является христианской футурологией и эсхатологией»¹³⁰. «Антропология. – полагает Ватте, – должна держать в поле зрения следующие пункты: человек как творение, как биологическое и в структуре своей свободы историческое существо, как религиозно-моральное существо и, наконец, как тайна»¹³¹.

Мистика все чаще используется как «опытная», «эмпирическая» основа учения о человеке. «...Именно в антропологии христианской мистики, – пишет Э. Бенц, – под воздействием свежего религиозного опыта открываются поразительно новые и даже революционные аспекты в

понимании и осуществлении христианского образа человека»¹³². Ориентация на «религиозный опыт» становится характерной для современного этапа эволюции теологии, которая в условиях кризиса религии стремится использовать любые формы веры в сверхъестественное, привлечь самые разнообразные и причудливые богоискательские движения, порождаемые современным империалистическим обществом. Многие богословы отмечают, что если раньше, в эпоху идейного господства религии, задачей теологии было оправдание и теоретическая обработка традиционных, наследовавшихся религиозных убеждений, то теперь философская теология должна обеспечить такое «духовное раскрепощение» человека, при котором его опыт неизбежно подведет его к вере. Теологи рассчитывают на то, что иррационалистические философские доктрины подтолкнут человека к мистике, нейтрализуют стихийно-материалистическое влияние науки, обратят индивида к тем аспектам его переживаний, которые отражают его слабость перед отчужденными социальными институтами империалистического общества. Человек представляется обыденному, художественному и философскому сознанию капиталистического мира как бездомный и неукорененный одиночка. Он все менее воспринимается буржуазной философией как рационально постижимое существо и все чаще предстает неразрешимой тайной. «Ни одно время не знало о человеке так много и в столь разнообразных аспектах, как наше, – писал М. Хайдеггер, – но ни одно время не знало меньше, что есть человек, чем наше, ни для одного времени человек не был столь сомнительным, как для нашего»¹³³. Д. Кампер справедливо отмечает, что эта дезориентированность буржуазного индивида, неспособного адекватно осознать свою ситуацию, «надломленное или же контуженное самосознание ...служит буржуазной антропологии в качестве базиса легитимации образов человека»¹³⁴. Именно в этих состояниях сознания пытаются обрести современные богословы и основу для построения христианской антропологии, открытой для любого «мистического опыта», признания «тайны» и сверхъестественного.

Таким образом, богословская антропология в качестве самостоятельной теологической дисциплины предстает как попытка соединить несоединимое: христианское вероучение и научные представления о человеке. В результате она отличается крайней противоречивостью. Наряду с претензиями на наукообразную респектабельность она тяготеет к откровенной мистике. Современная богословская антропология формируется как «антропология тайны», соединяющая метод «редукции к тайне» с заимствованным из философской антропологии методом «антропологической редукции». Апеллируя к мистике и эсхатологии, объявляя человека непостижимой тайной, богословы не только пытаются сохранить самоидентичность христианской антропологии, увести ее из-под огня научной критики, но и выдвинуть изоощренные варианты религиозной апологетики, антропологическое обоснование бытия бога. Не случайно поэтому современная христианская антропология в обеих своих ипостасях – богословской и религиозно-философской – характеризуется эклектизмом идейных предпосылок, стремлением сочетать объективный идеализм религиозного толка с крайне субъективистскими учениями.

Глава вторая. Основные направления современной христианской антропологии

Учения современных богословов менее определяются различиями вероисповедных традиций, хотя и в настоящее время сохраняются особенности православной, католической и протестантской антропологии. Конфессиональная дифференциация сменяется в нашу эпоху выделением концепций, испытывающих влияние разных направлений философского идеализма. Протестантская богословская и религиозно-философская антропология представлена последователями «диалектической» теологии (К. Барт, Р. Нибур), «диалогического персонализма» (Ф. Эбнер, Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен), сторонниками неолиберальной, «секулярной» антропологии (Д. Бонхеффер и другие теологи). Наиболее широкая и авторитетная группировка протестантских богословов пытается соединить евангельскую ортодоксию с идеями «диалектической теологии», либерального богословия и диалогического персонализма. В этом направлении развивал свою «теономную» антропологию П. Тиллих, оказавший значительное воздействие на современное протестантское и католическое богословие. Синтез диалектической теологии и неолиберализма осуществляет также группа теологов, разрабатывающая «эсхатологическую антропологию» (В. Панненберг, Э. Юнгель, Д. Чайлдз). В католической антропологии выделяются «экзистенциальный томизм» (Ж. Маритен, Э. Жильсон, М. Кромпец, М. Гогач), «ассимилирующий томизм» (К. Ранер, Э. Пшивара, И. Лотц, Э. Корет, А. Ганочи, Д. Пецка, Г. Шерер), «диалогический персонализм» (Т. Штейнбюхель, Р. Гвардини). Православная антропология более однородна, но и в ней заметно тяготение к разным направлениям русской идеалистической философии конца XIX – начала XX века.

§ 1. Протестантская антропология

Протестантская ортодоксальная антропология

Ортодоксальная протестантская антропология опирается на интерпретацию библейского учения о человеке, данную реформаторами, прежде всего М. Лютером и Ж. Кальвином, а также другими основателями направлений протестантизма, и сохраняет конфессиональные особенности, хотя современные теологи стараются подчеркнуть общепротестантское догматическое учение о человеке.

Если для средневековой теологии было характерно понимание человека как элемента божественного порядка, члена видимой, исторической церкви, то Реформация выдвигает на передний план индивидуальную встречу человека с богом. Кальвинизм и лютеранство выразили на языке религиозной антропологии буржуазный индивидуализм¹³⁵. Вместе с тем протестантское учение о человеке противостоит отрицанию теоцентризма, ведет борьбу с развивавшимся в эпоху Возрождения гуманизмом. Антропология протестантизма строится на базе христианского учения о грехе и спасении. Мартин Лютер (1484–1546) в тезисах «De homine» (1536) отвергал возможность философского познания «сотворенного и падшего» Адама, полагая наиболее ценной дефиницией человека суждение из посланий апостола Павла, что человек оправдывается верой. В связи с этим и в антропологии особое значение приобретают хамартиологический и эсхатологический аспекты, учение о грехе и оправдании. Лютер и Кальвин отрицают способность человека к добрым поступкам без содействия «божественной благодати». Возвращаясь к учению Августина о первородном грехе как полном извращении природы человека, Лютер усиливает мысль о зависимости поведения человека от сверхъестественных сил. «Человеческая воля, – пишет он в трактате «De servo arbitrio» (1525), – поставлена посредине, между богом и сатаной, как вьючное животное. Если бог сел на нее, она хочет идти и идет, куда ее направляет бог... Если же ее оседлал сатана, то она хочет идти

и идет, куда ее гонит дьявол»¹³⁶. Человек для Лютера – это не «animal rationale», но «peccator in re, iustus in spe» (грешник на деле, оправданный в надежде), олицетворенное противоречие «внешнего» и «внутреннего», плоти и духа, мира и веры.

Кальвинизм всецело подчинял человека божественному предопределению. Согласно Жану Кальвину (1509–1564), человек в грехе утратил способность не только делать добро, но и желать его, спасается не потому, что верит, но потому и получает дар веры, что избран к спасению. Человек предназначен быть «сосудом воли божией», отказаться от своей воли, и позволить богу творить в себе из ничего. В самой своей деятельной сущности человек оказывался у Кальвина продуктом божественного предопределения, инструментом реализации предвечного божественного плана. Учение Кальвина о предопределении, писал Ф. Энгельс, было «религиозным выражением того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных, но неведомых экономических сил»¹³⁷. Учение о предопределении доводилось некоторыми протестантскими теологами эпохи Реформации до крайностей. Один из лютеранских богословов Флациус выдвигал даже тезис о том, что первородный грех является субстанцией человека. Чтобы смягчить эту крайнюю позицию, сподвижник Лютера Меланхтон пытался обосновать взаимодействие божественной и человеческой воли по принципу взаимодополнительности. Свободная воля, по Меланхтону, – это возможность человека обратиться к благодати.

Среди реформационных концепций человека встречались и учения, признававшие способность доброй человеческой природы к самосовершенствованию, развивавшие взгляды, в свое время проповедававшиеся пелагианами. Таким было, например, учение основателя секты квакеров Фокса о «внутреннем свете», присущем духу каждого человека, открывающем возможность для активного самоусовершенствования. Швейцарский реформатор Цвингли

отвергал непосредственное действие наследственного первородного греха и считал, что этот грех только тогда вменяется человеку, когда он совершает актуальные грехи. Голландский богослов Я. Арминий (1560–1609) утверждал свободу воли человека и отрицал кальвинистское предопределение. Эти тенденции обрели реализацию не только в учении ряда протестантских конфессий, но и в либеральной теологии Ф. Шлейермахера, А. Гарнака, А. Ричля, Э. Трёльча. Доктрина о предопределении неоднократно смягчалась и ортодоксальными кальвинистскими теологами. Богословы крупных протестантских церквей в настоящее время истолковывают предопределение в качестве «предузнания» богом судьбы человека. При этом подчеркивается, что на искупление нельзя повлиять делами, и оно должно рассматриваться исключительно как результат благодати. Однако некоторые конфессии и богословы придерживаются учения об «избрании» к спасению или к гибели. Несмотря на усиление моментов индивидуализма в протестантской антропологии, учение основателей главных реформационных течений провозглашает теоцентризм самой человеческой субъективности, накладывает оковы на сердце человека. Последователей ортодоксальной антропологии немало среди всех направлений протестантизма, в том числе крупнейших конфессий – лютеранства и кальвинизма. В ФРГ, например, к ортодоксии близки такие известные теологи, как Г. Эбелинг, Г. Тилике, В. Элерт. Особенно строго придерживаются традиционного учения о человеке теологи-баптисты, в том числе и богословы Союза евангельских христиан-баптистов СССР.

Они настаивают на принципе протестантской антропологии: говорить о человеке только в связи с его грехопадением и спасением. Баптистская антропология мистифицированно описывает становление религиозного сознания, сакрализацию духовного мира, образа жизни верующих. Эту нагрузку несут прежде всего специфические для баптизма положения об «обращении», «рождении свыше», «освящении святым духом». С точки зрения баптистской антропологии, «духовным» оказывается в человеке все то, что соответствует установкам

религиозной общины, в качестве «духовных» оцениваются люди, сознание и поведение которых отвечает нормам, целям и задачам религиозной организации. Неверующий человек, дух которого «мертв», сохраняет только способность слушать «слово божие», но все же остается как бы «одномерным» человеком, хотя по своей природе человек «принадлежит к двум мирам: видимому и невидимому. Телом он – гражданин земли, духом – небожитель. Его земное гражданство временно, небесное же жительствоечно»¹³⁸. Баптистские антропологи рассматривают естественного (с их точки зрения – «греховного») человека с пессимистических позиций. «Человек, – пишут они, – царь всех тварей и владыка земли, появляется только на малое время в своем царстве и затем исчезает, как тень»¹³⁹. Оптимистически оценивается баптистскими богословами только перспектива «избранного», «рожденного свыше» человека, которому благодать помогает господствовать над плотью.

Неоортодоксия К. Барта

После первой мировой войны как реакция на крушение наивного оптимизма либерально-протестантского учения о человеке складывается «теология кризиса» или «диалектическая теология». Ее основатель Карл Барт (1886–1968) выступил против антропологизации богословия и призвал вернуться к ортодоксии Лютера и Кальвина. Если в «Послании к римлянам» (1919) Барт выступает как проповедник суда над грешным человеком, то с конца 30-х годов он уделяет больше внимания учению о человеке как существе сотворенном, конечном и потому нуждающемся в бесконечной божественной благодати¹⁴⁰. Однако это не означало принципиального изменения линии его диалектической теологии. Заложив фундамент неоортодоксии в ранних произведениях, он возводит ее здание в многотомной «Церковной догматике». Учение Барта, замечает Х. Фрей¹⁴¹, было критикой всех антропологий, в которых человек поучал самого себя о самом себе. Всякая попытка человека научиться чему-нибудь без благодати оказывается, согласно Барту, пустой рефлексией, итогом которой является многократно повторенное «Я». По мнению

Барта, образы человека, которые создает наука, в том числе и естественнонаучная антропология, если только она не ограничивается описанием фактов, «опредмечивают» и «дегуманизируют» человека, оказываются рукотворными «кумирами». «Натуралистическое и этическое воззрение на сущность человека, – пишет Барт, – имеют между собой то общее, что человек, как в одном, так и в другом случае рассматривается... в самозамкнутости своего существа, существующего в себе, посредством себя и для себя, как субъект, являющийся объектом для самого себя, прозрачным и принципиально доступным самому себе»¹⁴².

По мнению Барта, ограниченность натуралистического и этического понимания человека становится явной, если углубить проблему сущности человека до вопроса о его экзистенции – подлинном, конкретном существовании. Вопрос об экзистенции – это вопрос «о человеческом прафеномене»¹⁴³, о субъекте, отличающемся от опредмеченной субъективности. Преимущество экзистенциализма перед натуралистической и объективно-идеалистической антропологией Барт видит в том, что он выявляет бытие человека в его фундаментальной «открытости» как акт в отношении к «иному», «встреча» с этим иным¹⁴⁴. Однако Барт подвергает критике даже экзистенциалистскую антропологию с ее учением о пограничных ситуациях, считая, что и в ней человеческая субъективность трактуется из самой себя. Подобная антропология признает бытие реальной трансценденции и факт встречи с ней человека, но не может быть теистической в полной мере. Центральная тема Барта – это учение о бытии конечного, ограниченного человека перед лицом бесконечного бога. Барт подверг критике «естественную теологию» и попытки протестантских модернистов истолковать в этическом плане учение о человеке как «образе и подобии божием». Сознвая крушение надежд на способность буржуазного общества к эволюционному совершенствованию, Барт заявил, что нельзя наводить мосты между богом и человеком со стороны человека, так как бог христианского откровения представляет собой радикальный суд над человеком. Понять человека с христианской точки зрения

можно, согласно Барту, только на основе откровения, в котором человека встречает библейский бог-ревнитель, а не бог философов. В разработке своих идей Барт пользуется «экзистенциальной диалектикой» Кьеркегора, узаконивающей антиномии, неразрешимые противоречия религиозного понимания человека.

Если в средневековой теологии человек обретал свое человеческое достоинство с определенной «необходимостью», в силу прав рождения или «заслуг», как вассал от сюзерена, то в протестантской теологии, доведенной до своего логического конца Бартом, человек находится во власти абсолютного Произвола. На смену образа человека, органично включенного в божественный порядок и участвующего в определенном богом совершенствовании, в теологии кризиса приходит взгляд на человека как на отчаявшееся и беспомощное существо, затерянное в иррациональном, хаотическом мире, вызывающее из бездны абсурда к грозной и непостижимой судебной инстанции. Будучи навеки запятнан грехом, человек подлежит смерти и суду. В греховном своем состоянии человек, по Барту, это нечто негативное, даже «ничто». Оправдание и совершенствование не могут осуществляться в грешнике. Человек должен отчаяться в самом себе, заявляет Барт, отчаяться во всем, даже в спасительности своего отчаяния¹⁴⁵. Единственным человеком, подлинным «образом и подобием» божьим оказывается только богочеловек Иисус Христос. Вместе с ним человеком является только тот, кто живет в Иисусе, получает от него свою человеческую сущность «даром» как «благодать». Антропология, согласно Барту, тождественна с христологией и хамартиологией. «Богословская антропология, – писал Барт, – может состоять только в указании на открытое в Иисусе Христе истинное состояние человека и на имеющее сейчас силу состояние извращенности...»¹⁴⁶.

После второй мировой войны Барт несколько смягчает резкое отрицание естественной теологии, даже говорит, что нельзя вести речь о боге, не говоря о человеке, прислушивается к тезису Э. Бруннера и Р. Бульмана о том, что божественность живого бога обретает смысл только в контексте истории,

диалога с человеком и тем самым в своей с ним взаимосвязи. Однако, по Барту, диалогический принцип не конституирует человека. И в богословской антропологии позднего Барта, как справедливо полагает В. Вайшедель¹⁴⁷, человек рассматривается всецело исходя из откровения. Всякой теологической антропологии, по Барту, должна предшествовать вера – «встреча» с богом. Эта встреча основана не на человеческих возможностях, способностях или инициативе. Она представляет собой свободный и ничем в человеке не подготовленный дар благодати. «Антиантропологическая» позиция Барта, однако, заключает в себе порочный круг – модификацию религиозноантропологического круга. Если в «естественной теологии» и основанной на ней «антропологии» человек, отправляясь от своего природного богоподобия, познает бога, а исходя из бога познает самого себя, то у К. Барта получается, что вера обоснована Библией, а Библия – верой. «Диалектическая теология» Барта представляет собой, как признает он сам, осмысление тайны, которое может привести только к тому, чтобы «вновь и всерьез понять ее как тайну»¹⁴⁸.

Барт оказал существенное воздействие на теологию в первой половине нашего века¹⁴⁹. Он имел последователей среди протестантских теологов Германии, Швейцарии, скандинавских стран, Франции и США. К его ученикам причисляются такие видные богословы, как Г. Дим (род. 1900), А. Айххольц (род. 1909), Г. Голлвитцер (род. 1908)¹⁵⁰. Влияние Барта испытали не только протестанты, но и католики (Г. У. фон Балтазар, Г. Кюнг). Судя по отзывам современных авторов, авторитет неоортодоксии Барта вновь возрастает в ФРГ у студентов-теологов и особенно священнослужителей, хотя всего несколько лет назад она казалась им устаревшей¹⁵¹.

Р. Нибур

Влияние Кьеркегора весьма заметно сказалось также и на антропологических воззрениях другого крупного представителя «диалектической теологии» – Рейнхольда Нибура (1892–1971). В книге «Природа и судьба человека»¹⁵² Нибур говорит о парадоксе человека, природа которого состоит в соединении

противоположностей – «конечности» и «самотрансценденции». Полного выражения конечность может достичь только под влиянием самотрансценденции, которая является противоположностью и дополнением конечности. Нибур заявляет, что заимствует идею «самотрансценденции» человека из двух источников: Библии и философской антропологии. С философско-антропологической точки зрения, согласно Нибуру, «самотрансценденция» означает самосознание или «я», которое выходит за пределы конкретных психологических состояний. Самотрансцендирование означает также свободу, способность полагать себе цель. Но высший смысл этого самотрансцендирования, согласно Нибуру, открывает человеку Библия. Нибур следует учению Паскаля и Кьеркегора о том, что человек – существо, способное бесконечно превосходить самого себя. Человек оказывается, с одной стороны, конечным существом, детерминированным своей физической и социальной жизнью, а с другой стороны, существом, ищущим высшую трансцендентную цель и обретающим ее в боге. Используя философскую терминологию, Нибур конструирует фантастическую антиномию в человеке с целью оправдать откровенный теизм и увести исследование человека от осознания и разрешения действительных противоречий человеческого существования в антагонистическом обществе.

«Диалогический персонализм»

Наряду с «диалектической теологией» влиятельным направлением богословской антропологии, возникшим как отражение новой ситуации человека в условиях империализма, является «диалогический персонализм». Как видно уже из названия этого течения, традиционный христианский спиритуализм, учение о личности как самостоятельной духовной сущности соединяются в нем с учением о «диалоге», попыткой понять сущность человека исходя из коммуникации, общения «я» с «ты», которое на языке этого направления означает прежде всего диалог человека и бога. Первоначально это течение складывается в рамках протестантизма (Ф. Эбнер, Э. Бруннер, Ф. Гогартен), но затем усваивается и католическими теологами (Т. Штейнбюхель, Р. Гвардини). На формирование

диалогического персонализма оказал значительное влияние также иудейский философ Мартин Бубер. Многие богословы считают, что именно диалогический персонализм сформулировал методы и разработал категории, позволяющие перевести библейское учение о человеке на язык современности.

Ф. Эбнер

Провозвестником диалогического персонализма явился австрийский философ Фердинанд Эбнер (1882–1931). Во время первой мировой войны он приходит к выводу, что «исконная действительность человеческого духа дана не в самосознании и не в самоутверждении, но в отношении одного духа к другому, одной личности к другой». Человеческая жизнь, по мнению Эбнера, имеет смысл только в коммуникации с другим человеком и в отношении к личному богу как к своему «Ты». Эта идея развивается Эбнером в записях периода 1918–1919 годов, объединенных впоследствии в книгу «Слово и духовные реальности» (1921)¹⁵³.

Основную идею христианства Эбнер усматривает в том, что человек для бога не вещь и не инструмент, но личность. Понятие личности Эбнер строит по «диалогическому» принципу, согласно которому мыслить бога и человека можно только исходя из «диалога», разговора, в котором одна личность обращается к другой, а другая личность способна слышать это обращение, понимать его и отвечать на него. «Есть только две духовные реальности, – писал Эбнер, – или вообще никакой: бог и я. Между ними разыгрывается подлинная жизнь духа в человеке»¹⁵⁴. Человеческая действительность – это не отношение к ничто и не отношение к нечто, но «отношение к НЕКОЕМУ», т. е. к богу. Наивысшим и последним «Ты» для человеческого «Я» является бог. Личность для Эбнера – это духовное начало в человеке в его диалогическом отношении к богу, которое проявляется и в ближнем, в «сочеловеке», поскольку этот последний также находится в духовной связи с богом. Поэтому диалогический персонализм не принимает такого истолкования греха, которое давалось бартианством. Чтобы человек имел возможность «слышать» бога, он не

должен быть только «ничто» и грех. Как и Кьеркегор, Эбнер убежден, что бог может быть постигнут в экзистенциальном осуществлении веры. Но прыжок в веру является для Эбнера не столь парадоксальным, как для Кьеркегора. Обретение веры, по Эбнеру, соответствует интимнейшей – «диалогической» – сущности человеческой личности. Диалог человека с богом и личности с личностью осуществляется в свободном духовном акте, в котором одна личность обращается к другой. Это обращение – слово, которое представляет собой связующее звено между личностями, «диалогическое отношение». Именно в сфере личности человек находит, что бог сотворил его по своему образу.

Протестантская теология быстро подхватила идеи диалогического персонализма. Она обнаружила в нем родство с учениями Реформации, прежде всего подчеркиванием роли «слова божьего» в становлении и жизни верующего человека, а также роли личного отношения между человеком и богом, притом без крайностей бартианской доктрины о недоступности бога греховному человеку. Идеи Эбнера, незадолго до смерти обратившегося в католицизм, намечали также сближение религиозного экзистенциализма и диалогического персонализма протестантов с католической теологией. Католические богословы усматривают сходство рассуждений Эбнера о способности человека «слышать» бога и подчиняться ему с учением Фомы Аквинского о «способности послушания», якобы сохраняющейся даже после грехопадения в природе каждого человека. Не случайно поэтому воспринявшие идеи Эбнера богословы на все лады разрабатывали концепцию человека как «слушателя слова божьего».

Э. Бруннер

К диалогическому персонализму примкнул и крупный немецкий теолог Эмиль Бруннер (1889–1966). Первоначально он развивал вместе с Бартом диалектическую теологию и критиковал протестантский либерализм. Но затем Э. Бруннер отходит от основной идеи бартианства о непреодолимой пропасти между богом и грешным человеком. В ряде своих сочинений Э. Бруннер высказывается за разработку

богословской антропологии и «естественной», «философской» теологии, что в глазах Барта выглядело предательством по отношению к богословию. Бруннер утверждает, что во всеобщих антропологических определениях – в разумности, личности и ответственности человека – заложен некий род «естественного познания» бога. С одной стороны, Бруннер настаивает на христианском учении об онтологической противоположности бога и человека, творца и творения, спасителя и спасенного грешника. С другой стороны, он, как и прочие сторонники диалогического персонализма, обращает внимание на связь между богом и человеком, «диалог» между ними.

В своем главном сочинении по богословской антропологии «Человек в противоречии. Христианское учение об истинном и действительном человеке»¹⁵⁵ Бруннер рассматривает человека как существо, противоречивость которого нельзя объяснить ни эмпирически, ни априорно-философски, но лишь в свете веры. Только божественное откровение, по Бруннеру, позволяет понять дисгармоничность человека, истолковать ее противоречием между сотворением «по образу божьему» и грехом, первоначальной «отданностью человека богу» и ложной самостоятельностью человека. Бруннер считает, что основное значение для христианского понимания человека имеет то, что бог «открыл себя человеку в слове». Это, по его мнению, превращает человека в «теологическое существо», в «ответствующее слову божью бытие». Человека, заявляет он, можно понять только как «бытие-в-слове», уразуметь исходя из «слова божьего». Сущность человека состоит, по Бруннеру, в «ответственности перед божественным словом». Ответственность эта является не просто атрибутом, но самой «субстанцией человека». То, что делает человека личностью, представляет собой «слово самооткровения» бога. В самостоятельном восприятии и возвращении творческого слова божия состоит, по Бруннеру, истинное богоподобие человека. Слово это излучается, отражается к богу в отсвете, в «отвечающем акте» личности. Поэтому, заявляет Э. Бруннер, не

отношение к богу следует рассматривать в свете разума, но разум в свете отношения к богу.

Р. Бультман

В конститутивном отношении к богу понимается человек и в герменевтике Рудольфа Бультмана (1884–1976), который пытался избежать крайностей бартианства и либерализма, соединив представление о трансцендентном боге с антропологизмом либеральной теологии. Теологи, критиковавшие Бультмана справа, заявили, что он в духе Фейербаха растворяет теологию в антропологии. Однако учение Бультмана противостоит научной антропологии, которая, по его мнению, «объективирует человека, превращая его в феномен мира». Человека можно постичь, по мнению Бультмана, только в свете некоторого исконного отношения, предваряющего все прочие. Это отношение к богу. Оно проявляется в «вопросе о боге», который заключен в человеке как творении. Человек – это воплощенный вопрос о боге, в самой своей основе всегда указывает на бога, обращен к нему. В поисках ответа на этот вопрос человек избирает сам себя как свою возможность. Бультман даже называет теологию «понятийным изложением определенной богом экзистенции человека»¹⁵⁶. Но в отличие от Барта Бультман подчеркивает, что теология все-таки остается «речью о человеке». Бультман наследует этот антропоцентристский тезис либеральной теологии, наполняя его утонченным теоцентристским содержанием. Упрек Бультмана либеральной теологии состоит не в том, что она вела речь о человеке, но в том, как она это делала. Богопознание для Бультмана неразрывно связано с самопознанием человека, теология неизбежно принимает форму антропологии. Основой богословской антропологии Р. Бультмана является его тезис: «Говорить о боге – значит говорить о человеке, говорить о человеке – значит говорить о боге».

Антропология приобретает у Бультмана герменевтическую функцию¹⁵⁷. Различая «миф» и «керигму» – слово божие, адресованное человеку, которое можно усвоить только верой, требуя антропологической интерпретации мифа, выявления выраженного в библейских сказаниях экзистенциального

понимания человека, Бультман утверждает, что кериγμα открывает человеку возможность человеческого существования, которую человек призван избрать. Для того чтобы демифологизировать Библию, выявить понимание человеческого существования, предлагаемое керигмой, необходимо найти категории для выражения структуры человеческого существования. Бультман убежден в том, что такую возможность предоставляет хайдеггеровская экзистенциальная аналитика. В своей «Теологии Нового Завета» он пытается обновить паулинистское понимание человека с помощью экзистенциализма. Паулинистские термины «грех», «плоть», «дух» интерпретируются им в свете хайдеггеровского учения об экзистенциалах, о выборе между подлинным и неподлинным существованием. В каждом своем повседневном решении человек способствует обретению подлинного существования или отвергает его. Понятие существования, «экзистенции» является определяющим в антропологии Бультмана. Важнейшей характеристикой человеческого существования Бультман объявляет историчность. Подлинное существование – это свобода, которая осуществляется человеком в выборе своего будущего. Бультман отгораживается от такого понимания человека, в котором его существование трактуется как бытие, находящееся в распоряжении человека, предсказуемое и планируемое. Человеческую экзистенцию, заявляет Бультман, следует усматривать не во всеобщем, которое свойственно человеку как экземпляру человеческого рода, но в его индивидуальной, единственной и неповторимой жизни. Бультман подчеркивает, что человек не может распоряжаться своим существованием, что оно не обеспечено, непрочное и проблематично (Бультман называет это «открытостью»). Таким образом, историчностью человеческого бытия у Бультмана оказывается то, что существование человека изъято из его распоряжения и «поставлено в конкретных ситуациях его жизни на карту»¹⁵⁸. Бультман стремится увидеть за всеми явлениями человеческой жизни, за всеми определениями существования человека таинственное бытие как таковое и тем самым обосновать религиозное понимание

человека. Человек должен вновь и вновь осознавать, что он знает и не знает о своем подлинном существовании, знает о нем, как «слепой о свете и глухой о звуке»¹⁵⁹.

Р. Бультман оказал значительное воздействие на современную теологию, к нему восходит тенденция соединять ортодоксию, идеи бартианства с протестантским либеральным богословием. Учение Бультмана повлияло и на католическую антропологию. К. Ранер, например, усматривает в его концепции «демифологизации», при всей неприемлемости для католицизма некоторых ее результатов, зачатки теологии, которая сможет существовать в будущем¹⁶⁰.

Ф. Гогартен

Характерные особенности протестантской антропологии и ее эволюции в первой половине XX века примечательно отразились в работах авторитетного немецкого теолога Фридриха Гогартена (1887–1967). Гогартен первоначально примыкал к диалектической теологии, но затем перешел на позиции диалогического персонализма, так как его не удовлетворяло бартианство, рассматривающее человека исключительно «сверху», исходя из «откровения». Гогартен не разделял и неприязни Барта к антропологизации богословия. Согласно Гогартену, построение антропологии «снизу», исходя из самого человека, должно стать важнейшей целью богословия. Эта задача, по мнению Гогартена, определяется ситуацией современного человека. В результате успехов науки, заявляет Гогартен, человек лишен своего центрального положения в мире, которое было естественным для средневековья, и именно этим человек призван к открытию в самом себе своего внутреннего центра, к осознанию самого себя и своей историчности. И поскольку мысль Нового времени вращается вокруг проблемы человека, антропология должна, требует Гогартен, рассматриваться как главная проблема современной теологии.

По мнению Гогартена, богословию следует заключить прочный союз с экзистенциализмом. Более того, Гогартен заявляет, что искаженное протестантскими либеральными теологами лютеранское учение о человеке обрело свое

выражение во взглядах секулярных философов, прежде всего М. Хайдеггера. Под влиянием экзистенциализма Гогартен подчеркивает значение «конкретной ситуации» для понимания человека. Сначала он трактует эту «ситуацию» как «диалог», отношение человека к своему ближнему, а затем пытается дать ей и более широкие истолкования. После второй мировой войны Гогартен становится последователем концепции «демифологизации» традиционного христианства, выдвинутой Р. Бультманом. Стремясь осмыслить научно-технический прогресс, Гогартен идет на радикальную модернизацию христианского учения о человеке. Для понимания человека, полагает Гогартен в своем основном сочинении по антропологии «Человек между богом и миром» (1952)¹⁶¹, имеет существенное значение понятие «мир». Мир рассматривается Гогартеном как технически покоренная среда. Действительность, в которой живет конкретный человек, заявляет Гогартен, неодинакова в разные исторические эпохи. Она определяется и преобразуется свободным историческим действием человека. Гогартен утверждает даже, что, созидая и преобразуя собственный мир, человек изменяет свое мышление и до известной степени изменяет самого себя. Но это допущение нужно Гогартену для того, чтобы сделать вывод, что христианское «благовестие» должно быть переведено на язык современного человека. С этой же целью Гогартен рассуждает об «автономности» человека. Сам по себе человек, по мнению Гогартена, не в состоянии осуществить идеал своей самостоятельности по отношению к миру. Но хотя всем своим существованием человек неотвратимо попадает «в рабство миру», бог открывает ему возможность жить в мире автономно, не утрачивая в нем своего личностного бытия.

С позиций богословской антропологии Гогартен пытается обосновать и положение о том, что человек является историческим существом. Историчность составляет, по мнению Гогартена, «исконное определение человеческого существования». Но, заявляя, что к подлинному и полному осуществлению своей историчности человек приходит в вере, что именно в вере люди предстоят друг другу в своем

«непосредственном, нагом и незащитном человечестве», Гогартен мистифицирует историчность человека. Проявление себя в качестве личности, заявляет Гогартен, – это всегда эксплицитное отношение к ближнему и имплицитное отношение к богу. Осознав беспомощность традиционной богословской антропологии и несостоятельность либерального протестантизма, Гогартен пытается наметить пути коренной модернизации христианского учения о человеке в современную эпоху. Однако реализация этого замысла наталкивается на непреодолимые препятствия. С одной стороны, Гогартен отстаивает идею бога новыми средствами богословской антропологии. С другой стороны, трактовка человека в качестве исторического существа ведет к разрушению традиционного христианского понимания человека.

Радикальная протестантская антропология

Еще более радикальной антропологизации богословия, вплоть до признания христианства «безрелигиозным», требуют последователи Дитриха Бонхеффера (1906–1945). Протестантские авангардисты П. ван Бурен, У. Гамильтон, Г. Ваханян¹⁶², Д. Зелле рассматривают человека как существо, «ответственное за совершеннолетний мир», выступают за полное восприятие богословием выводов новейшей философской антропологии, даже требуют преобразовать теологию в социологию.

Христианство, утверждает, например, ван Бурен, усматривает «истинную природу» человека в свободе для других. Быть человеком – это значит быть свободным для ближнего. Согласно Гарвею Коксу, человек призван быть партнером бога, нести ответственность за управление секулярным городом и противодействовать дегуманизирующим силам нашего времени. Впрочем, социологизация не разрешает, а лишь усугубляет противоречия богословской антропологии.

Феминистская антропология

Особой разновидностью протестантского авангардизма является так называемая «феминистская теология», представляющая собой уже в силу занятой ею позиции богословскую антропологию. Феминистскую теологию

разрабатывают представители (женщины и мужчины) различных конфессий протестантизма и разных стран – П. Вошбон, К. Гонсалес, Х. Гонсалес, С. Терриен и другие теологи. Наиболее рьяные феминисты выступают за «гиноцентристское» истолкование мифа о сотворении женщины из ребра Адама. С их точки зрения, Адам сотворен из «праха земного», а женщина – из высокоорганизованной субстанции, предварительно уже обработанной богом; она и является венцом творения, действительной личностью, тогда как мужчина ближе к животным. Более умеренные сторонники феминистской антропологии выступают за равноправие женщины, требуют пересмотра исключительно «андроцентристского» понимания человека и «андроцентристской» теологии, привлечения не только мужских, но и женских символов.

Так, например, Кэтрин Гонсалес, преподавательница церковной истории в теологической семинарии г. Декейтера (США), недовольна тем, что в большинстве антропологических концепций понятие «человек» развивается на базе мужского опыта¹⁶³. «Сексистской» считает традиционную христианскую антропологию и Хусто Гонсалес, профессор церковной истории Евангелической семинарии Пуэрто-Рико. Этот «сексизм» проявляется, по его мнению, не только в языке, где слово «человек» мужского рода, но и в том, что в традиционной антропологии бытие мужчиной рассматривается как нормативное, а бытие женщиной часто понимается как ущербный образ бытия человеком¹⁶⁴. Требования сторонников феминистской антропологии стараются учитывать сегодня богословы самых различных направлений христианства. Итальянский философ Марио Баккьега опубликовал в 1976 г. во Флоренции книгу «Бог-отец или богиня-мать?», в которой пытается доказать, что именно андроцентристский характер теологии, «мужская религиозность» ведет к бесчеловечной аскезе. Эта мужская религиозность должна быть, по мнению Баккьега, дополнена «религиозностью жены и матери», феминистской антропологией, в которой преобладают любовь, почитание, самоотверженность, забота о бесконечных проявлениях жизни. Ростом стремлений к «женской

религиозности» Баккьега объясняет и современный интерес на Западе к восточным религиям. Запад, считает Баккьега, утратил «материнский» элемент в своей религии и теперь ищет его. В современной религии необходимо сосуществование или синтез «бога-отца» и «богини-матери». Пытаясь обосновать свой тезис, Баккьега пускается в истолкование древнееврейского имени бога Яхве и отыскивает в нем «диалектику» мужского и женского начал¹⁶⁵.

Принимая ряд требований феминистской антропологии, современные богословы и церковные руководители понимают, что большинство верующих в настоящее время составляют женщины. Церковники отдают себе отчет и в росте социальной активности женщин. Сочинениям некоторых богословов феминистского направления присуща не только идея борьбы за равноправие женщины, но и подход к пониманию социально-экономических истоков этого неравноправия в эксплуататорском обществе, что выявляет социальные корни самой феминистской антропологии. «Некогда богословская антропология, – признает Х. Гонсалес, – превратилась в идеологический инструмент на службе у власть имущих и статус кво»¹⁶⁶. Курс западной богословской антропологии с ее «сексуализацией» и «приватизацией» греха, по мнению Х. Гонсалеса, имел зловещие последствия для женщин и других угнетенных групп. Духовными существами признавались мужчины, а женщины оценивались как воплощения соблазна. Приватизация греха, объявление его преимущественно частным делом закрывает путь к исследованию характерных грехов власть имущих, прегрешений, которые большей частью имеют не личный, а общественный характер. Люди, которые с позиций такой теологии третируют женщин, национальные, расовые или другие меньшинства, заявляет Х. Гонсалес, забывают, что этот подход – не теология, а «идеология в дурном смысле этого слова»¹⁶⁷.

Однако богословско-антропологический подход не способствует, а препятствует выяснению причин неравноправия женщины в классово антагонистическом обществе. Справедливо отметив охранительный характер традиционной богословской антропологии, Х. Гонсалес выводит его из

филиации теологических идей. Презрительное отношение традиционного богословия к женщине и даже ее угнетение он связывает с «андроцентристским» учением патристической антропологии об уме, интеллекте как специфическом для человека качестве. Таким образом, даже в антропологических концепциях прогрессивно настроенных теологов социальные причины неравноправия женщины получают превратное истолкование. Феминистская антропология, споры об андро- и гинеоцентристском понимании человека уводят от анализа его социальной сущности и классовой природы угнетения и эксплуатации.

Радикальная протестантская теология вызвала сильное противодействие не только со стороны ортодоксально ориентированных богословов, но и со стороны умеренных модернистов, опасавшихся растворения христианского учения о человеке в секулярной антропологии. Большинство современных протестантских богословов склоняется к синтезу идей либеральной теологии и теологии кризиса. Характерной в этом отношении является концепция человека у крупного теолога и философа П. Тиллиха.

Теономная антропология П. Тиллиха

Пауль Тиллих (1886–1965) стремился играть роль посредника между неоортодоксией и либеральной теологией, продолжая и по-своему реализуя линию Р. Бультмана. С одной стороны, Тиллих критиковал «секулярную» антропологию, рассматривая ее как разновидность «автономии», т. е. интерпретации человека, превращающей его в центр бытия. С другой стороны, он отказывался принять традиционное богословское учение о человеке, обвиняя его в дуализме, гетерономности и т. п. В своем основном труде «Систематическая теология» он проводит философскую реинтерпретацию христианского учения о человеке, трактуя богословские представления и понятия как символы более глубокого, «экзистенциального» и «теономного» понимания сущности человека в его отношении с богом. Экзистенциальная теология Тиллиха впитала влияния Канта, Гегеля, Кьеркегора, феноменологии и позднейшего экзистенциализма. Теономное

понимание человека Тиллих возводит к Августину. В августианианской традиции он ценит идею о непосредственном присутствии бога в глубинах души. Эта идея причастности человека богу по благодати переводится Тиллихом на язык философской теологии и превращается в доктрину «теономности» человека, его экзистенциального соответствия богу. Непосредственное присутствие бога в глубинах человеческого существа перетолковывается Тиллихом как опыт, указывающий во всех жизненных проявлениях человека, особенно же в заботе, беспокойстве, тревоге, на безусловное и бесконечное Бытие. Это учение Тиллиха близко к спекуляциям современной богословской и религиозно-философской антропологии об «объективности» и «трансцендировании» как сущностных характеристиках человека. Перевод традиционных антропоморфных представлений в понятия экзистенциальной философии не спасает Тиллиха от религиозно-антропологического круга. Объявив антропоморфные представления о боге «символическими», Тиллих не может избавиться от характерного для религиозного мировоззрения антропоморфизма, наделяя своего философского бога чертами, выявляемыми при анализе человеческого существования. В свою очередь, о человеке Тиллих судит исходя из этих мистифицированных качеств его деятельности, превращенных в абсолют, в свойства философского бога. В перспективе безусловного и бесконечного бытия, одновременно трансцендентного и имманентного человеку, человек предстает не просто конечным существом, но существом, отмеченным конечностью, которая указывает на таинственную бесконечность Абсолюта. Человек обладает онтологическими характеристиками, которые присущи в абсолютной степени богу, и прежде всего свободой. Однако возможности человеческой свободы ограничены тем, что Тиллих называет «судьбой». Человеческая свобода – не просто конечная, относительная свобода. Она оказывается источником онтологической слабости человека, тем аспектом человеческого существа, который делает возможным грехопадение.

Тиллих рассматривает человека через призму своего учения о противоречии эссенции (сущности) и экзистенции (существования), абсолютизируя и мистифицируя таким образом отчуждение, реальное противоречие сущности и существования человека в антагонистическом обществе. Эссенция, согласно П. Тиллиху, – это сущность, которая делает вещь тем, что она есть и что в существовании деформируется, реализуется неполно, несовершенно и искаженно. Сущность противостоит существованию как закон, который судит существование, отчужденное от сущности. В ситуации отчуждения от своей подлинной сущности оказывается человек, конечность которого содержит в себе онтологическую основу измены самому себе. Отчуждение, предстает здесь главной определенностью человека, предшествует любому конкретному человеческому действию и возводится к грехопадению, первородному греху. Для Тиллиха грехопадение является символом перехода от эссенции к экзистенции. Однако человек обладает и способностью выйти за границы своей конечности, способностью постоянного трансцендирования к сущности. Человеку, по Тиллиху, присуще сознание безусловного смысла, заключенного в каждом отдельном сущем. Благодаря наличию у человека самосознания, которое предшествует всякому опыту и соединяет его с основой бытия (богом), человек выходит за пределы пространственной сферы, постигает себя как единство бытия и небытия. Центральной категорией его способа существования является не пространство, а время, устремленное вперед, в будущее, что выделяет его из природы, в которой время является формой циклического повторения, остается модификацией пространства и не постигается в своей подлинной сущности. Так как человек живет в измерениях не только тела, но и духа, его время преодолевает господство пространства и предстает как историческое время, которое более не возвращается к первоистoku, но трансцендирует релятивную полноту каждого отдельного творческого акта по направлению к вечно новому, к абсолютному исполнению, свершению. Человек делает свершение сознательной целью самой исторической экзистенции. Свершение состоит в

преодолении отчуждения, в обретении своей подлинной сущности. Поскольку подлинная сущность укоренена в трансценденции, исполнение или осуществление смысла жизни предполагает наряду с горизонтальной линией и вертикальную.

Тиллих пытается осуществить синтез «вертикального» и «горизонтального» измерений в антропологии и теологии истории. Это соединение он выражает в понятии «каироса». Каирос (от греч. *καίρός* – удобное время) – ситуация, исполненная особых творческих возможностей, соединяет «внутримирное будущее» с ожиданием свершения полноты бытия по ту сторону истории, воздействие божественной благодати с побуждением человеческой свободы к творческому ответу. Каирос, прорыв божественного в историю, имеет свое высшее выражение в Иисусе Христе. Все прочие случаи каироса соотносятся с этим абсолютным свершением, Христос рассматривается Тиллихом как образ человеческого существования, которое обрело свою сущность, преодолев метафизическое отчуждение человека, и дало человеку «мужество быть».

Таким образом, сквозь новые облачения экзистенциальной, философской теологии просвечивает традиционное христианское учение о Христе как единственном подлинном человеке. Тиллих пытается устранить дуализм в понимании человека, однако остается на эсхатологической точке зрения, и поэтому даже его почитатели вынуждены поставить вопрос: насколько удастся ему в действительности избежать дуализма вечной судьбы и исторического существования¹⁶⁸. Несмотря на доктрину «теономности», человеческое существование у Тиллиха раздвоено, а провозглашенное им учение об «эссенциализации» представляет собой реконструкцию идеи Оригена о всеобщем апокатастасисе – возвращении всего сущего, отпавшего от бога, назад к богу. В конечном счете совершенная человечность понимается Тиллихом как исполняющаяся в ином способе бытия, гетерономном историческому существованию. Религиозная антропология Тиллиха сохраняет неразрешимое противоречие между духовным и материальным, историей и эсхатологией.

Эсхатологическая антропология

Э. Юнгель, Ю. Мольтман, В. Панненберг, Д. Чайлдз и многие другие авторитетные протестантские богословы перерабатывают диалектическую и либеральную теологию в богословскую антропологию, которая, по их мнению, способна с позиций обновленной эсхатологии преодолеть устарелость традиционного теологического учения о человеке и тенденцию «секулярной» антропологии понимать человека как автономное, независимое от бога существо. Речь, таким образом, идет не просто о включении человека в накладываемую на него извне эсхатологическую картину, но об эсхатологическом понимании самого человека. На формирование этой тенденции в богословской антропологии повлияла дифференциация теологии, развитие внутри нее разделов и дисциплин, занимающихся изучением «будущего» с христианской точки зрения, появление таких течений, как «теология надежды». Сторонники этого направления настаивают на том, что библейская эсхатология имеет исторический характер и снимает противоречие эсхатологического и исторического, свойственное средневековой «дихотомической» антропологии. В противовес традиционной идее об эсхатологическом будущем как запредельном, сущностно противоположном истории состоянию современная эсхатологическая антропология, считая себя «подлинно исторической и футурологической концепцией»¹⁶⁹, пытается рассматривать «царство божие» как вершину развития исторического процесса, а человеческую природу в ее эсхатологическом аспекте как кульминацию исторического развития.

На эсхатологическую антропологию оказала значительное влияние «философия надежды» Э. Блоха. Некоторые комментаторы даже отмечают, что молодые теологи сейчас преимущественно читают не Хайдеггера и Ясперса, а Блоха¹⁷⁰. Теологов привлекает у Блоха онтология будущего, «еще-не-бытия», учение о человеке, существующем в перспективе ожиданий радикально нового. Центральным феноменом понимаемого таким образом человека становится «надежда», мечта, утопия, ожидание и предвосхищение. В антропологии

Блоха приоритет принадлежит будущему. Теологам импонирует мысль Блоха о том, что библейская апокалиптика может быть соединена с понятием революционной утопии. Следуя своему «принципу надежды», Блох отыскивает в Библии бунтарское мессианистское и эсхатологическое «измерение ожидания», которое вводится идеей «исхода».

В возникновении и развитии эсхатологической антропологии важная роль принадлежит известному западногерманскому богослову Юргену Мольтману (род. 1926). В своих главных сочинениях по богословской антропологии («Теология надежды», 1964, и «Человек. Христианская антропология в конфликтах современности», 1971) он подвергает критике традиционную догматику за то, что эсхатология оставалась в ней только «аппендиксом». Центральной категорией его антропологии и всей теологии становится «надежда». По мнению Мольтмана, надежда на эсхатологическое обетование оказывает сильнейшее воздействие на восприятие человеком реальности. Она возвещает приход того, что еще не может существовать и тем самым ориентирует жизнь человека на будущее, указывает на примат будущего над всем прошлым и настоящим. То, на что надеется человек, притекает к нему из божественного будущего, а не порождается возможностями, заложенными прошлым и настоящим. С надеждой и обетованием связана, по Мольтману, историчность человека.

Эсхатологическая антропология Мольтмана интересуется в первую очередь не объяснением природы человека из его прошлого, но его будущим, которое изменит и трансформирует природу самого человека и весь мир. Это будущее, согласно Мольтману, проистекает из свободы бога. Новое оказывается чудом, творением из ничего, а чудо и творение представлены в «новом». Таким творением из ничего является, по Мольтману, притекающая из будущего сущность человека. Не случайно поэтому Мольтман называет будущее «новой парадигмой трансценденции». Объявляя эсхатологическое, трансцендентное имманентным историческому, Мольтман стремится увести религиозную антропологию из-под огня критики, переместить сверхъестественное в будущее, которое

не только таинственно присутствует в настоящем, но и порождает его. Однако и в этом случае человек остается разорванным между историческим и эсхатологическим, а все богословские и философские «новации» Мольмана оказываются переряженными традиционными христианскими воззрениями.

В своих более поздних сочинениях Мольман намечает путь к окончательному слиянию теологии с антропологией. Мольман стремится разработать теологию действия, «ориентированную на опыт и жизненную практику человека»¹⁷¹. Антропологическая теология Мольмана пользуется эстетическими и утопическими категориями, ведет речь о человеке, живущем в надежде и обетовании христианской веры, как о счастливом и шутливом, играющем существе, которое уже сейчас может «пролептически» пережить все виды наполненного, совершенного, освобожденного от отчуждения существования¹⁷². В этом направлении двигался также известный радикальный теолог Г. Кокс в своей книге «Праздник шутов». Праздник – еще не рай, но надежда на спасение, и, наоборот, эта надежда не пустая утопия, но переживаемая уже сейчас радость и полнота бытия. Протестантским и католическим почитателям этих идей Юргена Мольмана нравится, что «в этой антропологической теологии традиционная теология преобразована в новое, не отчужденное видение человека»¹⁷³.

Используя некоторые концепции авангардистской либеральной теологии, сторонники эсхатологической антропологии подчеркивают в то же время теоцентристскую ориентированность всех антропологических символов. В этом отношении показательна позиция известного современного теолога Эберхарда Юнгеля (род. 1934), профессора Тюбингенского университета. Э. Юнгель выступает за соединение экзистенциалистского и персоналистского понимания человека с «теологией откровения», философскую антропологию требует проверять библейским учением о «соответствующем богу человеку»¹⁷⁴. «Новая антропология, – пишет он, – имеет значение для христианского богословия

постольку, поскольку любое теологическое положение в любую эпоху должно быть новой попыткой так сформулировать зафиксированное в Библии понимание бога и человека, чтобы оно было понятным и актуальным для этого времени».

Вольфхарт Панненберг (род. 1928), профессор систематической теологии Мюнхенского университета, также принимает достижения «научной антропологии» (имеется в виду буржуазная философская антропология) только с тем условием, чтобы истолковать «открытость человека миру», о которой твердят светские антропологи-идеалисты, как связь человека с богом. Более того, Панненберг указывает на религиозные истоки самого идеалистического философского учения о человеке. «Родословие новой антропологии, – пишет он, – восходит к христианской теологии. И от этих своих истоков она еще недалеко ушла и сегодня, так как... ее основная мысль все еще содержит вопрос о боге»¹⁷⁵. В своих богословских и религиозно-философских трудах «Что такое человек? Антропология современности в свете теологии»¹⁷⁶, «Основные вопросы систематической теологии» (1967), «Воскресение Иисуса и будущее человека» (1978) Панненберг радикально эсхатологизирует понимание природы человека и претендует на историзацию эсхатологии. Отвергая распространенное в современной буржуазной философии противопоставление истории и антропологии, Панненберг старается соединить в философско-теологической антропологии исторический и эсхатологический способы видения человека. С этой целью он заимствует новейшие подходы идеалистической философской антропологии, прежде всего учение об «открытости человека миру». «Только человек, – пишет Панненберг, – может переживать будущее как будущее, как еще не настоящее. Эта открытость будущему проистекает из открытости миру, из широкой свободы человека от непосредственного давления инстинктов...»¹⁷⁷. Эта, по его мнению, коренная определенность человека характеризует его не только как существо, устремленное в бесконечное будущее, но и как существо, заданное будущим. В эсхатологической антропологии Панненберга «будущее», «надежда» и «доверие»

рассматриваются как важнейшие, сущностные черты исторически понимаемого человека. Человек и его история могут быть поняты, согласно Панненбергу, только исходя из бога как эсхатологического абсолютного будущего. Но при этом следует мыслить будущее неразрывно связанным и даже переплетенным с настоящим, постоянно входящим в настоящее, в надежде, решениях человека, в доверии к будущему. «Неизбежность не только доверия вообще, но и последнего, безусловного доверия выявляет, – пишет Панненберг, – что у каждого человека в самом свершении его жизни есть бог, безразлично, называет он его так, или нет»¹⁷⁸. Будущее обладает приматом над настоящим и прошедшим, которые имеют свои истоки в будущем, ибо будущее постоянно творится абсолютным будущим – богом. Подлинное время, с точки зрения Панненберга, течет наоборот, будущее творит настоящее и прошлое. Не человек во взаимодействии с природой и обществом созидает свое историческое будущее, но абсолютное будущее, бог является истинной основой человеческой свободы и субъективности. Свобода человека коренится в будущности, притекает к человеку от абсолютной свободы и абсолютного будущего, еще не пришедшего, ко приходящего бога. Характерно, что «открытость» природы человека и ее «историчность» понимаются Панненбергом прежде всего как непредсказуемость будущего, задающего человеческую природу, неподвластность его человеческому контролю. Поэтому оно и должно ожидаться в вере и надежде, а не в научном предвидении.

Богословы, разрабатывающие эсхатологическую антропологию, стремятся представить свою концепцию квинтэссенцией современной-христианской теологии. Американский протестантский теолог Джеймс Чайлдз (род. 1939) ссылается не только на Мольмана и Панненберга, но и на Бруннера, Нибура, Тиллиха, отыскивает подходы к эсхатологической антропологии в патристике и русской православной теологии¹⁷⁹. Понятием, наилучшим образом описывающим эсхатологический подход, является, по мнению Чайлдза, «пролепсис», предвосхищение, описание будущего до

его наступления. В то же время пролепсис имеет онтологический смысл: это «присутствие будущего в настоящем»¹⁸⁰. Пролептической оказывается не только природа человека, но и структура реальности¹⁸¹. Пролепсис открывает человеку бога. Эсхатологическая теология «рассматривает бога как будущее мира, пролептически открытое во Христе как истинном боге»¹⁸². Эсхатологическая антропология описывает судьбу человека как движение к совершенству, пролептически раскрытому во Христе как истинном человеке. Поэтому природа человека рассматривается как конституирующаяся в общении и союзе с богом – абсолютным будущим. Человек творится грядущим богом, чье царство – будущее мира¹⁸³. Поэтому в будущем, а не в прошлом открывается человек, понять его можно только из его назначения, а не из происхождения. В этом, согласно Чайлдзу, заключается и смысл историчности человека, сотворенного богом – абсолютным будущим – по своему образу и подобию. Построения Панненберга, Мольмана, Чайлдза и других сторонников эсхатологической антропологии напоминают перевернутую теологию «мертвого бога», только, вместо того чтобы помещать бога в прошлое и говорить о его смерти, они переносят его в абсолютное будущее и предлагают нечто вроде теологии «еще не родившегося бога». В эсхатологической антропологии утопия, компенсирующая социальное отчуждение человека, обретает онтологический примат над действительной жизнью. Это отражает, с одной стороны, надежду восполнить фантастическим будущим лишения и бедствия в настоящем, а с другой стороны, страх перед будущим, который нарастает в условиях империалистического общества, развязывающего стихийные и бесконтрольные силы, направленные против человечества и способные уничтожить будущее человека. Не случайно поэтому идеи Тиллиха, Мольмана и Панненберга подхвачены не только протестантскими, но и католическими теологами (особенно трансцендентальными томистами), которые также разрабатывают эсхатологическую антропологию и теологию надежды.

Эволюция протестантской богословской антропологии от либеральной теологии к неоортодоксии Барта и диалогическому

персонализму, равно как и новейшие попытки синтеза, этих позиций, свидетельствует о том, что и самая радикальная модернизация не меняет фундаментальных принципов религиозного понимания человека. Все новейшие антропологические концепции богословов являются только новыми вариантами спасения религии, попытками преодолеть кризис христианства посредством обновления учения о человеке. Они не способны уйти от основных противоречий богословской антропологии, но только усугубляют эти противоречия.

§ 2. Католическая антропология

Томизм

В католическом учении о человеке вплоть до II Ватиканского собора господствовал неотомизм, восходящий к теологии и философии Фомы Аквинского (1225–1284). Современные неотомисты подчеркивают «гармоничность» антропологии Аквината, соединившего теологию Августина с элементами философии Аристотеля. Учение Фомы именуется ими «философией уравниваемости»¹⁸⁴. Но в томизме философия превращается в «естественную теологию», ставится на службу христианской догме, используется для достижения «равновесия» между рационализмом и фидеизмом. Фома проводил онтологическое различие между богом и человеком, но стремился сохранить идею причастности человека к богу. Человек рассматривается Фомой как сотворенное бытие, которое обладает собственным составом реальности. Человек и мир, в котором он живет, подчиняются устойчивым законам, установленным богом, и не являются ареной ежеминутного чудесного вмешательства, хотя, разумеется, Фома не отвергает идею чуда. Уравниваемость антропологии Фомы состоит, таким образом, в том, что идею Августина о причастности человека к богу Фома, чтобы избежать пантеизма, стремился компенсировать креационизмом.

Фома пытался «гармонизировать» также учение о соотношении человеческой природы и благодати в спасении. Настаивая вслед за Августином на необходимости благодати, Фома полагал вместе с тем, что каждый человек как творение, обладающее разумной природой, стремится к спасению по своему естественному влечению. В отличие от Августина, усматривавшего главную способность человека в свободной воле, находящей свое высшее исполнение в любви, Фома воспринял учение Аристотеля, что специфической для человека способностью является разум («intellectus»), а свобода и любовь представляют собой его естественные следствия.

Фома пытался преодолеть и навеянное платонизмом противопоставление души и тела, понимание их в качестве обособленных реальностей или субстанций, которые не составляют субстанциального единства, но только связаны взаимным влиянием. Он видел опасность крайнего спиритуализма, который мог привести к отчуждению церкви от мира. Поэтому, в отличие от августинизма, отождествлявшего человека с душой, Фома рассматривает человека как самостоятельное сущее, образовавшееся от соединения души и тела. Фома воспринимает аристотелевское учение, согласно которому духовная душа является внутренним формирующим принципом тела (*anima forma corporis*). В таком свете душа и тело предстают не двумя обособленными субстанциями, но двумя внутренними конститутивными принципами, которые, будучи объединены субстанциально (*unio substantialis*), составляют полную субстанцию единого и целостного человека.

Однако Фома выхолащивал из учения Аристотеля его материалистические элементы. В противоположность аверроизму, который на основе Аристотеля отрицал бессмертие личной души и учил о единой безличной духовной душе во всех мыслящих существах, Фома защищает учение о бессмертии индивидуальной души. Если для аверроистов индивидуальная душа погибает вместе с гибелью тела, формой которого она является, то Фомой она рассматривается как «субстанциальная форма», способная к чисто духовным, внутренне независимым от материального субстрата актам и к существованию без материального тела.

Учение Фомы о единстве души и тела современные неотомисты рассматривают как образец удивительной гармонизации философских позиций спиритуализма и натурализма. Но на самом деле Фома не столько разрешил, сколько завуалировал противоречия богословской антропологии. В философии Фомы человек, так же как и в антропологии Августина, предстает противоречивым существом, подчиненным одновременно сверхъестественному и естественному порядкам бытия. Автономия человека, согласно Фоме, относительна. Само существование дается ему

сверхъестественным способом, уделяется «чистым актом», т. е. богом. Индивидуальность человека и его независимость по отношению к другим субстанциям, утверждает Фома, имеют свой источник в акте творения богом существования каждой единичной субстанции. Пытаясь разрешить противоречия христианского понимания человека, Фома неизбежно воспроизводит их в новой форме.

Наряду с томизмом определенное влияние в католической богословской антропологии сохраняет и неомавгустинизм, восходящий к учениям Августина и Бонавентуры. Бонавентура (1221–1274), следуя во многом Августину, понимает человека как конечное бытие, которое участвует в бытии бесконечном, стремится к слиянию души с божеством. Человек рассматривается как дух, вселенный в тело, способный подняться от чувственности к духовности. Продолжающая традиции Бонавентуры августинистская антропология более индивидуалистична, занята поисками индивидуального взаимодействия бога и «внутреннего человека» и является источником позднейшего католического спиритуализма и персонализма.

С начала XX века традиционное католическое учение о человеке, особенно неосхоластика, сталкивается с растущей оппозицией, а во второй половине нашего столетия очевидным становится кризис томистской традиции. Озабоченные укреплением идейных устоев католицизма, церковные руководители и богословы все чаще высказываются за то, чтобы, сохраняя верность важнейшим положениям христианской теологии и философии, удачно сформулированным Фомой, сделать томизм более «открытым» для различных направлений философского идеализма, выдвигают лозунг «философствования в духе томизма». Наследование современной теологией традиционных учений, заявляют католические богословы, не может быть просто «рецептивным», но требует переформулирования проблематики¹⁸⁵.

Тенденции к модернизации католического учения о человеке складывались с начала XX века в персонализме и

«ассимилирующем» томизме.

Католический диалогический персонализм Р. Гвардини

Персонализм, отличавшийся стремлением к синтезу религиозной и светской философии, пытался отыскать связь человека с богом в принимаемых человеком решениях, его поступках, «актах». В отличие от протестантов католические диалогические персоналисты придерживаются учения о субстанциальности личности. Они не ограничиваются указанием на диалогическую природу личности, видят в ней не только сумму актов, объединяемых отношением к богу, но утверждают, что в основе персонального акта лежит субстанциальное существование личности, которая осуществляет акт и является его носителем. Для того чтобы провести в рамках католической теологии учение о диалогическом отношении человека к богу, католические богословы должны были изыскать метафизические основы этого диалогического отношения.

С позиций экзистенциальной феноменологии и диалогического персонализма разрабатывал богословскую антропологию один из крупнейших католических теологов XX века Романо Гвардини (1885–1968). В католической традиции Гвардини склонялся к августинизму, который привлекал его тем, что открывал большие возможности для интуиции и «религиозного опыта», помогал выдвинуть на передний план «жизненно-конкретное», религиозные переживания человека. Следуя Ф. Эбнеру и М. Буберу, Гвардини резко противопоставляет отношение личности к личности и отношение человека к вещам. В своих многочисленных богословских и философских сочинениях, среди которых выделяются «Противоречие. Опыт философии жизненно-конкретного» (1925) и «Мир и личность. Опыт христианского учения о человеке» (1939)¹⁸⁶, Гвардини подчеркивает диалогические отношения бога и человека. Но в отличие от диалогического актуализма протестантов он утверждает, что личность не возникает во встрече и диалоге, но только проявляется в них. Абсолютное достоинство личности может быть объяснено лишь из сотворения ее абсолютным богом, притом сотворения особого рода. Если безличное, природное бытие бог творит как простой

объект своей воли, то личность, по мнению Гвардини, бог творит актом, который предвосхищает ее достоинство и обосновывает его, – актом призыва. Это означает, что бог призывает личность стать для него «ты» и сам определяет себя в «Ты» для человека. Личность – это человеческое «Я», которое обретает себя в отношении к богу как к своему «Ты». Поэтому, по Гвардини, человеческая природа и жизнь человека являются парадоксом, реальность человеческой жизни указывает на некую глубину за пределами всего, что может изучаться экспериментально. Человек переживает эту особенность своего существа, углубляясь в самого себя, достигая на этом пути внутренней границы, конечности существования вглубь. «Там, – утверждает Гвардини, – является ему поднимающееся из глубины ничто, но также и из глубины поддерживающая его рука божия».

Гвардини стремится преодолеть «антиисторизм» традиционной антропологии. В человеческой «душе» он усматривает свободу, активность, способность человека созидать историю¹⁸⁷. Способ существования человека, по Гвардини, определен, с одной стороны, духовной свободой, а с другой стороны, телесностью и исторической обусловленностью. Католический богослов утверждает, что мыслить человека можно только с позиций «исторического персонализма», требует понимать человека в тесной связи с окружающим его миром. Но при этом категория «мир» истолковывается Гвардини субъективистски. Человеческая реальность, по его мнению, несет свой мир в себе и осуществляет в нем свою историю и свою «судьбу». Не удивительно, что «исторический контекст» оказывается у Р. Гвардини, как и у Ф. Гогартена, неразрывно связанным с отношением человека к богу. Несмотря на декларации о признании «историчности» человека, которыми изобилуют сочинения этого католического теолога, его антропология фактически лишает человека подлинной исторической перспективы, давая историчности теологическое истолкование.

Ассимилирующий томизм

Субъективизация католической богословской антропологии прокладывает себе путь и в так называемом «ассимилирующем томизме», который старается обновить доктрину Фомы Аквинского путем заимствования, «ассимиляции» различных идеалистических философских учений: феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии, кантианского трансцендентализма. Вслед за бельгийским иезуитом Жозефом Марешалем (1878–1944) католические богословы и философы К. Ранер, Э. Корет¹⁸⁸, И. Лотц, Г. Шерер стали использовать трансцендентальный метод для обоснования мистического богопознания. Направленные к предметам акты человеческого сознания («интенциональные акты») Марешаль анализирует таким образом, чтобы вычленили некие скрытые в субъекте, независимые от опыта и организующие его (трансцендентальные) условия познания и деятельности. Полученные таким путем «условия возможности» субъективных состояний возводятся Марешалем к якобы укорененному в человеческой субъективности стремлению к богу.

Антропология ассимилирующего томизма наиболее подробно и систематически представлена в сочинениях иезуитов Э. Пшивары и К. Ранера. Эрих Пшивара (1889–1972) в своем трехтомном комментарии к духовным упражнениям Игнатия Лойолы «Теология упражнений» (1932) высказал взгляд на человека как на существо, находящееся в постоянном движении к богу, что выражается в его устремленности к «тайне». При этом бог остается вечной запредельной целью этого становления, пребывая одновременно в качестве движущего импульса и в самом становлении. Трансцендентный бог, таким образом, оказывается имманентным человеку, а человек рассматривается как скрывающий в себе «тайну» божью.

Особое значение для богословской антропологии имеет книга этого теолога «Человек, типологическая антропология» (1958)¹⁸⁹, где учение об «анalogии бытия», столь важное в томистской метафизике, соединяется с некоторыми идеями экзистенциализма, неокантианства, августинизма и применяется для разработки метода «редукции к тайне». Аналогия, согласно

Пшиваре, означает одновременно сходство и различие, подобие и неподобие. Аналогия – это отношение двух сходных, но именно в силу этого сходства и различных сущих. Человек, например, существует только как мужчина и женщина, тело и дух и т. п. Смысл всех противоречий, полагаемых методом «горизонтальной аналогии», сравнения человека с другими сущими, может быть постигнут только путем выхода за пределы горизонтальной аналогии и дополнения ее аналогией «вертикальной». Каждая из находящихся в отношении аналогии противоположностей указывает на тайну, на свое таинственное происхождение и таинственное назначение. В этих построениях Пшивары наглядно выступает суть религиозной философии, замыкающей реальное сущее между сверхъестественным происхождением и сверхъестественным назначением. Учение Пшивары требует, чтобы применяемая в постижении человека аналогия имела «структуру креста», пересечения горизонтальной и вертикальной аналогий, символизировала сотворенность и эсхатологическое будущее человека, боговоплощение и крестную смерть Христа. Человек у Пшивары предстает воплощенным противоречием, существом, раздираемым векторами горизонтальной и вертикальной аналогии. «Человек, – пишет Пшивара, – в конечном счете есть... неизвестное в ритме бытия и ритм как неизвестное, «х», который таинственно осциллирует в ритме аналогии между всеми полюсами напряжения космической тварности»¹⁹⁰. Учение Пшивары кладет начало антропологии «тайны», наиболее подробно развитой К. Ранером.

К. Ранер

Теологию Карла Ранера (род. 1904) многие современные католические богословы считают «гениальным и зрелым синтезом христианской веры»¹⁹¹. Его учение о человеке складывалось как обновление томистской антропологии с помощью идей диалогического персонализма, философии Хайдеггера и кантовского трансцендентализма. Как отмечают авторы книги «Современная буржуазная философия и религия», Ранер «стремится вывести католицизм из своего рода духовного гетто на пути диалога с современным миром». По мнению

Ранера, богословская антропология является квинтэссенцией теологии, а религиозная философия – «метафизической аналитикой человеческого бытия». Философская постановка вопроса о бытии человека у Ранера получает богословское решение. Человек онтологически должен истолковываться как существо, которое «может и должно слушать свободное откровение бога». Антропология, по Ранеру, – это аналитика человека как субъекта, к которому направляется откровение божие и который из самой своей сущности направлен на восприятие такого откровения. Такая антропология, утверждает Ранер, может быть построена только методом трансцендентальной рефлексии. «...Если догматикой заниматься как трансцендентальной антропологией, – пишет он, – то это означает, что следует в каждом догматическом предмете ставить одновременно вопрос о необходимых условиях его познания в теологическом субъекте, указывать, что есть такие априорные условия познания этого предмета»¹⁹².

К. Ранер обращается к средневековой мистике Иоанна с Креста, Терезы Авилльской и особенно Игнация Лойолы, поставив перед собой задачу перевести «мистический опыт» на язык современной богословской антропологии. Присваивая философии функцию служанки мистики, Ранер выступает даже против той ограниченной и извращенной формы рационализма, на которую претендуют классические томистские построения. В школьном томизме, по мнению Ранера, имеет место явное противоречие. Положим, рассуждает Ранер, мы приняли тезис об интеллигибельности бытия самого по себе, его познаваемости. Допустим, что согласились и с традиционным томистским учением о человеческом духе, а именно о том, что дух направлен наистину, на интеллигибельное, пронцаемое для разума бытие. Но в таком случае совершенно непонятно, заявляет Ранер, каким образом для подобного духа может существовать абсолютная тайна, веровать в которую от него требует католическое богословие. Как в таком случае верить в благодать откровения, спрашивает Ранер. Традиционное томистское учение, по его мнению, дает на этот вопрос неудовлетворительный для богословия ответ, который ведет к

тому, что превращает «откровение» в излишнюю добавку к постулату о познаваемости бытия. Ранер утверждает, что основная аксиома католической онтологии и антропологии должна звучать как раз наоборот: чем большей степенью бытия обладает некоторое сущее, тем «таинственней» оно и тем недоступнее для человеческого познания. Рационализм, по мнению Ранера, не может служить обоснованию истин веры и реальности связи человека с богом, богословская антропология не имеет права основываться на аристотелевской дефиниции человека как «разумного животного». Теологическое учение о человеке, заявляет Ранер, несовместимо с рационалистическим постулатом «автономности разума». Исходить в познании человека, по мнению Ранера, надо не из разума, но из «мистического опыта», из «переживания тайны»¹⁹³.

Под влиянием Пшивары Ранер пользуется в построении своей богословской и философской антропологии принципом «редукции к тайне». Богословская антропология, полагает Ранер, должна рассматриваться как «антропология тайны», а «тайна» – как «исходная интуиция» богословской антропологии. Плюрализм эмпирических наук о человеке, по мнению Ранера, «непреодолим». Противоречия этих наук не позволяют создать единую концепцию человека, исходя из которой все отдельные результаты предстали бы ее применениями или частными случаями. Особую трудность, заявляет Ранер, представляет собой психофизиологическая проблема. Антропологические науки не могут осмыслить единство материи и духа. Беспомощной перед лицом проблемы человека оказывается, по Ранеру, и философская антропология. Единственно правильным пониманием человека, согласно Ранеру, является только антропология религиозная, постигающая человека как «существо безграничной трансцендентальности, как духовного субъекта, который в постоянной вопросительности выходит за границы любого отдельного конечного предмета... как существо, которое нигде не может окончательно остановиться»¹⁹⁴.

Эта точка зрения Ранера противоречит традиционной томистской метафизике, изображавшей стремление человека к богу как стремление к познанному «высшему благу». Развитие

духа является, согласно Ранеру, не столько развертыванием познавательной мощи понятия, восхождением к все более емкому, богатому понятию, как это мыслилось в немецком идеализме, особенно у Гегеля, сколько «абсолютной открытостью свободному самооткровению свободной личности», т. е. богу. То, что человеку кажется доступным и познаваемым, является в свете этого учения Ранера только чем-то вторичным, производным от непознаваемого и недоступного. Объявляя «трансцендирование к тайне» сущностью человека, Ранер и самого человека определяет как «тайну», как «вопрос, на который человек не может ответить в рамках естественных средств познания». Итогом человеческой интеллектуальной деятельности оказывается, по Ранеру, не знание, а «самопреодоление», «самоотдача высшей тайне». Человек должен быть определен, заявляет Ранер, как «пришедшая сама к себе неопределяемость»¹⁹⁵. «Человек является вопросом, на который нет ответа», – утверждает Ранер¹⁹⁶, подчеркивая, что «тайна» – это наиболее важный феномен и последняя глубина человеческого существования. Эта тайна проявляется в тех событиях, в которых человек оказывается обращенным к самому себе: в одиночестве, ответственности, любви, радости, тоске, страхе, переживании истины, красоты, добра и прощения вины. Во всем этом, по Ранеру, человеку встречается и потрясает его «нечто безусловное», но в своей сути непостижимое и таинственное. Ранер даже ставит вопрос: не является ли и сам разум в более глубоком понимании «способностью к тайне»? Человек, заявляет он, указывает на тайну, которая пронизывает исконные основания его духа, истоки разума, воли и свободы.

Постигнуть сущность человека означает для Ранера выйти за пределы философской антропологии в сферу антропологии богословской. Философия способна только подвести исследователя к «тайне», сокрытой в человеке, к «тайне богообщения». Связь с богом, считает он, локализована во внутреннем мире человека. Каждый человек, по Ранеру, предрасположен к восприятию спасительной благодати, в самом основании своем определен как существо, способное к

мистическому богообщению. Человек, полагает Ранер, может стать «анонимным христианином» независимо от своих субъективных религиозных установок, если принимает благодать, фактически следуя нормам христианства, проявляя самоотречение, готовность к послушанию¹⁹⁷. Ранер убежден в том, что в каждом человеке есть нечто вроде внутренней «обращенности к богу». Человек обоснован абсолютным духовным существом, с которым его связывает «слово». «Слушатель Слова Божия» – название главного сочинения Ранера по антропологии¹⁹⁸ – является одновременно и тем определением человека, которое дает ему Ранер. Таким образом, учение о человеке в философской антропологии Ранера предстает в качестве введения к откровенно мистической «антропологии тайны», суть которой заключается в поисках «антропологического доказательства» бытия бога. Подобный подход к истолкованию человека требует принятия на веру заведомо иррациональных постулатов и отсекает все пути действительно научному изучению человека. Обращаясь к мистике, Ранер пытается уйти от опасности проверки богословской антропологии с помощью разума. Однако апелляция к «тайне» лишь усугубляет изоляцию христианского учения о человеке от современности, т. е. ту беду современной теологии, бороться с которой, по замыслу Ранера, и призвана богословская антропология.

Г. У. фон Балтазар

Швейцарский теолог Ганс Урс фон Балтазар упрекает Ранера за чрезмерную «антропологическую редукцию» богословия, скептически оценивает диалогических персоналистов и трансцендентальный метод Марешаля. Однако и его усилия направлены на обогащение католицизма различными течениями философии, позволяющими соединить теоцентристский объективизм с антропоцентрическим субъективизмом. Выступая против «гтрометеизма» и «титанизма», утверждая, что жизненная установка, основанная на восстании против своего творца, разрушает человека, Балтазар одновременно усваивает приемы философии жизни,

экзистенциализма, феноменологии, подчиняет их задачам построения богословской антропологии.

В центре учения Балтазара стоит образ Христа, трактуемого как «полнота» человека и кульминация истории. Основные идеи Балтазара, относящиеся собственно к богословской антропологии, высказаны им в многотомной серии сочинений, озаглавленной «Слава», в которой Балтазар пытается всю историю представить с «богословско-эстетической» точки зрения, как «универсальный театр драмы спасения». Методическим средством такого построения служит Балтазару «эстетическое» целостное усмотрение, «видение формы». В качестве фундамента своей концепции он избирает Евангелие от Иоанна. Антропология, по его мнению, может основываться только на учении о Логосе, вечном слове бога к человеку и на учении об историческом ответе на это слово. Подлинный человек, по его мнению, не может полагать себя самого в качестве критерия, искать себе меру в себе самом. Истинным и подлинным человеком может быть только человек, находящий свою меру в боге и получающий ее от бога. В Христе, в котором обретает свое высшее истолкование понятие формы, эстетической гармонии и красоты, заявляет Балтазар, раскрывается то, чем поистине является человек и чем он должен быть в истории, то, что скрыто в трагедии греха, отпадения от бога. Человек – это существо, предназначенное к диалогу, к прославлению, к персональному общению с богом. Он должен постигать себя как предстоящий «славе» божией. Это означает, что он постоянно должен отваживаться на «переход из всякой замкнутости в универсальное». Он должен жить надеждой на высшее откровение славы божией и черпать в этой надежде силы для активности в этом мире. Наконец, человеку приоткрыт, согласно Балтазару, шанс существования в любви как «возможная невозможность». «Чтобы человек мог быть тем, что он есть, – заявляет Балтазар, – невозможное должно быть сделано возможным».

Балтазар оценивается в современных католических кругах как создатель «новой католической теологии», мыслитель, понимающий сегодняшние проблемы церкви¹⁹⁹, умело

соединяющий новые темы и запросы с христианскими традициями. Балтазар рассматривается и как чрезвычайно широкий католический теолог, антропология которого ориентирована экуменически. Он опирается не только на западное католическое богословие томистской и августинистской ветви, но и на восточную патристику (Григория Нисского, Максима Исповедника, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита), сочинения В. Соловьева и С. Булгакова, диалектическую теологию Барта. Особое внимание Балтазар уделяет восточной и западной христианской мистике.

К. Войтыла (Иоанн Павел II)

Стремление обновить католическое учение о человеке с помощью ассимиляции результатов современной идеалистической философии, прежде всего феноменологии, заметно и в сочинениях К. Войтылы (род. 1920, с 1978 г. папа Иоанн Павел II). Антропология Войтылы направлена на вычленение специфики человека, его «подлинной человечности», с тем, чтобы усмотреть в ней изначальную сопряженность человека с богом. Католический теолог Т. Железник пишет, что если Гуссерль провозгласил лозунг «к самой вещи!», то кардинал Войтыла провозгласил в рамках своей феноменологической антропологии лозунг «к самому человеку!»²⁰⁰. В книге «Личность и поступок» (1969), которая, как полагает Т. Железник, родилась в климате дискуссий II Ватиканского собора²⁰¹, К. Войтыла подвергает определенной критической переоценке традиционную томистскую антропологию, упрекая ее за то, что в ней не находят надлежащего понимания важнейшие аспекты человеческого существования, не отражается реальный человек, который живет, действует, переживает ответственность за свои поступки, любит, страдает, умирает. Схоластическое учение о человеке, по мнению Войтылы, находится вне истинно антропологической традиции. Метафизическое учение о человеке ставит вопрос только о том, что есть человек как сущее, но упускает из внимания, как он существует. Отмечая, что современная философия открыла человека в его субъективности, деятельности, творчестве, коммуникации, социальности,

свободе, способности творить символы, и в переживании бытия-к-смерти, К. Войтыла пытается синтезировать новые идеи философского идеализма с католической философией и теологией. «Интегральное понимание человека», по мнению Войтылы, должно преодолеть крайности субъективистской трактовки человека на основе «реалистической» традиции католической философии.

Сближение феноменологии с томизмом Войтыла пытается произвести на основе выявления глубинного сходства современных идеалистических концепций с христианской теологией в интерпретации важнейших антропологических понятий, прежде всего понятия поступка, действия, в котором интегрируется человеческая личность. Соответственно традициям католической антропологии К. Войтыла описывает существование человека заключенным между двумя эпицентрами: «человеческим» и «божественным», при этом «божественное» является основой конституирования человеческого. Феномен страха, например, к анализу которого обращается К. Войтыла, снимается надеждой, укорененной в «спасающей благодати». Важнейшей характеристикой деятельности и самой сущности человека является, согласно К. Войтыле, трансценденция. Многообразные проявления трансценденции, отмечает К. Войтыла, в конечном счете соединяются в едином источнике – человеке как субъекте, что свидетельствует о духовной природе человека. Таким образом, анализ человеческой деятельности предпринимается Войтылой для обоснования бытия субстанциальной души. К. Войтыла проявляет пристальный интерес к проблемам богословской антропологии и став папой. «С начала своего понтификата, – отмечает французский иезуит Поль Валадье, – папа Иоанн Павел II говорит о человеке... с такой интенсивностью, что поражает общественное мнение»²⁰². Освещая «антропологическое ядро» выступлений папы во Франции с 30 мая по 2 июня 1980 г., П. Валадье считает, что основную их идею составляет противопоставление христианского учения о человеке атеизму, «человек в конфронтации с атеизмом»²⁰³. По мнению папы, атеистический гуманизм, отказывающийся от бога

во имя своего самоутверждения, является «драмой культуры и духовной жизни настоящего времени» и порождает «кризис человека»²⁰⁴. Антропологизация фундаментальных социально-политических проблем используется Иоанном Павлом II для противостояния научному коммунизму и в изданных им энцикликах, особенно в энциклике «*Laborem exercens*».

Экзистенциальный томизм

Против чрезмерной антропологизации католической теологии, обнаруживающейся в учениях Гвардини, Пшивары и Ранера, выступают ортодоксальные томисты. Не отрицая необходимости использования современной идеалистической философии, соглашаясь с важностью проблемы человека для теологии, они опасаются, как бы излишнее внимание к субъективному миру человека не подорвало учения о его сотворении богом. Поэтому они отстаивают онтологический подход к истолкованию человека, осовременивая его в соответствии с новейшей проблематикой в идеалистической философии. Наиболее влиятельным вариантом такого подновления томистской ортодоксии является так называемый «экзистенциальный томизм», который строит свою онтологию, космологию и антропологию на основе категории «экзистенция» («существование»). Учитывая важность этой категории в современных идеалистических учениях о человеке, томисты обращаются к ее разработке на основе схоластической традиции. Хотя они и не против заимствования определенных положений у субъективистских и антропологизирующих философских направлений, их позиция существенно отличается от собственно экзистенциалистской трактовки существования. Экзистенциальный томизм выступает за обновление католической антропологии ее собственными, внутренними средствами, за счет разработки томистской онтологии. Поэтому сторонники данного направления подчеркивают специфику томистской трактовки «экзистенции». Они выдвигают на передний план схоластическое учение об ущербности всякого сотворенного бытия, несовершенство которого усматривается в том, что оно «раздвоено на сущность и существование». При этом существование, согласно томистскому учению, обладает

приматом по отношению к сущности. Именно оно определяет, что данная сущность не остается лишь чем-то идеальным и возможным, но дана реально, как сущее.

Сторонниками этого направления в томизме являются видные философы и богословы Э. Жильсон и Ж. Маритен, М. Кромпец, С. Каминьский, М. Гогач, С. Здыбицка. Наибольшее значение в разработке богословской антропологии с этих позиций имеет книга Мечислава Кромпеца «Я – человек»²⁰⁵ и книга М. Гогача «Вокруг проблемы личности»²⁰⁶. Экзистенциальные томисты подвергают критике антропологию персоналистов (Гвардини) и «ассимилирующих» томистов (Ранер) за «смешение» богословского и философского подходов к человеку, за субъективизацию томистского учения о человеке. Антропоцентризм, по их мнению, способен подорвать креационизм и привести к пантеизму. Методологические правила анализа человека с позиций экзистенциального томизма Гогач формулирует следующим образом. Прежде всего он требует исходить в философском анализе не из субъекта, но исследовать человека как бытие, как сущее. Далее Гогач настаивает на том, чтобы философ, постигая человека как бытие, усматривал действие того фактора, без которого человек не может быть сущим, при отсутствии которого он был бы «небытием». Этим фактором, по его мнению, является существование. Человек – это бытие, существование которого не может быть выведено из его сущности и объяснено его сущностью. Хотя существование и входит в структуру человека, истоки его, учат томисты, вне самого человека, в высшем, трансцендентном бытии. В этом учении, по сути дела, скрывается традиционная богословская доктрина о сотворении человека богом.

Человек рассматривается экзистенциальными томистами как единичное разумное существо, которое является реальным в силу существования, сотворенного богом особо для каждого человека. Форма и материя, образующие сущность или природу человека, создают возможность человека, но созидает его как реальное сущее только акт существования, который истолковывается экзистенциальными томистами как «онтичное

основание человеческой личности». По их мнению, не душа, трактуемая как субстанциальная форма человеческого тела, определяет человека как существо духовно-материальное, но акт существования, реализующий душу. Такая трактовка категории «существование» создает искаженное понимание человека, вырывает его из реального социального взаимодействия и ставит в зависимость от фантастического источника существования. Хотя человек и трактуется как существо, способное к развитию, эта способность выводится томистами из «онтологического несовершенства» человека, противоречия в нем сущности и существования, его принадлежности к двум порядкам бытия. Человек, по их мнению, развивается не в своей метафизической сущности, но в ее проявлениях, подверженных случайностям. Развитие человека, приобретение им многообразных качеств, вступление в различные связи и отношения, согласно томистам, не нарушают метафизической самостоятельности человеческой личности, которая обусловлена сверхъестественным актом существования.

В акте существования, по мнению теологов этой ориентации, коренится свобода человека. Созданный актом существования, человек способен вступать в разные связи, оставаясь свободным и самостоятельным сущим. Человеческая личность поэтому онтологически свободна не только во взаимоотношениях с другими личностями, но и с самим богом. В отличие от диалогических персоналистов и трансцендентальных томистов, утверждающих, что взаимные отношения бога и человека порождают личность человека, экзистенциальные томисты настаивают на том, что всякая система отношений, всякая коммуникация, даже с самим богом, вторичны по отношению к существованию. В коммуникации с другими личностями, по мнению М. Кромпеца, личность только осознает себя, постигает свою субстанциальность. «Открытость» человека всем другим личностям, по мнению Кромпеца и Гогача, коренится не в том, что личность является «системой отношений», но в том, что она, будучи самостоятельным существованием, в то же время ограничена,

конечна. Существование человека не «чистый акт», оно «деабсолютизировано» соединением с несовершенной природой, объединяющей форму и материю, и погружено в сферу сотворенного бытия, сферу случайного. Эта неабсолютность, онтологическая неполнота личности человека, ее несовершенство выступает, по мнению экзистенциальных томистов, предпосылкой коммуникации, совершенствования личности и ее восполнения во взаимодействии с другими людьми.

Выступая против учения персоналистов и трансцендентальных томистов о том, что «отношение к божественному Ты» принадлежит самой сущности человека, экзистенциальные томисты отстаивают субстанциальную самостоятельность человека. Обвиняя своих противников в «монизме» и «пантеизме», они занимают позицию «плюралистического реализма», подчеркивая, что каждое сущее после дарования существования становится относительно самостоятельным даже по отношению к творцу. Экзистенциальные томисты, конечно, понимают, что христианская антропология не может отказаться от учения о связи человеческой души с богом. Но опасаясь, что построения персоналистов и трансцендентальных томистов приведут к признанию «единосущия» бога и человека, а следовательно, к пантеизму, Маритен, Жильсон, Кромпец, Гогач и другие теологи всячески проводят мысль о том, что бог не может входить в структуру человеческой личности, быть частью или моментом ее сущности. Свое присутствие в человеке «благодатью» бог осуществляет, по мнению экзистенциальных томистов, не в «онтической сфере сущности и существования», но в совершенно иной плоскости, в сфере вторичного, событийного, приобретаемого каждой отдельной субстанциальной личностью в течение ее собственной жизни. Личное присутствие бога в человеке является, с их точки зрения, не атрибутом человека, как это полагает, например, К. Ранер, заявляющий об «анонимном христианстве» каждого человека в силу того, что он – человек, но только связью, приобретаемой в силу действий бога после сотворения этого единичного человека, действий,

вторичных по отношению к акту уделения ему существования. Поэтому если К. Ранер полагает, что человеческую личность конституирует ее «открытость божественному слову», то экзистенциальные томисты заявляют, что сама способность «слушания слова» свидетельствует о субстанциальности каждого отдельного человека. Ранер, по их мнению, стирает различие между существованием человека и тем, что человек приобретает в процессе своей жизни, забывает о том, что сотворение богом своего «благодатного пребывания в человеке» не равноценно сотворению человека, спутывает философский и богословский подходы к человеку.

Исходя из этих тезисов, экзистенциальные томисты пытаются развести предметы богословской и философской антропологии. Богословская антропология, по мнению Гогача, должна заниматься отношением человека к богу в связи с учением о спасении. Она должна говорить о человеке в перспективе спасения. Вопросы о том, что представляет собой человек как бытие, какова его природа, она должна предоставить философской антропологии. Различая предметы философской и богословской антропологии, Гогач и другие экзистенциальные томисты намереваются увести богословское учение о человеке из-под огня научной критики и защитить тезис о возможности «естественной теологии». Философская антропология, специфику которой отстаивает Гогач, является не чем иным, как разделом «естественной теологии», интерпретацией человека в свете томистского учения о бытии и боге как первопричине бытия. Поэтому не только религиозно-философская антропология протестантизма, православия и ассимилирующего томизма, откровенно заявляющая о своей близости к богословию, но и философская антропология, представленная в работах Жильсона, Маритена, Кромпеца, Гогача и других экзистенциальных томистов, является по своей сути философствующим богословием. Томистская богословская и религиозно-философская антропология в равной мере отстаивают учение о боге и рассекают человека на естественный и сверхъестественный порядки бытия. Различия, которые проводят Гогач, Каминьский и прочие теологи этого

направления между богословской и философской антропологией, относительно, а с материалистической точки зрения – несущественны.

Тейярдизм

Богословская антропология лежит в основе эволюционистской концепции человека, разработанной французским теологом, философом и естествоиспытателем Пьером Тейяром де Шарденом (1881–1955). Пытаясь устранить противоречие между христианской антропологией и научными знаниями о человеке, Тейяр, с одной стороны, основывает свою концепцию человека на идее эволюции, а с другой – полагает в фундамент своего учения богословскую идею о Христе как «новом Адаме», абсолютном человеке, завершающем развитие и человека, и всего мироздания. Таким образом, Тейяр по своему превращает антропологию в часть христологии.

В своих основных произведениях по философской антропологии, изданных посмертно (особенно важна книга «Феномен человека»)²⁰⁷, Тейяр исходит из положения о том, что отвергать мысль о развитии означает отказаться от надежды на научную интерпретацию природы, понимания ее происхождения и места в ней человека. Человека нельзя исследовать отдельно от природы, считает Тейяр. С феноменологической точки зрения, человек – часть и одновременно наисовершенное выражение сил, действующих в мире.

Эволюционистская антропология Тейяра рассматривает антропогенез, возникновение человека, в котором «ткань универсума» достигает высшей точки своего развития, как этап эволюции бытия, ведущей к «ноогенезу», становлению «ноосферы». Человек как природное существо, обладающее самосознанием, является «осью эволюции», носителем будущего. В человеке и с помощью человека мир зреет к высшему совершенству, вырастает в бога, принимающего в себя и вечно сохраняющего в себе отдельные человеческие «психизмы». Если в области материи наблюдается упадок (энтропия), то человек постоянно прогрессирует по линии усложнения своей техники и институтов, а также по линии возрастания своего сознания. Эта духовная линия прогресса

движется к максимуму, к точке которую Тейяр называет «точкой Омега» и которая рассматривается как завершение всего космического развития, как его первопричина, т. е. является, попросту говоря, богом. Бог, к которому стремится человечество в своем развитии, соединяется у Тейяра с Христом как главой человечества, как универсальным человеком. Таким образом, космогенез вливается у Тейяра в антропогенез, а антропогенез – в христогенез.

Тейяр сакрализует творческую деятельность человека. Реальный конкретно-исторический человек предстает у Тейяра только как момент движения духовной сверхиндивидуальной общности – «ноосферы», которая непосредственно подводит к сверхъестественному переходу в точку Омега. Эволюция природы и антропогенез, движимые, согласно Тейяру, имманентными материи духовными факторами, оказываются, таким образом, частью ноогенеза, а философская антропология ведет, по существу, к пневматологии.

Современные последователи Тейяра надеются на то, что его антропология сможет восполнить недостатки экзистенциалистского и томистского учения о человеке и стать альтернативой диалектическому материализму. Профессор философии природы из Мюнхена, иезуит Адольф Хаас утверждает, что Тейяр де Шарден был убежден в способности веры в «христосообразную вселенную» «победить все устремления современного атеистического гуманизма»²⁰⁸. Богословская антропология, настаивает Хаас, ссылаясь на Тейяра, может превратить религию из «опиума», компенсации человеческих неудач в жизнеутверждающую силу. Однако Тейяр в не меньше» степени, чем все прочие представители христианской антропологии, создает образ абстрактного и мистифицированного человека. Тейяр оказал значительное воздействие не только на католическую, но и на протестантскую антропологию.

Богословская антропология всех исповеданий христианства трактует «эволюцию» прежде всего как развитие отношений человека с богом, т. е. творения и спасения. По мнению Бенца, именно эти мысли были актуализованы в католической теологии

Тейяром де Шарденом, противопоставившим эволюционистскую антропологию «статической» догматике и схоластике.

С помощью «эволюционистской» антропологии богословы стремятся обосновать социальную активность человека, его роль в истории. Бенц полагает, что только эволюционистская, динамическая антропология открывает истинное христианское понимание человека как «нового человека», который действует как «фермент», «закваска» внутри старого человечества, «будоражающий элемент», стремящийся от эволюции к революции. Выступая за связь христианской антропологии с богословием революции и позицией социальной активности христианства, богословы видят и издержки эволюционистской концепции для религиозного понимания человека. Бенц замечает, что такое истолкование христианской антропологии близко опасному соблазну – понимать саму историю спасения как род «процесса», подчиняющегося естественным законам, протекающего с непреодолимой принудительной силой в истории человечества²⁰⁹. В рамках богословского учения о человеке социальный смысл понятия «революция» заменяется религиозно-мистическим.

§ 3. Православная антропология

По сравнению с протестантской и католической, современная православная церковная антропология более однородна, так как большинство православных теологов подчеркнуто опирается на патристику. В антропологии православия сказались особенности учения о человеке, сформировавшегося в начале средних веков в условиях Византийской империи. Оно помещает в центр религиозной жизни сверхличную всеобщность церкви, к которой приобщен отдельный человек. В центре православной антропологии – учение об «обождении» человека, приобщении человеческой природы к божеству по благодати, выдвинутое еще Афанасием Александрийским (ок. 295–373). Он учил, что все духовно-душевно-телесное естество человека должно «обожиться», «дабы вселенная не разрушилась и снова не разрешилась в небытие»²¹⁰. Личность человека Афанасий считал обусловленной его духовностью и указывал, что «гармония человеческого естества», власть духа над душой и души над телом является следствием «богопричастности» человека.

В иерархической системе бытия, как оно понималось в восточной патристике, а позднее в творениях Григория Паламы (1296–1359), причиной взаимной связи существ, стремления человека к богу мыслится божественная, несозданная «энергия». Хотя бог остается запредельным человеку в своей сущности, человек рассматривается как способный быть причастным к «нетварной энергии» бога. Согласно учению Паламы, следует различать между божественной сущностью и энергиями, важнейшими из которых являются «благодать», «дуновение» (которым дана человеку душа) и «Фаворский свет», просветляющий мистика.

Энергии божества обращены к миру, обуславливают связь человека с богом и являются залогом конечного обожения человека, его возвращения к первоначальной, «богозданной» природе. Человек, учит Палама, полностью, в единстве души и тела, может быть причастен энергиям божества. В своей энергии

абсолютно трансцендентное существо бога становится внутренним для человека. Бог оказывается и «вне», и «внутри» человека. Сущность божества присутствует в энергии, адекватно раскрывается в ней. «...Как солнечные лучи, – говорил Палама, – имеют одновременно и животворящую силу, и свет, и тепло, так и божья энергия имеет в себе божественную силу и правду»²¹¹. Сверхъестественное, таким образом, изображается внутренне связанным с естественным, адекватно раскрывающимся в нем, что было направлено на смягчение противоположности бога и человека, души и тела. «Учение святителя Григория Паламы, – пишут его современные православные комментаторы и последователи, – ...раскрывает тайну божественной любви. На основе его учения христианская космология становится антропоцентричной, а антропология – христоцентричной. Сущность же божия остается непостижимой»²¹². Мистика Паламы, иррационалистическое соединение в природе человека имманентного и трансцендентного, естественного и сверхъестественного по аналогии с такого рода взаимным пронизыванием божественного и природного в бытии используется православными богословами для защиты геоцентризма христианской антропологии, соединения христианского спиритуализма с учением о человеке, ориентированным на социальную вовлеченность.

Современные православные богословы наследуют принципиальные положения академической антропологии, которая развивалась с середины XIX века в трудах Ф. А. Голубинского, П. Д. Юркевича, В. Д. Кудрявцева, В. И. Несмелова, М. М. Тареева и других преподавателей русской богословской школы. Она ставила своей целью отстоять взгляд на человека, сложившийся в патристике, перед лицом материалистической критики усваивая и перерабатывая для этого различные философско-идеалистические учения. С самого своего возникновения академическая антропология отличалась апологетической направленностью.

Профессор Киевской духовной академии Памфил Юркевич еще в 1860 г. опубликовал трактат «Из науки о человеческом

духе», в котором нападал на Н. Г. Чернышевского как на представителя материалистической линии в философии. Учитель Владимира Соловьева, Юркевич предвосхитил некоторые ходы мысли значительно более поздних идеалистических направлений (философии жизни, экзистенциализма и персонализма). Этюд Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека» оказал существенное влияние на последующее развитие русской богословской антропологии. Патриотическое учение о «сердце» как средоточии жизни человека Юркевич старался согласовать с естественнонаучными представлениями, узаконить мистический взгляд на сердце как некую таинственную сущность на фоне наблюдаемых фактов телесной и психической жизни. Юркевич исходит из признания в человеке «допсихической», «задушевной» глубины. Занимая откровенно иррационалистическую позицию, он рассматривает мышление только в качестве «поверхностного» и «обслуживающего» слоя, второстепенного по отношению к «сердцу» как средоточию индивидуальности. «Сердце» объявляется Юркевичем «сокровенным корнем духовной жизни человека», органом таинственного богопознания. Антропология Юркевича, следуя древней мистике, намечает в православном богословии и религиозной философии пути «антропологии тайны».

Наиболее систематическое изложение академическая антропология получает в книге В. И. Несмелова (1863–1920) «Наука о человеке» (1898). Несмелов выступил за антропологическое переосмысление всей философской проблематики. Анализ становления человека, человеческой деятельности он использует для обоснования вывода о том, что человек одновременно принадлежит к природному и сверхприродному мирам, раздирается противоречием между стремлением жить разумно, свободно и невозможностью осуществить это в силу своей включенности в природу и общество. С одной стороны, заявляет Несмелов, человек «сознает себя как свободную причину и цель своих произвольных действий, стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности», а с другой – все-таки «остается в

пределах и условиях физического мира простой вещью мира, которая и возникает, и разрушается в силу необходимых законов физической природы, и потому неведомо зачем существует под формой личности»²¹³. Анализ человека оборачивается у Несмелова «антропологическим доказательством бытия бога», попыткой установить связь между самосознанием человека и богосознанием, объявить идею бога атрибутом самосознания человека. Несмелое не столько следует линии антропологизации теологии, сколько теологизирует антропологию. Окончательное решение тайны человеческого бытия возможно, по Несмелову, только в свете «откровения».

Традиции академической антропологии продолжают современными православными теологами. Антропология разрабатывается в специальных богословских трактатах²¹⁴, кандидатских сочинениях, подготавливаемых при духовных академиях, в академических курсах пастырского богословия и гомилетики. Различая «философскую и богословскую» разработки проблемы христианской антропологии²¹⁵, современные православные теологи подчеркивают их единство. Это единство, утверждают они, обеспечивается тем, что и в философской антропологии высшую роль играет «благодатно возрожденный разум, размышляющий о богооткровенных истинах на основании опыта духовной жизни или жизненного вхождения в истину»²¹⁶. Этот путь иррационалистической трактовки разума как раз и пролагала православная антропология от Юркевича до Несмелова. Современные теологи так же, как и их предшественники, стараются обосновать идею о том, что богосознание является неотъемлемым аспектом сущности человека, и развивают при этом антропологическое доказательство бытия бога.

Большую известность среди современных православных теологов приобрело сочинение архиепископа Луки (В. Ф. Войно-Ясенецкого) (1877–1961) «О духе, душе и теле»²¹⁷. Следуя традициям патристики, оживленным в академической антропологии П. Юркевичем, архиепископ Лука в этом трактате занимает «кардиоцентрическую» позицию, объявляет сердце центром телесной, душевной и духовной жизни человека,

органом «богосознания». Привлекая интуитивистскую философию А. Бергсона, он пытается обосновать свойственные православной аскетике и мистике представления о сердце, осуществить синтез богословской и естественнонаучной мысли.

Православная богословская антропология разрабатывается и рядом русских теологов и религиозных философов за рубежом, среди которых наибольшее влияние на церковное учение имели идеи В. Н. Лосского (1903–1958). Антропология Лосского во многом напоминает «антропологию тайны» К. Ранера. Учение о человеке основывается Лосским главным образом на творениях мистиков, особенно Григория Паламы, и строится как «экзистенциальное» знание, захватывающее всего человека, ставящее его на путь соединения с богом, побуждающее преобразовывать свою природу²¹⁸. «Если человек содержит в себе все входящие в мир элементы, то не в этом его истинное совершенство, – пишет В. Н. Лосский. – Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет творцу». Попытка Лосского приписать каждому человеку «мистический опыт» также весьма близка учению Ранера о всеобщем мистическом опыте и «анонимном христианстве» любого человека.

Выступая за единство жизни и христианской философии, даже иногда называя человека историческим и социальным существом, современные православные богословы вместе с тем опасаются подрыва важнейших положений богословской антропологии. «...Предлагаемая рядом православных богословов модернизация христианских представлений, – справедливо отмечает М. П. Новиков, – носит достаточно умеренный характер, сбалансирована таким образом, чтобы всегда оставалась возможность сделать уступки многочисленным фундаменталистам, и сориентирована на восприятие самых различных категорий и групп верующих»²¹⁹.

Современная религиозная антропология, заимствующая философские подходы от феноменологии и экзистенциализма до «трансцендентального» метода, представляет собой чрезвычайно пеструю картину. В результате синтеза

богословских и философских позиций сложились определенные типы богословского подхода к человеку, которые позволяют проследить попытки богословской антропологии осовременить христианское учение о человеке. Споры между представителями этих основных позиций в богословской антропологии, дискуссии персоналистов и христианских экзистенциалистов, «ассимилирующих» и «экзистенциальных» томистов по вопросу о понимании соотношения человека и бога, по проблеме допустимости антропологизации теологии, по вопросу о предмете богословской антропологии и ее соотношения с философской антропологией обнаруживают неспособность справиться со своей главной задачей, невозможность согласования религиозного и научного понимания человека. Размежевание основных направлений богословской антропологии, выявляя тенденцию к взаимодополнению идеалистического объективизма и субъективизма в понимании человека, реляционизма и субстанционализма, трансцендентного и имманентного подходов к пониманию сущности человека, универсализма и индивидуализма, раскрывает и основное противоречие богословской антропологии, демонстрирует несостоятельность попыток его разрешения.

Глава третья. Мистификация сущности человека в современной богословской антропологии

§ 1. Проблема «природы» человека и метод современной богословской антропологии

С целью преодолеть растущую изоляцию теологии от интеллектуальной жизни современного общества богословы все шире опираются на построения новейшей идеалистической философской антропологии, которая характеризуется «тенденцией к расширению конкретно-научной базы антропологического толкования человека, к исследованию человека на более широком фоне наук о духе или наук о культуре»²²⁰. Методология философско-идеалистической антропологии, несмотря на свою внешнюю противоположность христианскому пониманию человека, оказывается в конечном счете приемлемой для богословов. Будучи продуктом кризиса буржуазного общества, философская антропология открыта для теологической интерпретации. Это можно пояснить, обратившись к четырем основным «методологическим принципам» антропологии, которые выделяет известный западногерманский философ О. Ф. Больнов, предпринявший попытку обобщить понимание человека во всех «антропологических» течениях современной буржуазной философии²²¹.

«Антропологическая редукция»

Исходный, по мнению Больнова, принцип «антропологической редукции» внешне, казалось бы, исключает религиозный взгляд на человека. Этот подход требует понимать человека в качестве «субъекта культуры» и сводить к нему все явления духовной жизни общества. Однако этот внешне плодотворный метод оборачивается извращением реального смысла категории «природа человека».

Большинство современных богословов начинает анализ понятия «природа человека» с того, что определяет ее как то, что наследуется человеком, как «врожденное человеку своеобразие»²²². Человек, продолжают они, возвышаясь над всем чисто природным, творит мир культуры²²³. Специфика человека, его «природа» усматривается в деятельности, а

специфика человеческой деятельности, в отличие от активности животных, – в созидании человеком культуры. «К сущности человека, – пишет, например, Э. Корет, – принадлежит то, что он не живет и не может жить в непосредственности преднаходимой природы, но в опосредовании природы культурой»²²⁴.

Это указание само по себе не вызвало бы возражений, если бы способность к созиданию культуры не объявлялась богословами прирожденной человеку и в этом смысле «природной». Однако именно это утверждение стало общепризнанным в современной религиозно-философской антропологии. Протестант В. Панненберг и католик Э. Корет в один голос заявляют, что «человек по природе является культурным существом»²²⁵. Утверждая далее, что вместе с культурой возникает история, что в мире культуры природное повторение событий сменяется прогрессом культурного творчества²²⁶, богословы объявляют прирожденной человеку и саму историю, историчность, выводят историю и социальный прогресс из некоей абстрактной «природы человека».

Под видом «антропологической редукции» теологи, пользуясь абстрактностью сведений к человеку как субъекту культуры всех явлений жизни общества, проводят, по сути дела, теологическую интерпретацию человека, превращая относительную противоположность природе родового человека, общества в абсолютную. Спекулируя на многозначности слова «природа», богословы сознательно подменяют понятие природы как объективной реальности понятием «природа», употребленным для обозначения внутренней закономерности, сущности вещей и явлений, в данном случае – человека. Это и позволяет им объявить способность к созиданию культуры «природным» качеством человека. Ссылаясь при этом на то, что такое качество не может появиться в результате биологического развития материи, богословы объясняют наличие у человека такой «природной» способности тем, что и сама биологическая эволюция была приведена в движение и периодически ускорялась воздействием сверхъестественного начала, но, главное, тем, что скачок от «природы жизни» к «человеческой природе» означал скачок от «животной души» к «человеческой

душе» и был обусловлен особым актом божественного творения. Поэтому «природа человека», истолкованная как способность к творчеству, созиданию культуры, объясняется посредством указания на ее происхождение в акте божественного творения. Отстаивая этот взгляд на природу человека, теологи игнорируют его социальную сущность как творца культуры, навязывают вывод о том, что человека нельзя объяснить ни как природное существо, ни как существо социальное. Природа человека оказывается в их освещении сверхприродной, сверхъестественной.

Принцип «антропологической редукции» предполагает также, что любое мировоззрение, в том числе религиозное, является относительным и что его следует объяснять исходя из человека. Но поскольку в качестве «субъекта культуры» берется абстрактный человек, то такого рода «редукция» нисколько не решает религиозному истолкованию человека. Богословы готовы признать язык теологии относительным продуктом человеческой деятельности, историческим творением людей, отстаивая в то же время несводимость к человеческому «божественного откровения». Принцип «антропологической редукции», игнорирующий социальную сущность человека, его общественно-историческую практику, материальное производство и складывающиеся на этой основе социальные отношения, хотя и выглядит внешне объективистским, по сути дела, способен выступить в роли методологического правила перевода религиозного учения о человеке на новый наукообразный язык.

Столь же способствуют утонченной защите религии и другие фундаментальные принципы современной философской антропологии: принцип «органоно», принцип «антропологической интерпретации» феноменов человеческой жизни и, наконец, принцип «открытого вопроса».

Принцип «органоно»

Принцип «органоно», используемый ныне многими буржуазными философами, предполагает понимание человеческой жизни из «объективных данностей культуры». Однако поскольку в «объективных данностях», привлекаемых

для постижения сущности человека, не выделяется самое главное – производственные отношения, этот принцип вполне позволяет рассматривать человека и с религиозной точки зрения. Абстрактное понимание человека и его деятельности в религиозной антропологии обязательно сочетается с извращенным, деформированным истолкованием контекста объемлющих человека отношений.

Извращенным предстает в богословской антропологии прежде всего понятие культуры, с которым теологи связывают интерпретацию человеческой деятельности. Культура понимается как нечто не только сверхприродное, но и имеющее сверхъестественный источник. Богословы утверждают, что в явлениях культуры человек опредмечивает некую свою специфику, выходящую за пределы всего естественного, хотя и заданную человеку, и в этом смысле «природную», врожденную ему. «То, что человек не обретает окончательного удовлетворения в своих собственных творениях, – пишет В. Панненберг, – но всякий раз вновь оставляет их позади себя как только лишь промежуточные пункты своей устремленности, предполагает, что его определенность выходит и за пределы всякого культуротворчества, всякой культуры, как наличной, так и той, которую еще предстоит создать. Процесс созидания культуры становится понятным только тогда, когда замечают, что его движущие силы лежат за пределами всякого творения, что дела являются только ступенями к неизведанной цели»²²⁷.

Панненберг считает, что положение современной культурно-философской антропологии (Э. Ротхакер, М. Ландман) о человеке как творце и творении культуры должно быть дополнено указанием на сверхъестественный характер фантазии – основной силы человека, лежащей в основе созидания культуры. По мнению Панненберга, фантазия, благодаря которой человек предвосхищает будущее, творит новое, покоряет природу²²⁸, «выражается в вольной последовательности внезапных мыслей, которые фантазирующий человек скорее воспринимает, чем производит»²²⁹. Сводя продуктивное воображение к случайным и таинственным догадкам, Панненберг объявляет деятельность

человека и его внутренний мир продуктом божественного вмешательства. «Посредством фантазии, – пишет он, – человек получает себя от бога в своей внутренней сокровенной сущности»²³⁰. Человек, таким образом, оказывается «целиком и полностью получателем», а подлинным источником «творческого усовершенствования мира человеком» провозглашается бог²³¹.

Способность человека к созданию культуры объясняется теологами не как проявление социальной сущности человека, но как способность выходить за все возможные уровни организации материи. Такое качество в конечном итоге получает у богословов и свое традиционное наименование – «дух», а человек оказывается природным и культурным существом в той мере, в какой он является существом духовным, включенным в порядок «надмирного», сверхъестественного. Так новейший антропоцентризм современной богословской антропологии оборачивается традиционным теоцентризмом, а философия человека – старой теологией.

Пользуясь принципом «органо́на», богословы стараются провести мысль, что духовная природа человека и его связь с богом являются движущей силой культурного творчества. Богословская антропология прилагает усилия для обоснования положения о религии как единственном источнике культуры. Весьма показательны в этой связи объемистые очерки религиозной антропологии, подготовленные католическими богословами М. Кромпечом, Д. Пецкой, и особенно сборник «Человек, культура и религия», изданный в 1970 г. папским Григорианским университетом²³². Собранные в нем трактаты теологов из разных стран, от США до Японии, не просто излагают религиозную антропологию, но стремятся обосновать ведущую роль религиозных представлений о человеке в развитии культуры. «Ни одна из манифестаций человеческой культурной и социальной жизни не является столь значительной, как религия, – пишут редакторы этого сборника. – Живая религия служит интеграции индивидуальных поведений в обществе, дает индивиду силы преодолеть кризисы, возникающие в жизни, она вносит в его существование

устойчивое центральное ядро, в свете которого он может усваивать моральные и духовные ценности». Таким образом, принцип «органо́на», рекламируемый в качестве методологического основания философской антропологии, вполне может служить и в качестве «органо́на» богословской апологетики.

«Антропологическая интерпретация»

Широкий простор для религиозного учения о человеке открывает и принцип «антропологической интерпретации», который требует объяснять природу человека исходя из таких явлений, в которых обнаруживается сущность, специфически человеческое в человеке. Не случайно этот методологический принцип, философской антропологии поясняется Больновом на примере анализа страха, который в свое время провел С. Кьеркегор. Метод «антропологической интерпретации» также помогает богословам облачать в наукообразную терминологию религиозные представления о сотворенности человека богом, его «духовной» сущности и т. п.

Вступая с современными буржуазными антропологами в спор с целью богословского «исправления» их построений, критикуя их справа, теологи используют результаты «антропологической интерпретации», полученные даже теми буржуазными философами, учения которых выглядят как чуждые религии. Современные модернисты не прочь усвоить концепции так называемой «биологической антропологии» А. Гелена и А. Портмана, которые пытаются выявить специфику человека путем абстрактного сравнения с животными и приходят к выводу о том, что человек является «еще не установившимся животным», биологически «ущербным» существом. Богословы охотно ссылаются на утверждения этих буржуазных антропологов о том, что человек отличается от животных сильным «биологическим отставанием». При этом они умело обыгрывают слабости философско-биологической антропологии. Корет, например, принимает учение Гелена о «неспециализированности» человека, но не считает эту неспециализированность недостатком. Человек оказывается «недостаточным существом» только тогда, когда его помещают

в условия животного существования и вынуждают вести животный образ жизни. По мнению Корета, такое сравнение и наименование человека «недостаточным существом» имеет смысл лишь для выявления противоположности человека животным, так как в результате становится очевидной неспособность человека к животному образу жизни. Главный же результат этого сравнения человека с животными состоит для Корета в том, что человеческое существование «указывает на совершенно иные условия своей возможности». «Будучи чисто биологически «неспециализированным», – пишет Корет, – человек является тем самым в высшей степени специализированным в отношении к собственно человеческому существованию, к требованиям, которые ему предъявляются, и достижениям, которые он должен совершить. ...То, что негативно является как «неспециализированность» предстает выражением и предпосылкой свободы от среды и открытости миру, которые отличают человеческое поведение и поднимают его над животным»²³³.

Антропологическая интерпретация используется теологами для того, чтобы подвести к тезису о сверхъестественных истоках компенсации «недостаточности» человека, его неприспособленности к животному существованию. Принимая утвердившийся в науке факт отличия человеческой руки от более приспособленных к определенной среде обитания конечностей животных, богословы, опираясь на учение Гелена о «неспециализированности» человека, истолковывают универсальность руки, игнорируя трудовую теорию антропогенеза. Орудия труда выступают в таком освещении не как диалектический элемент антропогенеза, также возникающий в процессе труда, но как результаты таинственной творческой интуиции, восполняющие «недостаточность» человека. Учение А. Гелена о том, что человек, неспособный жить в стихийной природе, компенсирует свою недостаточность созиданием материальной культуры, богословы дополняют рассуждениями о сверхъестественной сущности культурного творчества. Действительно, в рамках самой концепции Гелена остается необъяснимым, каким образом человек, это «недостаточное

существо», совершает скачок к созданию себе искусственных органов, компенсирующих «недостаточность». Абстрактность рассуждений А. Гелена, неспособного выйти за рамки биологизаторского истолкования человека, создает благоприятную почву для богословской антропологии.

Принцип «открытого вопроса»

Принцип «открытого вопроса», требующий от философской антропологии отказаться от всякого определения природы человека как до исследования, так и после него, означает призыв к иррационалистическому истолкованию человека. Примером применения этого «четвертого методологического принципа» идеалистической антропологии является учение Г. Плесснера о том, что человек не поддается определениям и его следует обозначить как «*homo absconditus*» – «человек сокровенный», «неведомый человек»²³⁴. «Сокровенность человека от самого себя, – пишет Плесснер, – совпадает с его открытостью миру. Он никогда не может познать себя в своих действиях, но познает только свою тень, которая бежит перед ним или плетется позади него, познает только отпечаток, только указание на самого себя»²³⁵. Отказ Плесснера от ответа на вопрос о том, является ли человек закономерным результатом развития природы или представляет собой необъяснимую случайность, весьма располагает богословов к его антропологии. Ссылаясь на подобные заявления Плесснера и других буржуазных антропологов, намеренно оставляющих открытым этот вопрос, богословы утверждают, что ученые признают неспособность науки справиться с проблемой познания человека.

Такая позиция буржуазной антропологии используется теологами для подкрепления тезиса о том, что человек может быть постигнут только в свете «божественного откровения». Обыгрывая скандал в современной буржуазной философии вокруг определения человека, упомянутый уже нами Э. Юнгель замечает, что философские концепции человека противоречат друг другу и не дают удовлетворительного ответа на вопрос о его сущности. «Мы знаем, – пишет, Юнгель, – что онтогенез каждого отдельного человека является сокращенной и

ускоренной рекапитуляцией филогенеза (Геккель), что человек в телесном отношении уступает всем животным, является, так сказать, незаконченным существом, физиологическим недоноском... что человек – питательная среда для бактерий, что он, в отличие от животных, открыт миру (Шелер) и эксцентричен (Плесснер)...»²³⁶. Однако из всего этого, иронизирует Юнгель, трудно понять – кто же все-таки такой человек? Хотя и нельзя сомневаться в его развитии из предшествовавших форм жизни, он остается для науки существом, которое «темно как по своему происхождению, так и по назначению». Юнгель обращает внимание на то, что в современной идеалистической антропологии теоретико-познавательный пессимизм считают единственно возможной позицией и определяют человека как «вопрос, неизбежно трансцендирующий всякий ответ», как «радикальную вопросительность». Можно согласиться с Юнгелем, который, обнажая скрытую религиозную подоплеку или, по крайней мере, беззащитность буржуазных антропологических построений перед религиозными истолкованиями, пишет: «Интересно, что новейший тезис о неопределимости человека, который утверждается в связи с его «дефиницией» в качестве радикальной вопросительности, тем самым приписывает человеку такую неограниченность, которую метафизическая традиция резервировала за богом»²³⁷.

Преодолеть скандал вокруг определения человека, утверждают теологи, можно только в рамках религиозной антропологии.

Редукция к тайне и мистическая интерпретация

Ассимилируя методологические принципы философской антропологии, богословы дополняют их принципом «редукции к тайне». «Христианская теология, – пишет протестантский богослов Ф. Вагнер, – открывает свою тему в тематике философской антропологии, но таким образом, что объясняет, почему терпит провал любая попытка непосредственного самообоснования и самоопределения»²³⁸.

Выдвинутый современной философской антропологией методологический принцип «открытого вопроса»

транспонируется в богословской антропологии в мистический принцип «редукции к тайне», сущность которого состоит в попытке дезавуировать и ограничить научное понимание человека. Извращая понятие науки, богословы заявляют, что она изучает феномены, доступные наблюдению, но не имеет права ставить вопрос об их смысле. По мнению теологов, все, что нельзя наблюдать с помощью эмпирических методов и на этой основе верифицировать, не может быть объектом науки. Тем более, по их мнению, наука должна остановиться перед проблемой сущности человека²³⁹. «Самосознание человека, – пишет Д. Пецка, – является границей, перед которой останавливается прогресс эмпирических наук со своими частными и специальными результатами»²⁴⁰. Однако правильное само по себе положение о том, что познание сущности человека является философской проблемой, используется богословами для того, чтобы дискредитировать материалистический смысл результатов естественнонаучного исследования человека. Самосознание человека, по их утверждениям, недоступно объяснению на основе изучения не только биологических, но также и социальных закономерностей.

Особенно часто богословы спекулируют на проблеме несводимости высших форм движения материи к низшим формам, высших уровней организации материи к низшим. «Духовную жизнь человека, – заявляют, например, Й. Фриз и И. Б. Лотц, – нельзя свести к физическому и биологическому строению человека, ее нельзя понять как утончение и совершенствование неорганического вещества и его сил»²⁴¹. Но из правильной констатации несводимости свойств высших уровней организации материи к низшим богословы делают извращенный вывод, идеалистически отрывающий психическое от материального, мысль от мозга, а также заключение о неспособности естествознания свидетельствовать в пользу материалистического понимания человека.

«Известно, – заявил в одном из своих первых выступлений папа Иоанн Павел II, – что наука предпринимала и предпринимает попытки показать связь человека с миром природы, зависимость человека от природы, чтобы включить его

в историю развития видов. Сохраняя уважение к этой сфере исследований, мы не можем, однако, ограничиваться ими. Анализируя человека в глубине его сущности, мы должны утверждать, что он отличается от мира природы больше, чем уподобляется ему. В этом направлении движется также антропология и философия, предпринимающая анализ разумности, свободы, сознательности и духовности человека. Книга Бытия... называя человека «образом Божиим», подводит к мысли, что путь к постижению тайны человечности идет не через поиск сходства человека с миром природы»²⁴².

О недоступности человека как личности научному анализу заявляют и протестантские богословы. «Человек как личность трансцендирует объективную природу, – пишет Г. Тиллике. – Его личность, основывающаяся на ответственности и свободе, не может попасть в поле предметного наблюдения... Это означает, что в сфере объективирующего рассмотрения явлений, законного для естественных наук... человек не выступает в своей специфичности, более того, его человеческое существование нивелируется и банализируется»²⁴³.

Вместе с тем современная богословская антропология вынуждена ставить вопрос и о доступности личности в определенной мере объективным исследованиям. К этому ее вынуждают не только прогресс современной физиологии высшей нервной деятельности, психологии и социологии, но и потребности церкви как института. Перед богословами встает вопрос о соединении в религиозном воспитании средств традиционного религиозного «душепопечения», осмысляемого в теологии как действие на человека в литургии, проповеди, исповеди сверхъестественного фактора (благодати), с педагогическими и психологическими средствами воздействия, основанными на новых методиках и новых представлениях и трактуемыми с помощью понятий современной психологии, социологии, кибернетики и т. п. В связи с этим многие богословы признают, что личность, трансцендирующая все природное, т. е. в конечном итоге духовная, сверхъестественная, все-таки доступна косвенным методам научного исследования.

Но при этом перед богословами встает не менее трудный вопрос: если определенные психические состояния, явления и факторы доступны научному объяснению, то где же в таком случае усмотреть область сверхъестественного психического как собственно духовного – в некоем особом секторе наблюдаемых психических явлений или же в некотором принципе, растворенном во всех эмпирически констатируемых и научно объясняемых психических феноменах? Теологи по-разному отвечают на этот вопрос. Одни из них конструируют в наблюдаемых эмпирической психологией явлениях человеческой психики некоторую «запретную зону». Другие заявляют, что нет никаких запретных для научного исследования проблем в объяснении психики человека, что даже такие вопросы, как сущность богопознания, мистический опыт и т. п., могут и должны изучаться философской антропологией, современной психологией, социологией познания, а богословы должны быть предельно внимательны к результатам подобного анализа. Что касается интерпретации тех или иных явлений в качестве естественных или сверхъестественных, то она зависит от специфического угла зрения на всю систему психического. Одно и то же явление может и должно, по их мнению, интерпретироваться с одних позиций (психологии, социологии и т. п.) как естественное, а с других (этики, философской и богословской антропологии) – как сверхъестественное, причем между этими подходами, заявляют они, нет никакого противоречия. Для обоснования подобного вывода они привлекают построения новейшей буржуазной философской антропологии и «социологии знания». Вопрос об истинности или ложности тех или иных утверждений о сущности психических явлений подменяется богословами с помощью этих построений вопросом о том, каким образом то, что теолог понимает в качестве духовного, сверхъестественного, репрезентировано с точки зрения философа, психолога и социолога. Более всего теологам импонируют в этой связи концепции М. Шелера и Г. Плесснера.

Протестуя против сведения человека к животным инстинктам и практическому интеллекту, Макс Шелер (1873–

1928) отстаивал первичность и самостоятельность духа. Самым ценным в учении Шелера о человеке современные богословы считают его взгляд на дух как нечто самостоятельное, как истинную сущность человеческой природы. Иезуит Бортоласо, например, одобряет антропологию Шелера за персоналистское понимание человека²⁴⁴. Ему нравится идея Шелера о том, что у человека есть «глубина», которую не в силах исследовать ни эмпирические науки, ни философия, что личность и «онтологическая реальность духа» являются фундаментальными положениями антропологии Шелера.

В качестве важнейших признаков «духовного» начала в человеке Шелер указывает на самосознание, трансцендирование природных инстинктов, природной и социальной среды, открытость человека миру. Принимая спиритуалистические посылки, Шелер выходит за рамки научного анализа человека. По существу все его рассуждения носят характер философско-спекулятивного изложения христианской идеи о двойственности человеческой природы. Католический антрополог Пецка усматривает ценность философии Шелера в том, что тот стремится проникнуть в трансцендентную область и определить отношение человека к богу.

Шелер пытается даже «доказать» существование бога, ссылаясь на ситуацию пребывания человека в мире. Человек, согласно Шелеру, в то самое мгновение, когда он осознает мир и свое бытие в мире, обретает и идею «надмирного», бесконечного бытия. У Шелера получается, что как только человек выделился из природы, он немедленно с ужасом огляделся и задал самому себе вопрос: где я? Дополняя эту робинзонаду откровенной мистикой, Шелер заявляет, что человек не может мыслить себя в качестве только одного из элементов окружающей действительности. Бытие своего духа он сознает высшим по отношению к явлениям бытия в пространстве и времени. В этот переломный момент, согласно Шелеру, человек ставит перед собой и следующий вопрос: почему вообще существует мир и почему я существую в этом мире? Самосознание и сознание мира, по Шелеру, необходимо

взаимосвязаны с осознанием абсолютного бытия. Как осознанию мира соответствует мир, а самосознанию – «я», так и мысли человека об абсолютном бытии, утверждает Шелер, соответствует бог. Таким образом, построения Шелера оказываются вариантом онтологического «доказательства» бытия бога. Современные теологи заимствуют эти рассуждения Шелера для обоснования того, что самосознание существенно связано у человека с «богосознанием». Принимая положения Шелера, которые могут быть истолкованы в пользу теологического учения о человеке, богословы, однако, отвергают его взгляды на сущность бога. Шелер полагал, что бог осознает и осуществляет себя в человеке. Это самоосуществление бога в человеке состоит, по Шелеру, во взаимном проникновении «жизни» и «духа». Человек оказывается единственным местом, где бог становится богом. Теологи порицают Шелера за пантеизм, но его персоналистская антропология устраивает их своей связью с христианской традицией.

Примат духовного в природе человека подчеркивает и Гельмут Плеснер, одновременно с Шелером выступивший на поприще антропологии и также провозглашаемый богословами одним из самых крупных авторитетов в области «научного» философского учения о человеке. По мнению Плеснера, основной чертой человека является «эксцентричность», т. е. особая способность выступать за пределы своего собственного тела, в некотором смысле посмотреть на самого себя со стороны, вступить в отношение к самому себе. Человек, указывает Плеснер, постоянно выходит за пределы любого своего конечного состояния, даже за пределы собственного «я». В каждый последующий момент он становится другим. Обладая «я», человек двояким образом относится к своему существованию. Он одновременно и «является» физическим бытием, и «имеет» его. Эксцентричность человека, его «пребывание» в собственном теле, «отделение» себя от своего собственного тела, «дистанция» по отношению к миру и к самому себе выражается, по Плеснеру, в частности, в том, что человек знает, что он «имеет внешность», сознает собственную

наготу, способен смеяться и плакать, нуждается в платье и украшениях. По мнению Плесснера, животные «связаны» окружающей средой, а человек «открыт» миру. Животное владеет своим телом, но оно «растворено» в нем, тождественно ему. Человек, напротив, «пребывает» в теле, как в «футляре». «Там, где «я», – пишет Плесснер, – не может быть ничего другого. Я в пункте нуль, из которого все, и мое тело также, представляется как пребывающее ближе или дальше, но «там». Благодаря этому переживанию своего пребывания здесь, я переживаю мое тело как оболочку, а себя в нем как вложенного в футляр»²⁴⁵.

Согласно Плесснеру, именно эта ситуация пребывания в теле, как в кабине некоторого механизма, отличающегося от самого субъекта действия, и позволяет человеку овладеть своим телом. Такое существо, утверждает Плесснер, расположено сознавать несовершенство своего тела как инструмента и искать усовершенствований. Поэтому человек создает себе орудия – искусственные средства, «протезы», являющиеся продолжением его рук и ног. Солидаризуясь с утверждениями Гелена о том, что человек является «недостаточным существом», Плесснер объявляет человека «инвалидом по самому своему проекту». Человек «надломлен», так как он во всем обращен к орудиям, «протезам», в которых нуждается для взаимодействия с внешним миром, но которые, опосредуя взаимодействие, в то же время искажают восприятие мира. Утверждая, что человек создает орудия труда потому, что обладает способностью постигать свою «внеположность самому себе», «инструментальный характер собственного тела». Плесснер идеалистически осмысливает реальное отношение между человеческой предметной деятельностью и самосознанием человека.

Материалистическое учение о человеке решительно отвергает превращение психики в нечто абсолютно самостоятельное и первичное по отношению к организму. Что касается самосознания человека, осознания им себя в качестве действующего лица, субъекта, то оно имеет социальную природу и развивается в процессе предметной деятельности,

практики. Переживать «внеположный» характер собственного тела человек начинает только в результате формирования у него понятийного мышления на основе действий с орудиями труда и по мере развития все более сложных орудий труда, а также других предметов искусственной среды, культуры. Согласно Плесснеру, противоречие с собственным телом сопровождает личность от первого дыхания до могилы. На самом же деле сознание различия между произвольными действиями и непроизвольными актами развивается у человека, как и сама способность к произвольным действиям, только в связи с предметной деятельностью, с оперированием предметами, в связи с существованием человека в предметной среде²⁴⁶. Предметная деятельность развивается в осознанные, произвольные действия, в отличие от инстинктивного поведения животных. Предметная деятельность оказала сильнейшее влияние на инстинктивные компоненты поведения человека, на такие акты, как жевание, глотание, дыхание и т. п., накладывая и на них специфику произвольности и выразительности, превращая их, дополнительно к свойственной им основной функции, в знаки, играющие важную роль в общении. Но только в мистифицированной интерпретации эта специфика человеческой деятельности может быть представлена как некое пребывание «я», метафизического центра человека, в футляре человеческого тела. Понимание Плесснером «я» в качестве некоторого эксцентричного телу начала открывает простор богословским истолкованиям человека, гальванизирует традиционное христианское учение о человеке как «воплощенном духе». Плесснер прямо заявляет, что постоянная борьба «внутреннего человека» со своим собственным телом свидетельствует о том, что «человек является местом встречи природы и духа». Эти рассуждения Плесснера способствуют обоснованию богословского учения о дуализме души и тела и влекут за собой заключение о примате духовного начала, необъяснимого естественными факторами и закономерностями.

Богословские и философско-идеалистические спекуляции вокруг проблемы человека, попытки объявить человека непознаваемым и дискредитировать материалистическое

значение естествознания критиковались всеми материалистами. Французские материалисты, Л. Фейербах, Н. Г. Чернышевский и, наконец, К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин отстаивали и всесторонне обосновывали идею союза философии с естествознанием в материалистическом понимании человека. «Основанием для той части философии, которая рассматривает вопросы о человеке, – писал Н. Г. Чернышевский, – точно также служат естественные науки, как и для другой части, рассматривающей вопросы о внешней природе»²⁴⁷. В противоположность идеалистам, метафизически разрывающим единство научного знания на основе противопоставления сущности и явления, материалисты исходят из принципиального единства науки и отрицают методологическую пропасть между естественнонаучным и философским познанием человека. Естественные науки дают достаточные основания для вывода в пользу материалистического, монистического понимания человека.

Н. Г. Чернышевский подчеркивал законность и обоснованность материалистического осмысления результатов естественнонаучного исследования человека. По его мнению, уже накопленных естествознанием научных фактов вполне достаточно для утверждения познаваемости человека и отрицания сверхъестественного начала в человеке. «Говорят: естественные науки еще не достигли такого развития, чтобы удовлетворительно объяснить все важные явления природы, – писал он. – Это – совершенная правда; но противники научного направления в философии делают из этой правды вывод вовсе не логический, когда говорят, что пробелы, остающиеся в научном объяснении натуральных явлений, допускают сохранение каких-нибудь остатков фантастического мирозерцания»²⁴⁸. О методологической ценности такого подхода свидетельствует анализ В. И. Лениным относительной и абсолютной истины. «С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма, – пишет В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», – исторически условны *пределы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но... безусловно то, что мы приближаемся к ней...

безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина...»²⁴⁹. При этом В. И. Ленин подчеркивал, что различие относительной и абсолютной истины «как раз настолько «неопределенно», чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, заостенелое, но оно в то же время как раз настолько «определенно», чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма»²⁵⁰.

Диалектико-материалистическое учение, утверждая способность человека совершенствовать общественные отношения, а тем самым и свою собственную социальную сущность, решительно отвергает иррационалистическую доктрину о непознаваемости человека. Провозглашенное идеалистической антропологией требование отказаться от определения человека, призыв считать проблему сущности человека «открытым вопросом» не имеют ничего общего с действительным признанием историчности человека, совершенствующего свою социальную сущность в ходе общественного прогресса. Провозглашенный буржуазной антропологией принцип «открытого вопроса» является агностической позицией, которая открывает дорогу иррационализму и фидеизму, что свидетельствует о глубоком кризисе современной буржуазной философии человека.

§ 2. Мистификация активности человека, его деятельности и самосознания

В настоящее время традиционное понимание деятельности в богословии стало препятствием на пути к созданию такого варианта христианской концепции человека, который стимулировал бы социальную активность. «Антропологические воззрения, – пишет профессор Эссенского университета Г. Шерер, – прежде рассматривали человека как объект природы, но не имели своим универсальным базисом знание человека о самом себе, его «я», его свободу, его действия, его проекты»²⁵¹.

Растворение человека и его деятельности в универсальных структурах космоса, божественного миропорядка, церкви, сословных и территориальных общностях больше не отвечает возросшему индивидуальному самосознанию. Современная эпоха в гораздо большей мере и в области материального производства, и в политической жизни требует от человека активности, быстрой реакции, незамедлительного вмешательства, сознательного подхода к событиям. В связи с этим богословы признают, что ситуация человека изменилась существенным образом и требует нового понимания человеческой деятельности. Новый характер включения индивида в социальные связи, реальный рост значения решений индивида в современном обществе, его ответственности за свои действия вызывают к жизни новое самосознание. «Человек Нового времени, – пишет К. Фишер. – больше не сознает себя в качестве запеленутой в природный космос частицы мироздания, части или кусочка целого; наоборот, он как субъект противопоставляет себя космосу как объекту»²⁵².

Теологи не могут более игнорировать самосознание современного человека, который меньше полагается на стихийное развитие событий, не желает быть игрушкой в руках непостижимого, складывающегося за его спиной социального процесса. Поэтому они проявляют повышенное внимание к деятельности человека. С целью придать современной

богословской антропологии характер учения, обосновывающего социальную активность и ответственность человека, они заимствуют общий для современных философско-антропологических концепций принцип понимания человека как «деятельного существа». «...Человек сам определяет себя своей деятельностью, – пишет, например, Д. Пецка. – Деятельность – это черта в высшей степени человеческая, свойственная только человеку»²⁵³. Ранер даже призывает усмотреть в человеке действующего субъекта, способного планировать и воплощать в жизнь преобразование не только окружающей действительности, но и самого себя²⁵⁴.

Современные теологи, вынужденные рассматривать человека как субъекта, деятеля, привлекают для модернизации христианского учения концепции буржуазных философов, претендующих на специфически антропологический подход к исследованию человека. Богословскую антропологию, характеризует тенденция к пропаганде все более рафинированных, очищенных от средневековой образности воззрений на человека. Маркс писал, что для общества товаропроизводителей «наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях»²⁵⁵.

Переход от наивных образов к идеальным моделям человека и его деятельности при сохранении существенной гносеологической и социальной характеристики таких моделей, объединяющей их с религиозными образами, а именно того, что они демонстрируют некоего человека вообще, вырванного из природной и исторической взаимосвязи, позволяет богословам не только создать более очищенную религию, приемлемую для современных верующих, но и придать теологической антропологии видимость доктрины, возвышающейся над социальноклассовыми интересами, обращенной к некоему вечному началу в человеке, к его надысторической «человечности». Разработанный в современной буржуазной философии принцип «антропологической интерпретации» богословы используют для мистификации человеческой практики. Сущность (природа) человека, раскрываемая в

аспекте его деятельности, характеризуется современными богословами как обладающая рядом неотъемлемых признаков, которые радикально отличают человека от животных, выделяют его из природы. К числу таких атрибутов многие богословы, заимствуя построения современной философской антропологии, относят «объективность» и «трансцендирование» как специфические характеристики человеческой деятельности, «коммуникацию» и «открытость миру» как специфические характеристики отношения человека к самому себе, другому человеку и природе. Абстрагируя от материальной предметной деятельности общественного человека некоторые ее аспекты (способность действовать объективно, по логике предметного мира, выходить за границы конкретных ситуаций и т. п.), богословы объявляют их рационально непознаваемыми, восходящими к сверхъестественному началу и в таком мистифицированном виде приписывают их человеку в качестве неотъемлемых признаков, атрибутов человеческой природы.

«Объективность»

С целью обновить традиционную христианскую антропологию современные богословы обращаются к ряду действительно актуальных научных проблем исследования человека, и прежде всего направленности его деятельности на объект, способности человека взаимодействовать с объектами в соответствии со «специфической логикой каждого специфического предмета»²⁵⁶. Человек взаимодействует с вещами в их самостоятельности, познает их как объекты, независимо от своих собственных биологических потребностей, и поэтому может преобразовывать среду. Способность действовать «по логике предметов» оценивается многими современными философами как специфика человека в качестве деятеля, «предметно-деятельного существа»²⁵⁷.

В традиционном богословии эта специфика деятельности предполагалась учением о «разумности» человеческой природы. Разумность приписывалась нематериальной сверхъестественной субстанции или субстанциальной форме – «душе». Богословы заявляли, что, будучи «образом Божиим», человек является разумным существом, наделен творческим

даром и относится ко всем прочим вещам как к творениям, объектам своей деятельности. Вещи отданы во власть человеку, который может распоряжаться ими. Но специально проблема «объективности» и «предметности» человеческой деятельности богословами в прошлом не анализировалась.

Интерес в современной философии к осмыслению «объективности» человеческой деятельности вызван тем, что психологией накоплены данные о развитии человеческого сознания в связи с освоением внешнего мира и предметной деятельностью. Богословы больше не могут довольствоваться простым постулированием разумной души. Вслед за феноменологией, философской антропологией современные теологи обращаются к объяснению существенной взаимосвязи становления человеческого сознания с процессом освоения внешнего мира, выдвигая учение о «пробуждении духа», его развитии в предметной деятельности и коммуникации с другими людьми. «Основной феномен человеческого самопознания, – пишет Э. Корет, – состоит в том, что мы обнаруживаем себя в центре действительности, среди вещей и людей, с которыми мы общаемся, которые воздействуют на нас, с которыми мы находимся в многообразных отношениях. Наше существование направлено на мир, как на мир вечно-предметный, так и прежде всего на человеческо-личный мир»²⁵⁸. Однако сама предметная деятельность трактуется теологами как следствие изначально заданного человеку качества – «объективности», благодаря которому человек способен «дистанцироваться» от внешней среды, выйти за рамки своей биологической организации и действовать согласно логике вещей самих по себе.

С целью такой «антропологической интерпретации» практики богословы используют разработанный в философской антропологии метод формирования абстрактного понятия человеческой природы путем сравнения человека с животными. Вслед за М. Шелером, А. Геленом, А. Портманом современные теологи заявляют, что только человек обладает «дистанцией» к миру вещей, относится к ним «объективно», понимает их структуру и осуществляет связь с миром в «аспекте его бытия».

Для животного нет мира, среда – это продолжение его организма. Животное непосредственно использует внешнюю среду. Деятельность человека отличается тем, что в нее непременно входит предварительное познание существования вещи, обладающей самостоятельным бытием и структурой.

На основе этих самих по себе верных наблюдений богословы вслед за философами-идеалистами создают пустую абстракцию некоей врожденной способности человека к «объективному» взаимодействию с вещами, дара познавать сущность вещей и действовать сообразно этому. Человек, по их мнению, «открыт вещам», а не «замкнут только на их использовании». «...Взгляд человека на действительность, – пишет В. Панненберг, – является специфически открытым... Он узнает вещи как нечто для себя сущее... И потому, что он обладает дистанцией к вещам, он видит в них не только одну сторону, но многие стороны, многие свойства, многие возможности обращения с ними. Вообще, только человек постигает предметы в точном смысле слова, как самостоятельные, противостоящие ему, чужеродные и возбуждающие удивление сущности»²⁵⁹.

Эта заранее заданная человеку «открытость» вещам, «объективность», полагают современные богословы, обеспечивает пробуждение человеческого духа в его взаимодействии с вещами. Осмысление собственного «я» как радикально отличающегося от мира вещей, становление самосознания совершается через мир вещей, имеющих контакт с человеком. Заранее заданная человеку установка на признание того, что вещи существуют объективно и обладают своей структурой, подчеркивает М. Кромпец, является основой контакта человека с вещами и позволяет ему в процессе взаимодействия с ними все лучше и лучше осознавать свое коренное отличие от вещей, выделить свое «я» не только как центр внутренней жизни, но и как субъект действий, посредством которых осуществляется взаимодействие с миром, как чем-то отличающимся от «я»²⁶⁰.

Мечислав Кромпец, как и многие другие богословы, опирается в спекуляциях вокруг «предметности» и

«объективности» человеческой деятельности на построения немецкого религиозного философа Г. Э. Хенгстенберга, который в своей «философской антропологии» объявил «объективность» фундаментальным способом бытия и действия человека, его основной позицией в мире²⁶¹. Способность к «объективности», «беспристрастности» Хенгстенберг считает спецификой человека. «Человек, – пишет он, – является способным к объективности (Sachlichkeit), приходящим к самому себе в объективности, а тем самым – к объективности призванным существом»²⁶². Объективность, по Хенгстенбергу, – это не просто оценка мышления и действия сообразно вещам, объективной логике внешнего мира. Данное фундаментальное свойство человека, заявляет Хенгстенберг, имеет несравненно более глубокий и всеобъемлющий смысл, нежели тот, какой обычно вкладывается в понятие объективности. Быть объективным означает, по его мнению, не просто воздерживаться от произвола в отношении к объекту, но вступить с этим объектом в особую таинственную связь.

Поэтому Хенгстенберг старается провести отличие своего понимания «объективности» от интерпретаций этого понятия, которые были даны его непосредственными предшественниками в учении об объективности как специфическом качестве человека. Опираясь на работы М. Шелера и А. Гелена, Хенгстенберг критикует их справа, старается вытравить остатки рационального понимания объективности, признания того, что это понятие обозначает внешнее, независимое от субъекта существование предметов окружающего мира и способность субъекта в своих действиях соотносываться со структурой внешней реальности. В работе «Положение человека в космосе» М. Шелер определил человека как существо, «открытое миру» и способное к «объективности». Поведение человека, указывал он, мотивируется бытием вещей и тем самым отличается от поведения животного, движимого исключительно инстинктами. Хенгстенберг критикует Шелера не за эти абстрактные сравнения. Наоборот, он озабочен тем, чтобы устранить из учения Шелера остатки «обыденного» взгляда на

объективность. Хенгстенбергу нравится учение Шелера о том, что объективность как фундаментальная способность человека проистекает из духовности, что способным к объективности человека делает дух. Хенгстенберг заимствует его идею о том, что человек является носителем «духа», независимого от «витальной» сферы, существом, способным сказать «нет», даже расстаться с жизнью, обнаруживая тем самым свободу от подчинения инстинктам. Именно вследствие духовности, утверждает Хенгстенберг, опираясь на Шелера, человек отличается от животного, которое полностью зависит от своих влечений и подчинено среде обитания, благодаря духу познание человека свободно от «непосредственной целесообразности», человек «дистанционно» относится к предмету своей деятельности.

Хенгстенберг пытается освободить от «прагматичности» и понятие объективности у другого крупного антрополога – Д. Гелена. Человек, по Гелену, – действующее существо и как таковое должен постоянно восполнять прирожденное ему несовершенство с помощью орудий, создавая материальную культуру. Это дистанцирует человека от среды и обуславливает объективное отношение к ней. Хенгстенберг критикует Гелена вовсе не за приписывание человеку изначальной биологической ущербности. Ему не нравится, что Гелен выводит происхождение объективности из природных, материальных факторов. Понимание «объективности» у Гелена, согласно Хенгстенбергу, страдает «утилитаризмом».

Хенгстенберг преодолевает «обыденное», т. е. натуралистическое, понимание «объективности» с помощью учения Хайдеггера о «следовании всего сущего бытию». Объективность человека в высшем смысле состоит, согласно Хенгстенбергу, в том, что человек позволяет всему встречающемуся сущему «открыться» ему. Объективность является для Хенгстенберга особого рода «сочувствием» человека бытию всего сущего. Он толкует объективность как способность «так отнестись к предмету, как отнесся бы предмет сам к себе». Тем самым на все предметы окружающей действительности переносятся нравственные отношения между

людьми, к вещам и явлениям внешнего мира применяется «золотое правило» этики. Объективность в интерпретации Хенгстенберга предстает неким «единодушием» человека с бытием всего, что встречается и «открывается» ему, «подлинной отдачностью» всему сущему, «извещающему о себе человека»²⁶³. Глубинный смысл объективности усматривается Хенгстенбергом в сопереживании тому, что совершается во всем встречающемся человеку, во внутреннем соприкосновении потока собственной жизни с движением бытия во всем, что находит человек на своем пути. Объективность как конститутивное свойство человека основана, по Хенгстенбергу, на феномене «встречи», которая снимает противоположность субъекта и объекта.

Мистифицируя эмоциональное отношение человека к окружающему миру, Хенгстенберг превращает способность человека мыслить и действовать «по логике вещей», по законам материального мира в некое мистическое сочувствие вещам, сопереживание и сострадание всему сущему, в род религиознонравственного отношения ко всему «встречающемуся». Вещи становятся не объектами внешнего мира, а открывающимися тайнами. Они извещают о себе человека, вещают ему о бытии и тем самым обуславливают «со-вещность» человека. Объективность оказывается таинственным «соприсутствием», предстоянием тайне бытия, способностью получать от вещей известие об этой тайне. Действительность предстает в таком изображении как система символов таинственного богослужения. Истолкованная таким образом «объективность» является простым переименованием религиозной идеи о благодати, сверхъестественном начале в человеке. В свою очередь «необъективность», которую Хенгстенберг рассматривает как извращенное состояние человека, сознательную реализацию отрицательных ценностей, предстает как метафизический отказ человека от единения с бытием, от сочувствия вещам и является транспонированием христианского понятия «первородного греха». Теологи охотно ссылаются на учение Хенгстенберга о том, что «феноменологическое» рассмотрение объективности должно

быть дополнено «метафизическим», усматривающим основу этой объективности в духе как «вневременном и внепространственном принципе, который преобразует пространственно-временные данности»²⁶⁴. «Если отрицать дух в его самобытии, – пишет Хенгстенберг, – то надо отрицать и объективность, и человеческое тело с его специализацией (предрасположенностью) к объективности, и все человеческое вообще»²⁶⁵. Теологи настаивают на том, что способность человека постигать сущность вещей и действовать соответственно законам материального мира обусловлена духовностью человека, связью человеческого духа с высшим бытием²⁶⁶. Рассматривая «объективность» как конститутивную черту человека, проистекающую из его духовности, они утверждают, что именно она создает возможность изготовления и совершенствования орудий труда.

Более или менее правильно описывая отдельные моменты человеческого познания и деятельности, богословы и философы-идеалисты извращают способность человека действовать «по логике самого объективного мира». Богословы мистифицируют и идеалистически переворачивают соотношение сознания и материальной практической деятельности. С этой целью они выводят возникновение орудий труда из заранее заданной человеку духовной, сверхъестественной способности постигать сущность вещей под знаком «бытия как такового». Возникновение орудий труда вырывается из диалектической взаимосвязи материальной деятельности. Разрабатываемое в современной философской и богословской антропологии религиозное учение предстает антитезой научному объяснению происхождения сознания, способности человека отражать сущность и закономерности окружающего мира. Эта способность, как свидетельствуют многочисленные данные научной психологии, формируется в процессе материальной предметной деятельности²⁶⁷, в связи с преобразованием природы, воздействием на один природный материал другим. В практике, которая с необходимостью носит общественный, коллективный характер, становится возможным отражение существенных объективных свойств вещей,

упрочивается способность расчленять среду на совокупность объектов, постигать сущность вещей и стремиться к этому постижению. Благодаря взаимодействию с внешним миром посредством орудий труда как у предков человека в филогенезе, так и у каждого индивида в его онтогенезе развивается абстрагирующая деятельность ума, в том числе на высших стадиях этого развития складывается и способность к созданию абстракции бытия вообще. Орудие человеческой деятельности изготавливается с помощью других орудий, а потому и человеческая деятельность отправляется от природы отношения предмета к предмету, а не от специфической организации телесного органа, приспособляющегося к среде. Предметно-орудийная деятельность превращает естественные органы человека «в органы, ориентирующиеся на отношение предметного орудия к другому предмету, т. е. на имманентную логику предметности, на меру и сущность самого предмета»²⁶⁸.

В предметной деятельности состоит и действительное единство человека с миром, и основа для выделения им себя из окружающей природы. Предметность, объективность деятельности человека развивается на основе того, что человек является природным существом, а вовсе не в результате неких врожденных духовных качеств. В противоположность приспособительному поведению животных использование человеком орудий труда, представляет собой общественный процесс, соединение живого труда с трудом, накопленным в орудиях. Порожденный материальной деятельностью человеческого общества предметный мир является единственным реальным способом обнаружения сущности человека, «раскрытой книгой человеческих сущностных сил»²⁶⁹. Человек в качестве деятеля, относящегося к внешнему миру как объекту своей деятельности, является не только «постоянной предпосылкой человеческой истории», но и ее результатом. Человек – продукт своей материальной преобразующей деятельности, а «предпосылкой человек является только как свой собственный продукт и результат»²⁷⁰.

Поэтому способность человека действовать по объективной логике вещей представляет собой не вторжение чего-то

сверхъестественного, но развитие реальных закономерностей самого природного мира. Являясь высшим результатом саморазвития материального мира, общественный человек в своей деятельности отражает и использует объективные свойства вещей. Осваивая мир в формах своей деятельности, человек одновременно наследует и «достраивает» результаты развития природы раскрывает ее «дремлющие потенции»²⁷¹. Объективность как обобщенная характеристика человеческой деятельности и познания, способность человека отражать сущность материальных объектов и действовать в соответствии с познанными закономерностями задана практической, преобразующей природу деятельностью человечества, социальностью бытия человека.

«Трансцендирование»

Природу человека, специфику его деятельности современные богословы, по примеру буржуазных антропологов, усматривают также и в так называемом «трансцендировании». Трансцендирование понимается как присущее человеку особое качество, заключающееся в способности выходить в духовной и материальной деятельности за пределы ограниченных сфер и состояний. Специфика человеческого сознания, «я», состоит, по мнению богословов и философов-идеалистов, в постоянном трансцендировании. Идеалистическая антропология спекулирует на трудностях объяснения действительно сложных и внутренне противоречивых процессов познания человеком окружающего мира и своей деятельности. Человек способен превращать в объект познания собственные поступки и их мотивы, свое собственное «я», рассматривать себя «со стороны». Тем самым человек как бы выносит свою субъективность за рамки тех состояний сознания, которые он подвергает наблюдению, анализу и контролю²⁷². Человек в познании и практической деятельности постоянно выходит за границы, полагаемые уровнем предыдущих достижений, прошлой практики, и за границы собственного сегодняшнего знания, которое может быть превзойдено завтра²⁷³.

Но богословы и философы-идеалисты имеют в виду под «трансцендированием» не только и не столько отмеченные

реальные особенности человеческого познания и деятельности. Извращая процесс постановки и снятия в практике объективных границ, полагания возможностей и выдвижения целей, идеалистическая антропология создает пустую абстракцию безусловного и абсолютного трансцендирования. По мнению богословов и буржуазных антропологов, способность к такого рода «трансцендированию» является сущностным атрибутом человека. По логике их рассуждений предрасположенность к «объективности» как сущностная характеристика человека сопряжена с «трансцендированием». Человек открыт миру, направлен на структуру вещей самих по себе, а потому в своей деятельности выходит за границы своей единичности, индивидуальности, биологической организации, трансцендирует любой конечный момент собственной деятельности, самого себя как конечное существо²⁷⁴. По мнению В. Панненберга, «человек целиком и полностью отослан в открытость», выходит в своей открытости за пределы всякого опыта, каждой данной ситуации. Он открыт также и за пределы мира, а именно за пределы своей сегодняшней картины мира, более того, за пределы всякой возможной картины мира и поисков любого мировоззрения вообще. Такая открытость является условием самого опыта о мире»²⁷⁵.

Особенно подробную разработку получает проблема «трансцендирования» в трансцендентальной антропологии К. Ранера и Э. Корета. Рассматривая материальную среду как существенное условие человеческого бытия, даже условие пробуждения самосознания человека, Ранер обращается к анализу тех способов, которыми «дух» реализует и проявляет себя в мире. При этом Ранер задается вопросом: каким образом становится возможным, что суждения человеческого разума относительно объектов непосредственного опыта, чувственно воспринимаемой материальной деятельности отличают человека в качестве субъекта от объекта? Для объяснения этого феномена Ранер усваивает учение Хайдеггера о том, что в конкретных суждениях разума содержится не только знание объектов, но и знание о бытии вообще. Тем самым субъект, по мнению Ранера, выходит за рамки объекта, и это

«трансцендирование» оказывается «условием возможности познания любого конкретного объекта». Согласно Ранеру, в познании и деятельности человек трансцендирует от «сущего» к «бытию вообще». По Ранеру, замечает исследовавший эти особенности его теории познания Б. Кузмицкас, в любом познавательном акте, в любом вопросе, любом поиске предварительно схватывается и бытие. Оно познается особыми духовными актами («предвосхищение»), аналогичными тому акту, который Фома Аквинский называл «excessus»²⁷⁶. Способность суждения, по Ранеру, опирается на «абсолютный горизонт» бытия, а потому в суждениях своего разума человек выходит за границы пространства и времени, конечности и повторяемости, становится открытым «нескончаемости бытия», «тайне». В неотъемлемом от познавательной деятельности (а вместе с ней и всякой деятельности вообще) вопросе о бытии как тайне заключается, согласно Ранеру, трансцендирование, укорененное в самой сущности человека.

Трансцендентальная философия К. Ранера и Э. Корета обращивается в конечном счете теологией, антропологической модернизацией старых «доказательств» бытия бога и поиском обоснования сущностной религиозности человека. В своей книге «Что такое человек?» Эмерих Корет навязчиво повторяет формулу, что «человек – это трансценденция»²⁷⁷. По его мнению, человек осуществляет свою собственную сущность, лишь выходя за свои пределы, актуализует себя только в самотрансцендировании. Гносеологический и онтологический аспекты этой трактовки человека неразрывно связаны у Корета с аспектом аксиологическим. Человек обретает смысл своего существования в самотрансцендировании, самоотдаче безусловно истинному, благу и прекрасному. Возможность такого самотрансцендирования и, стало быть, осмысленности человеческого существования требует, по мнению Корета, в качестве своего неперемennого условия наличия абсолютного смысла, «по направлению к которому мы и выходим за свои пределы и в котором мы находим смысл нашего собственного бытия»²⁷⁸. Анализ человеческого познания и воли, как полагает Корет вслед за Ранером, вскрывает «априорную открытость

духа абсолютному», «направленность к высшей и безусловной цели». «Эта направленность, – пишет Корет, – имеет место всегда и с необходимостью в каждом духовном акте, хочет этого индивид или нет, сознает он это или нет. Она является тем, что конституирует духовное самоосуществление как таковое, открывает ему абсолютный горизонт и одно только и может обосновать абсолютную ценность нравственного»²⁷⁹. Поскольку же, заявляет далее Корет, это высшее основание смысла человеческого существования «конституирует весь горизонт смысла, оно не может оставаться внутри этого горизонта» и «должно быть абсолютно трансцендентной величиной». Наконец, в связи с тем что абсолют обосновывает смысл человеческого личного существования, ценность персональных связей, он и сам должен быть личностью, «абсолютным Ты, которое встречается и обращается к нам во всем, во всем присутствует и действует»²⁸⁰. «Это последнее основание смысла, – пишет Э. Корет, – всегда уже предпослано в смысловой целостности нашего человеческого мира, оставаясь для нас полностью непостижимым. Оно остается смыслополагающей, но таинственной глубиной, которую мы в бессилии человеческого языка называем «богом»²⁸¹.

Понимание человека в качестве «трансцендирующего существа» используется большинством современных теологов разных конфессий для мистификации источника творческой активности. Усматривая этот источник в духовности человека, теологи утверждают, что человек и силу самой своей сущности способен выходить за рамки естественной определенности, за пределы объективной реальности, в сферу трансцендентного, сверхъестественного, устремлен к богу. «Человек, – пишет западногерманский католический теолог Хальдер, – собственно ...является дистанцирующейся от всего конечного и трансцендирующей все конечное (все окружающее и самого себя) свободой к бесконечному, которая означает его духовность... Только в этом трансцендировании, которое свидетельствует о себе в человеческой свободе познания, воли и действия, индивидум освобождается из материально-каузальной и биологической относительности порывов ...к тому,

чем он может быть поистине и абсолютно, т. е. как сущий в своей сущности»²⁸².

Православный богослов Эммануил Светлов также усматривает основную особенность человека в «перерастании внешней природной принудительности». «Причем в этом перерастании, – указывает он, – уже заключен залог того, что человек приобщается к таким потребностям, которых не могут насытить чисто внешние вещи... Раз вступив за черту природного бытия, человек уже не может не тяготеть к зовам сверхприродным. В этом залог его бесконечного развития»²⁸³. «Трансцендировать себя, – заявляет протестантский теолог Трильхас, – означает быть открытым для божества...»²⁸⁴.

Мистифицируя человека как деятельное существо, богословы противопоставляют его целенаправленную деятельность природе и обществу, законами которых она объективно обусловлена. Относительная самостоятельность субъекта деятельности по отношению к объективной реальности превращается богословами в абсолютную. Однако способность человека отделять себя как деятеля от результата своей деятельности и подвергать анализу и контролю конкретные состояния своего собственного сознания обусловлена тем, что он в общественном процессе материального производства объективирует, опредмечивает свою деятельность в продуктах своего труда. Специфическая особенность человека как субъекта состоит в том, что он выделяется из природы благодаря постоянному соединению своей живой деятельности с деятельностью других людей, в том числе и деятельностью прошлых поколений, накопленной в предметах материальной культуры.

Субъективность человека является продуктом развития материального мира. Существование субъективного – это существование человеческого общества, преобразующего объективную действительность, благодаря предметной материальной деятельности. В свете учения марксистской философии о происхождении и развитии человеческого общества богословская доктрина, понимающая субъективность как «абсолютное трансцендирование» к цели за пределами

материального мира, предстает фантастическим отражением общественной сущности человека, общественного характера его деятельности.

«Коммуникация»

Отличительную черту современной богословской антропологии представляет и попытка построить учение о человеке на базе религиозной метафизики языка. На смену апелляции к духовности человеческой природы приходят указания на способность человека к коммуникации. Обращение богословов к этой проблематике объясняется тем, что успехи современной психологии, социологии, кибернетики настоятельно требуют философского осмысления человека как существа, включенного в коммуникацию и речевое общение, возникающего и способного существовать только в обществе, в процессе общественного взаимодействия, обмена деятельностью. В настоящее время ни одно из направлений философского исследования человека не может игнорировать того, что становление самосознания происходит в связи с общественным взаимодействием индивида с другими людьми. Еще Фейербах установил, что хотя «я» и кажется полностью внутренним, оно по сути своей «диалогично» и не просто раскрывается, но порождается в процессе общения. Самой структуре самосознания присуща диалогичность – эта мысль прочно утвердилась в философии XX века. Большинство современных антропологических концепций учитывает, что диалогичность самосознания раскрывается в «автокоммуникации», отношении «я» к «я», когда индивид во внутренней речи обращается к самому себе как к субъекту и собеседнику²⁸⁵. Чрезвычайно важным для анализа самосознания человека является исследование специфичного для коммуникации отношения «я» к «ты» и его реализации в языке²⁸⁶. Все эти проблемы имеют особо актуальное значение для исследования того, как человек обособляется в субъективной форме психического, как формируется индивидуальное сознание и самосознание.

Не случайно поэтому и современные теологи придают большое значение коммуникации в становлении и жизнедеятельности человека. По мнению Э. Корета, ответ на

вопрос о сущности человека должен в методическом отношении исходить из феномена человека, включенного в общество, в исторически опосредованный «мир человека», раскрываемый в общем языке, а не из «чистого я» или «чистого сознания». «Человек, – пишет Корет, – по своему происхождению не является чистым, внемирным и внеисторическим субъектом, чистым самоосуществляющимся разумом»²⁸⁷.

В факте самосознания, утверждает М. Кромпец, человек обнаруживает, что является «бытием-для-себя», только будучи одновременно «бытием-для-другого». Для развития самосознания и обогащения своей внутренней жизни он нуждается в отношениях с окружающими. Человек познает самого себя, продолжает Кромпец, только с помощью кого-нибудь другого. Даже сознавая предметы внешнего мира, человек сознает их во внутреннем диалоге с самим собой. Человек, заключает Кромпец, внутренне сконструирован через другую личность.

Однако постановка и осмысление в богословии этих важных вопросов исследования человека не имеет ничего общего с научным изучением коммуникации. Категориям «коммуникация», «язык», «речь», «слово» придается в богословской антропологии таинственный смысл. Теологи трактуют язык и речь не только в качестве атрибутов человека, но и в качестве метафизических сущностей, определяющих человеческое бытие. Так, еще Фердинанд Эбнер в своей книге «Слово и духовные реальности» рассматривал язык как некий первичный феномен бытия, конституирующий сущность человека. Это учение Эбнера усвоено многими современными богословами. Через категории «коммуникация», «ответ», «слово» дается определение человека и личности. Слово объявляется «основой конституирования человеческой экзистенции» (Гогартен). Человеческая личность рассматривается как «респонсорная актуальность» (Бруннер). «Человек, – заявляет Э. Юнгель, – онтологически определен к слушанию слова, которое конституирует его личность. Он должен быть онтически и экзистенциально «слушателем Слова»²⁸⁸. Не чужды эти идеи и православным богословам,

которые утверждают, что «словесность» является онтологической характеристикой человека. «Слово – не внешний придаток человеческого естества, – пишет П. Флоренский, – не случайный признак человека, с устранением которого все остается по существу неизменным, но признак конститутивный, мало того – самое существо человека, поскольку человек самораскрылся своей духовной энергией, – стал для других и для себя самого сущим. Нельзя говорить: «человек и его слово». Слово есть сам человек, но в аспекте самообнаруживания, в аспекте человеческой деятельности»²⁸⁹. Спекулятивно-метафизически понимаемое «слово» объявляется теологами наиболее существенной определенностью человеческого духа, атрибутом человека.

Таким образом, коммуникация, язык и речь рассматриваются богословами не только как источник человеческой духовности, но как таинственное и сверхъестественное определение человеческого существования. Богословы фантастически извращают способность человека к коммуникации, складывающуюся в процессе разделения труда и обмена деятельностью. Эта способность превращается в сверхъестественное качество человека, задаваемое таинственным «внутренним словом», с которым отождествляется сам человек и которое возводится к запредельному божественному «слову».

Новейшее понимание человека, которое прокламирует богословская антропология, лишь варьирует традиционную для христианской теологии идею о сотворении человека как действию «божественного слова». Еще Эбнер истолковывал возникновение человека как «дарование» ему слова в творческом акте божества, «слове божьем». Результатом «глагола божия» предстает, по Эбнеру, то «надэмпирическое слово», которое бог вложил в человека и которое дает самому человеку возможность говорить, быть существом «словесным», отличающимся от прочей природы. «У ребенка, – пишет Эбнер, – когда он однажды внезапно сможет сказать «я», речь идет не о результате развития, но о «прорыве» духа, которого бессмысленно ждать от животных даже миллионы лет».

Обнажая смысл своего учения о слове в «надэмпирическом значении», Эбнер прямо указывает, что «посредством этого невыговоренного слова человек обращен к другой личности», и это слово должно иметь свои истоки не в самом человеке, должно быть вложено в него. «Слово, – признается Эбнер, – в конечном счете от бога... Слово должно прийти от бога, ибо жизнь сама по себе была бы не в состоянии найти дорогу к слову, которое создало в человеке жизнь духа». Эбнер и следующие за ним современные теологи проводят мысль о том, что человек постоянно обращен к богу в своей «словесной сущности», в коммуникативности своей природы и вне связи с богом не может быть человеком. Всякий раз, когда он вслух или мысленно произносит «я» или вообще что-нибудь произносит, даже в молчании (которое также рассматривается как особое, «потенциальное» слово), человек обращается к богу, его «я» – это всегда «я», обращенное к божественному «Ты». Человек, утверждает К. Ранер, должен рассматривать себя как «сокращенное, небожественное слово божие», человеческая природа как таковая является символом «свободного самовысказывания бога, свободно отчуждающегося в небожественное».

Учение о сущности человека как «внутреннем», «первичном» сверхъестественном слове, которое вложено в человека творческим «словом Божиим» и которое поэтому указывает на это «надмирное слово», представляет собой (так же, как и учение о трансцендировании) попытку «антропологического доказательства» бытия бога. Богословы считают, что это доказательство должно сменить дискредитированные прогрессом научного знания и философской мысли традиционные аргументы в защиту существования бога. Симпатии теологов все более склоняются к пониманию бога не в качестве «царя небесного», но в качестве сверхъестественного партнера человека, пребывающего в «диалоге» с ним. «Теоретические доказательства бытия бога, – утверждает Ф. Эбнер, – являются недостаточными и излишними, недостаточными, потому что они никогда не могут обосновать реальное бытие божие, но только

предлагают надуманное понятие бога; излишними – потому что любой, кто утверждает о себе, что существует, тем самым уже тайно предполагает бытие божие»²⁹⁰. Человек может понять бога, только превращая его в «ты», во внутреннего собеседника. «Бог в звательном падеже, – писал Эбнер, – не нуждается в доказательствах, а бог в именительном падеже не может быть доказан».

Изображая мистифицированно истолкованное слово сущностью человека, культуры и даже бытия в целом, богословы стараются перенести на все социальные отношения и на явления природы оценки, приложимые только к нравственным отношениям, а затем навязать природе и обществу символику религиозного культа. Основной чертой языка является, согласно Юнгелю, «стремление к господству», которое присуще человеку в силу того, что он сохраняет «образ божий»²⁹¹. Такая интерпретация служит средством затушевать противоречия социального бытия людей, снять ответственность с бесчеловечных социальных структур и возложить ее на таинственные «экзистенциальные предрешиения» личности, на мистические возможности добра и зла, якобы заключенные в языке. Согласно тому же Юнгелю, главная опасность для человечества скрывается в структуре языка, в его тенденции к «тотальной переработке мира», в результате которой мир представляется человеку как дело рук человеческих, доступным преобразованию без помощи бога. Избавление человечества от социальных тягот рассматривается в богословской антропологии в столь же фантастическом свете. Спасение от угрозы «отчуждения», от «обесчеловечения человека» Юнгель ищет во второй – счастливой и дарованной богом – особенности языка, которая делает человека не только говорящим, но слушающим существом. Именно способность быть слушателем, и прежде всего «слова божия», обеспечивает, по мнению теологов, потребность в «экзистенциальной коммуникации» с другим человеком, в «христианской любви», спасает от превращения в «сверхчеловека, считающего весь мир результатом и полем своей деятельности». Подобные рассуждения не означают ничего другого, как старое

религиозное учение о послушании, проповедуют созерцательность и социальную пассивность, непротивление злу и примирение с социальной несправедливостью.

Подлинно научное осмысление роли коммуникации в становлении человека возможно только в марксистской философии, в составе ее учения о предметной, материальной деятельности человека, общественно-исторической практике. К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что «индивиды как физически, так и духовно творят друг друга»²⁹². К. Маркс ставит «диалогическое» отношение индивидов, связанных узами личных отношений «я» к «ты», в зависимость от социальной структуры общества, в рамках которого складываются личные отношения. В этом смысле К. Маркс решительно против сведения генезиса самосознания человека к личностному общению. Человеческое «я» возникает в процессе совместной деятельности, ведущее место в которой занимает труд, материальное производство²⁹³.

Попытки модернизировать богословское учение о человеке с помощью спекуляций на проблемах коммуникации в определенной мере отвечают новым духовным запросам верующих отражают рост значения общения между людьми, развитие массовой коммуникации. Но будучи религиозно-фантастическим отражением реальной ситуации человека, они не могут служить руководством к преобразованию негодных общественных отношений и, наоборот, способны примирять человека с изжившими себя общественными порядками, предлагая их фантастическое преодоление в сознании, в мистической «коммуникации с ближними и с богом».

«Открытость миру» или «открытость богу»?

Как это было показано в ходе предыдущего изложения, главным направлением модернизации богословской антропологии является интерпретация активности человека в его отношении к миру. Вслед за М. Шелером богословы объявляют активность в мире «сущностным определением человека», которое он призван осознать в ходе своего прогрессивного развития. Специфика «бытия-в-мире» понимается ими как «открытость миру». Эта последняя

категория непосредственно связывается с понятиями «объективности», «дистанции», «трансцендирования» и «коммуникации» и предстает, по сути дела, их специфическим раскрытием, обобщением в виде наиболее широкой характеристики отношения человека к бытию.

На «открытость миру» и определенность человека внешним миром указывают теологи самых различных конфессий и направлений, от протестантского диалогического персонализма до католического экзистенциального томизма. М. Кромпец заявляет о том, что структура личного существования человека характеризуется его специфической «открытостью миру, другой индивидуальности и человеческому коллективу»²⁹⁴. Человек, замечает Кромпец, все силы своей не только биологической, но и психически-духовной жизни вынужден черпать из мира. Более того, материальный мир необходим не только для пробуждения духа человека, но и для его развития²⁹⁵. «Духовное становление и рост, внутреннее созревание и развитие человека, – пишет Корет, – обращены к миру, который его окружает. Что я сам есмь, как я сам себя постигаю и понимаю, является результатом постоянного взаимодействия между мной и моим миром»²⁹⁶. Богословы готовы признать роль внешнего мира для становления сознания и самосознания человека. Это, однако, вовсе не означает, что они признают человека природным существом, а его деятельность, сознание и активную позицию – результатом саморазвития материи.

Подчеркивая «открытость» человека миру, по отношению к которому он занимает активную, деятельную позицию, богословы понимают мир в духе Гуссерля как «жизненный мир», в котором субъект и объект так переходят друг в друга, что в таком случае нет ни чистого субъекта, ни чистой объективности. Современные теологи обращаются в своем учении о мире преимущественно к экзистенциальной феноменологии. По мнению Э. Корета, Хайдеггер углубляет представление о мире, утверждая, что человеческое существование (Dasein) содержит априорный проект мира, проектирует себе свой мир как совокупность возможностей своего существования. «В смысле этого феноменологическо-антропологического понятия мира, –

продолжает Корет, – мы можем предварительно определить мир как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания. Мир в этом смысле по своему существу не является предметом естественнонаучного исследования. Он предпосылается всякому отдельному опыту, также и всякому частному научному исследованию как предварительно обуславливающий его совокупный горизонт»²⁹⁷.

Феноменологическое истолкование мира позволяет теологам интерпретировать его как функцию взаимоотношений человека и бога. Учение об открытости миру используется в богословской антропологии для модернизации христианской идеи творения и грехопадения. Мир, которому открыт человек, оказывается в богословском освещении проекцией человеческой «тварности» и греховности. Вслед за Г. Плесснером В. Панненберг подчеркивает «амбивалентный» характер открытости человека миру. В открытости миру, если он становится для человека самостоятельной ценностью, заключена угроза попасть во власть вещей и погибнуть под их бременем²⁹⁸.

Такого рода «мир», порожденный грехопадением человека, объемлет его, связывает и подчиняет себе. В богословском освещении предметно-практическая деятельность по преобразованию мира рассматривается как ведущая к порабощенности человека миром. Поэтому связь человека с внешним миром оказывается некоей «со-вещностью» человека, его принадлежностью как «падшего творения» миру творений, усугубляющейся подчинением человеческой личности тварным вещам.

Богословы готовы признать, что предметная, деятельность играет существенную роль в становлении и жизни человека. Но при этом они преднамеренно смешивают опредмечивание с отчуждением. Большинство современных теологов, разрабатывающих проблему человека, усвоило в этой связи аргументацию, выдвинутую экзистенциалистами и диалогическими персоналистами. Пугая угрозой поглощения личных отношений и самой человеческой личности вещно-предметными отношениями, они связывают эту угрозу не с

антагонистической сущностью капиталистического общества, но с абстрактной, абсолютной, внеисторической тенденцией, якобы присущей предметной деятельности человека, – отчуждать творение от творца, противопоставлять вещные отношения личным. Человек, по мнению современных богословов, существует не в чистом персональном отношении к «ты», но в опосредованном, или «вещном» отношении. Человек, указывает Гогартен, по самой своей сущности всегда пребывает в опасности замены персонального отношения вещным, «его деяния становятся нечеловеческими, потому что они становятся вещными». Чем более старается человек освободиться от этой связанности и извращения, тем более увязает в вещно-предметных отношениях.

Поэтому богословы усматривают жизненную задачу человека в том, чтобы не дать вещно-предметным отношениям преобладать над личными отношениями, над определенностью человека другой личностью, в конечном счете богом.

Подлинный смысл открытости человека миру состоит, по мнению теологов, в спасительной открытости богу. «Связанности животных средой, – пишет В. Панненберг, – соответствует у человека не его отношение к миру природы и даже не его близость со своим миром культуры, но его бесконечная устремленность к богу. То, чем для животных является среда, для человека является бог: целью, в которой только и может обрести покой его стремление и исполниться его назначение»²⁹⁹. Только устремленность к богу способна служить противовесом порабощению вещно-предметными отношениями.

Феноменологическое понимание мира и человека ставится, таким образом, богословами на службу обоснованию теоцентристской этики, восходящей к учению Августина о соотношении средства и цели, пользования и наслаждения. «Всякая религиозная вера, особенно христианская, – пишет Э. Корет, – ...претендует на человека в целостности его персонального самоосуществления и изъясняет эту целостность, исходя из последнего основания его смысла – из бога... Тем самым открывается новый горизонт понимания, который объемлет целостность нашего мира и придает новый и

более глубокий смысл каждому частному содержанию, каждому опыту, каждому событию, каждому решению. Все наше человеческое бытие, а тем самым и основные феномены, такие, как совесть, свобода и ответственность, вина, судьба и страдание, «бытие-к-смерти», имеют разное значение, когда этот мир понимается как замкнутый в себе и когда он понимается как открытый и направленный к последнему абсолютному основанию бытия и смысла»³⁰⁰.

В таком мистифицированном освещении общественно-историческая практика предстает как источник социального отчуждения личное и социальное преднамеренно разводятся и противопоставляются друг другу. Тем самым богословы пытаются поставить под сомнение тот факт, что в предметной деятельности находит свое выражение социальная сущность человека. Человеческие отношения, живые связи личности с личностью вовсе не противостоят производственной, предметной деятельности по своей сути. Личные отношения могут существовать только в связи с общественными отношениями. При этом первичными, определяющими и обуславливающими возникновение личности и личных отношений, их нормальное функционирование и развитие являются социальные отношения. «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности... – писал Маркс. – ...Так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), – одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе»³⁰¹.

§ 3. Богословские антиномии природы человека

Анализ современных богословских концепций природы человека приводит к выводу о том, что все они разрабатываются как новая форма апологии религии. И трактовка сущности человека в связи с признанием его деятельного характера, творчества, практики, и новый взгляд на субъективность призваны оправдать в глазах современных верующих учение о «богоподобии» человека, его «тварности» и «греховности». Достаточно поставить перед авторами новых построений вопросы: к чему стремится человек в своем безграничном «трансцендировании», почему «слово» составляет силу, конституирующую человека? – чтобы убедиться в том, что современные теологи стараются сохранить идею сверхъестественного основным регулятивным принципом в понимании человека. Человек и поныне рассматривается богословами как «промежуточное» существо, находящееся на грани естественного и сверхъестественного миров.

Антропологический и аксиологический дуализм

Лейтмотивом рассуждений богословов о природе человека остается конструирование и спекулятивное «преодоление» внутренней разорванности и противоречивости человеческой природы, «загадочной двойственности человеческого бытия в этом мире»³⁰². Этот антропологический дуализм находит свое необходимое дополнение в дуализме аксиологическом: человек, в природе которого противоречивым образом присутствуют естественное и сверхъестественное, земное и небесное, телесное и духовное, вынужден стремиться к разным ценностям. Противоречия, по мнению богословов, пронизывают всю деятельность человека. «Действительная жизнь, – заявляют они, – с необходимостью требует от человека, чтобы он приспособлялся именно к ней, а не к какой-либо другой жизни, тогда как идеальное сознание требует и всегда будет требовать от него, чтобы не он, а действительность была приспособлена к содержанию идеальной жизни. И так как оба эти требования предъявляются человеку не откуда-то со

стороны, а развиваются в нем же самом как определения его самосознания и как мотивы его деятельности, то в них-то и создается для человека неизбежная борьба с самим собою, борьба различных принципов жизни, борьба идеала и действительности»³⁰³. Противоречивость существования человека проявляется, по мнению М. Кромпеца, прежде всего в деятельности. Всякое человеческое действие, по мысли Кромпеца, хотя и направлено на бесконечное, все же носит на себе печать случайности, поскольку человеческое существование – это «бытие-к-смерти», а права материи находят свое выражение во всех актах человеческой природы, посредством которых человек осуществляет себя как человек³⁰⁴.

Родовое и индивидуальное в человеке. Индивид, индивидуальность и личность

Двойственность человека проявляется, по мнению теологов, и в соотношении общего и единичного, родового и индивидуального в человеке. При этом источник диалектической связи общего и единичного мистифицируется и усматривается во взаимодействии сверхъестественного и естественного начал в человеческой природе. В богословской антропологии возрос интерес к уникальности, неповторимости человека, к его индивидуальности, в связи с чем особую актуальность приобретает проблема личности. Индивидуальность человека рассматривается современными теологами как насыщенная внутренними противоречиями. Согласно В. Н. Лосскому, человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных качеств, наименее личен. Лосский предлагает отличать проявление индивидуальности как «самодостаточности», «самости», представляющей собой утверждение индивидом себя собственником своей природы, от высшей индивидуальности, личности человека. В основе спутывания индивидуальности с личностью лежит, по В. Н. Лосскому, смешение личности и природы, свойственное падшему человечеству. Понятие «индивид» означает, по мнению Лосского, «извечное смешение личности с элементами,

принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»³⁰⁵.

Для того чтобы подчеркнуть внутреннюю противоречивость человека, католические богословы пользуются не только категориями индивида и личности, но также и различием категорий «лицо» и «личность». В качестве индивида человек является единицей вида, членом биологического и социального рода. Отличает человека от животных не столько то, что он имеет социальную природу и входит в социальную общность, сколько то, что человек является лицом и личностью, обладает бессмертной душой и находится в особом отношении к богу. При этом некоторые теологи различают еще и общую характеристику «персональности», присущую всем людям от рождения как сознательным, духовным существам, обладающим бессмертной душой, от глубоко индивидуализованного результата деятельности человека, сознательно предпринимаемых им усилий по самосовершенствованию (конечно, в направлении к богу). Понятие «лицо» употребляется для обозначения «онтологического содержания человеческого бытия». Лицом человек является с момента своего рождения³⁰⁶. Личностью человек становится в процессе осуществления свободы, в результате нравственных усилий. Личность предстает в такой трактовке свободно осуществляемой задачей лица, аксиологическим, ценностным содержанием и результатом деятельности человека.

Ряд богословов стоит на откровенно спиритуалистических позициях. Они заявляют, что личность – это исключительно духовное начало, отождествляют ее со сверхъестественной душой или духом. Понятие «человек» представляется им более широким, чем понятие «личность». Человек трактуется как «воплощенный дух», как личность в ее соединении с материей. Эту позицию занимают некоторые представители православной и католической антропологии.

Хотя все богословы подчеркивают духовность личности, не все они сводят личность к духовному началу, душе. Многие из них пытаются преодолеть откровенный антропологический дуализм – противопоставление личности как

сверхъестественной души естественному миру. С этой целью они относят категорию личности к целостному человеку, составленному из души и тела. «Личность или человеческая ипостась, – признает современный православный богослов Медведев, – объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее»³⁰⁷. Субъектом свободы в такой трактовке оказывается целостный человек. Личность, по Ранеру, это целостный человек как духовно-телесное единство, которое «является экзистенциально-априорным по отношению к эмпирическому множеству моментов этого единства – душе и телу»³⁰⁸. Корет также считает «терминологически неудачным» противопоставление духовной личности материальной природе. Различие между «природой человека» и «личностью», по его мнению, имеет смысл только при условии, что под «природой» понимается все то духовное и телесное, что дано человеку, а под «личностью» – все то, что человек делает из этого в сознательном и свободном самоопределении своей жизни. Личностью Корет считает «человеческое сущностное единство духа и тела, индивидуальное самобытие которое осуществляется в сознательном самообладании и распоряжении самим собой»³⁰⁹. Однако эта попытка преодолеть антропологический дуализм является несостоятельной даже в рамках богословия. Специфика личности в конечном счете все-таки связывается с ее духовностью. «...Человеческая личность, – пишет иезуит Бортоласо, – является индивидом, который существует в себе и посредством себя самого и наделен духовными качествами – разумом и волей. Без этого духовного завершения человеческая личность не существует. Именно в наличии духа человеческая личность приобретает трансцендентное значение, которое ставит ее на вершину всего творения»³¹⁰.

С целью хоть как-то выйти из этой путаницы богословы начинают пересматривать традиционную трактовку соотношения духа и тела в человеке. «Различие между душой и телом как двумя совершенно разными сферами действительности, – заявляет В. Панненберг, – больше не может

быть сохранено как оправданное»³¹¹. Панненберг призывает теологов следовать примеру философской антропологии. Современная антропология привлекает богословов тем, что «пользуется терминологией, которая намеренно обходит различие телесного и душевного»³¹², т. е. пытается использовать позицию так называемого «нейтрального монизма».

Психофизическая проблема в освещении богословской антропологии

Опираясь на разные варианты этого распространенного в настоящее время идеалистического учения, богословы утверждают, что деятельность души проявляется только в связи с деятельностью тела как высокоорганизованной материи, что психическое связано с высокоорганизованным материальным субстратом – мозгом. По мнению современных неотомистов, душа, формирующая человеческое тело, соединена с ним во всех действиях, все душевные акты человека связаны с определенными действиями тела, и, наоборот, самая индивидуальность человеческой личности не является чертой, присущей исключительно душе, но результатом соединения души с телом. Душа, настаивает Пецка, не является «чистым духом», но духом, «имеющим способность и, так сказать, склонность к соединению с материальным телом». Душа и тело создают «нераздельное органическое единство». Тело человека одухотворено, а душа проявляет себя телесно, хотя душевные и телесные действия и не тождественны. При этом в душевной жизни участвует все человеческое тело. Поэтому Пецка отвергает строгий дуализм декартовского типа, в котором субстанции мыслящая и протяженная, душа и тело связаны не органично, но только случайно. По мнению Пецки, корреляция между строением тела и душевными способностями, воздействие наркотиков на душевное состояние, влияние эндокринных желез на душевную жизнь, связь душевных нарушений с нарушениями телесными являются «неопровержимым свидетельством психофизиологического единства человека»³¹³. Эти взгляды прочно утвердились не только в православной и католической, но и в протестантской

антропологии. Протестантский «Карманный богословский словарь»³¹⁴ также содержит немало заявлений, направленных на обоснование «нейтрального монизма». «Совокупный результат опытных наук Нового времени, – пишут его авторы, – состоит в том, что тело и душа не являются различными субстанциями и не могут наблюдаться изолированно. В человеческом существовании они сливаются воедино».

Одну из попыток затушевать антропологический дуализм с помощью «нейтрального монизма» предложил еще известный религиозный философ Алоис Венцль, на которого часто ссылаются современные теологи. Венцль утверждал, что взаимовлияние души и тела нельзя выразить иначе, как принимая, что каждое душевно-телесное («психосоматическое»), т. е., по мысли сторонников нейтрального монизма, одновременно и физиологическое, и психическое, явление имеет две причины и два следствия. Каждое «психосоматическое» явление, по Венцлю, проистекает одновременно как из действия душевного, так и из действия физиологического и влечет за собой, в свою очередь, одновременно душевные и нервные следствия. При этом примат в детерминации имеет то нервная (физиологическая), то психическая сторона, и, таким образом, на передний план выступает то физическая, то психическая закономерность. Солидаризуясь с этими положениями Венцля, Пецка готов признать, что там, где речь идет о переживаниях, имеющих происхождение от внешних воздействий или от внутренних телесных изменений, или же об «игре представлений без смысла», физиологические изменения имеют причинное первенство, так что душевные состояния являются только их следствием. Но там, где речь идет о «постижении смысла», о связи мыслей, заявляет он, там причинное первенство имеет душа, а телесные изменения являются лишь выражением душевных действий³¹⁵.

Подобное понимание взаимодействия души и тела позволяет богословам отмежеваться от тех антропологических концепций, которые пренебрегают земными делами, акцентируя аскетическое и духовное. Богословы

стараясь провести мысль о том, что сферы сакральной и «мирской» жизни человека связаны аналогично субстанциальной связи души и тела. Телесное, материальное, земное, светское имеют существенное значение в жизни человека, и от него нельзя отворачиваться. Поскольку же душа рассматривается как высшее начало, то земные дела должны быть подчинены более высоким, духовным ценностям³¹⁶. С подобных позиций выступает, например, К. Ранер, который ратует за то, чтобы христианская философия и теология понимали человека как исконно единое существо и противопоставили такое понимание «односторонностям материализма и абстрактного спиритуализма». Для христианской философии и теологии, по Ранеру, тело не должно представляться ни «темницей», ни «вместилищем» души, но «внешним моментом человека», а душа – не отдельным существом, которое управляет телом, как машинист локомотивом, но «внутренним моментом целостного человека». Согласно Ранеру, душа становится сама собой, т. е. душой, только воплощаясь в теле, создавая его как осуществление собственной действительности. Тело Ранер объявляет «конкретной реализацией души», тело составляет нечто такое, что «сгущается самой душой в пространственно-временном континууме как ...ее агрегатное состояние»³¹⁷. Ранеру следует Э. Корет, который также пытается преодолеть противоположность духовного и материального с позиций трансцендентальной феноменологии. «Тело, – пишет он, – является самоосуществлением духа в материальности, самим духом в сфере внешнего и видимого»³¹⁸. Итак, у Ранера и Корета получается, что тело – это агрегатное состояние души, ее сгущение в пространстве – времени, а душа, согласно логике подобных рассуждений, может быть представлена как «агрегатное состояние тела в сверхприродном мире».

Такую «редукцию к тайне» предвосхитил русский богослов Павел Флоренский, с учением которого не прочь солидаризоваться современные православные теологи³¹⁹. «То, что обычно называется телом, – писал Флоренский, – не более как онтологическая поверхность; за нею, по ту сторону этой

оболочки, лежит мистическая глубина нашего существа. Ведь и вообще все то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность», со включением сюда нашего «тела» – это только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я»³²⁰.

Подобные уловки не спасают богословское учение о человеке от антропологического дуализма. Противопоставление сверхъестественного и естественного, души и тела сохраняется, а вовсе не устраняется тем, что тело, как и душа, объявляется чем-то мистическим. Позиция теологов, стремящихся подвести под богословскую антропологию фундамент нейтрального монизма, изображающих человека в одном аспекте телесным и познаваемым, а в другом – духовным и постижимым только с помощью мистической интуиции, является типичным спиритуализмом. Это построение не способно снять религиозное удвоение мира, но лишь воспроизводит его в новых терминах. Научные данные о соотношении сознания и мозга не могут быть уложены в прокрустово ложе богословской антропологии. Взять, например, проблему частичной локализации психических функций. Для того чтобы хоть как-то согласовать свое учение о душе с современными научными представлениями, богословы вынуждены расчленить саму душу на «материальный» и «субстанциальный» аспекты, на смертную, материальную «растительную» и «животную» душу и душу сверхъестественную, духовную. «Душа налична в каждой части тела, – пишут Фриз и Лотц. – ...Конечно, это имеет значение только для внутреннего субстанциального ядра души, ее органические и чувственные способности и жизнепроявления, напротив, привязаны к определенным органам»³²¹. «Жизнь духа, – пишет православный богослов, – тесно переплетается с теми психическими актами, которые общи человеку и животным, т. е. с органическими функциями и чувственными восприятиями; эти последние, в свою очередь, неразрывно связаны с жизнью тела, особенно мозга, и исчезают со смертью тела. Поэтому примитивная душа животных смертна, как смертны и те элементы самосознания человека, которые исходили из умершего тела (органические и

чувственные восприятия). Но бессмертны те элементы самосознания, которые связаны с жизнью духа. Бессмертен дух, который может существовать без связи с телом и душой»³²². Противопоставление бессмертного духа и смертных аспектов души сводит на нет попытки богословов обосновать некое единение духа и тела. Крах всех этих усилий невольно признает Пецка, когда утверждает, что «отношение между мозгом и сознанием нельзя определить ни как монизм, ни как параллелизм, ибо душевная жизнь своим богатством превышает совокупность мозговых изменений, которые сопровождают ее». Пецка завершает эти признания непреодолимости дуализма в рамках богословского учения о человеке недвусмысленно спиритуалистическим заявлением: «Мозг является для сознания тем, чем фортепиано является для музыканта»³²³. Не следует, вторит ему М. Кромпец, думать, что фортепианный концерт является произведением фортепиано, хотя без фортепиано не может быть и такого концерта³²⁴.

В конечном счете, несмотря на все заявления, что христианская философия рассматривает человека как целостное существо, что христианский взгляд на человека свободен от крайностей спиритуализма, богословская антропология не может, оставаясь религиозным учением о человеке, не редуцировать сущность, природу человека к сверхъестественному началу, душе, специфика которой состоит, с богословской точки зрения, в ее нематериальности. Притом этой нематериальности приписывается статус независимого от материи самостоятельного существования. Таким образом, в этих и подобных построениях идеальное как активное отражение внешнего мира человеческим мозгом отрывается от материи и наделяется самостоятельным существованием. Богословы абсолютизируют способность сознания к активному отражению. Забывая о том, что активные действия совершает целостный человек, притом человек общественный, включенный в многообразное социальное взаимодействие, богословы вырывают источник активности из этого целостного взаимодействия и, приписав его исключительно абстрактно

понятому индивиду, не могут не мистифицировать этого источника активности, отыскивая его в некоей абсолютно простой, трансцендирующей тело точке – абсолютном субъекте – душе. В этом и состоит сущность спиритуализма, который может проводиться в различных вариантах: как путем откровенного утверждения самостоятельной реальности человеческой души, вселенной в материальное тело и управляющей им, так и путем разного рода попыток выработать нечто вроде «нейтрального монизма», представить душу неким аспектом тела, его «субстанциальной формой», особым качеством «существования». В любом случае богословы не могут не указывать на нематериальность души, ее противопоставленность материи, иначе под угрозой оказался бы центральный принцип всякой религиозной антропологии – учение о связи человека с богом. Утверждение о нематериальности души требует в конечном счете обратиться к вере в возможность соединения материи и духа и их взаимодействия за счет «чуда», вмешательства бога.

Для того чтобы затушевать антропологический дуализм, богословы стараются выхолостить идейное, мировоззренческое содержание противоположности материалистического и идеалистического решения основного вопроса философии, извратить понятие материи.

Богословско-антропологическая критика материализма

Все недоразумения и трудности с изложением понимания человека как единого духовно-телесного существа, пишет Пецка, проистекают из того, что со времен Ренессанса под влиянием номинализма реальным считается лишь бытие материальное, которое можно измерять, взвешивать и выражать математическим символом³²⁵. Оставим на совести Пецки игнорирование ленинского учения о неисчерпаемости материи как объективной реальности, которая отображается нашими ощущениями и другими субъективными образами. Но его утверждение, что материалистический монизм отказывается признать реальность идеального, представляет собой явную несуразность. Материализм отказывает идеальному не в реальности, но в онтологической субстанциальной первичности

по отношению к материальной реальности. Идеальное реально как свойство, состояние особым образом организованной материи, продукт ее социального движения. Тем самым диалектический материализм обосновывает действительную, а не фантастическую реальность идеального, психического, духовного, которое именно потому бессмысленно сводить к физиологическим процессам, что оно является отражением внешнего мира, формирующимся только в условиях материальной предметной деятельности людей и обмена деятельностью в коллективе, связано с наличием у человека второй сигнальной системы – речи, языка. Замысел Пецки, разделяемый и прочими богословами, состоит в том, чтобы, указывая на реальность идеального, его специфику, подменить понятие реальности понятием объективности, самостоятельного субстанциального существования духовного. Справедливо замечая, что невозможно отождествлять мышление и изменения в мозге, Пецка делает из этого вывод о том, что духовное представляет собой самостоятельную реальность. «Понятие реальности, – пишет он, – является более широким, чем понятие материи. Реально все, что есть в действительности, будь то материальное или нет, измеримое и весомое или нет, реально даже все, что не существует актуально, но могло бы существовать, наличествует хотя бы потенциально, в возможности, как например, дерево в семени». В предельно широком смысле, по Пецке, реальным оказывается все, «что не содержит в себе логического противоречия, что, говоря позитивно, хоть каким-либо способом есть»³²⁶. С помощью аргументации, сконструированной Пецкой и другими теологами, можно оправдать веру во все что угодно, потому что реальным, самостоятельным сущим оказывается все, что «не содержит в себе логического противоречия». Реальным, таким образом, оказывается все, что пожелают считать реальным богословы.

Подобные надуманные построения содержатся и в сочинениях других богословов, занимающихся антропологией. Нематериальность души, по Кромпецу, – это понятие, отрицательное по отношению к понятию материи. При этом

Кромпец всячески отмежевывается от «научной концепции материи», которая якобы связана исключительно с особой концепцией науки, развивавшейся позитивизмом и неопозитивизмом. Понять нематериальность души можно, согласно Кромпцу, только исходя из «философской концепции материи», заложенной Платоном и Аристотелем. Материя оказывается «теоретической рационализацией, объясняющей данное нам первоначально в интуиции бытие в аспекте его изменчивости, расщепленности на множественность, в аспекте его потенциальности и индивидуализации, случайности и единичности»³²⁷. Имея в виду это понятие материи, Кромпец определяет в качестве нематериального, во-первых, формальные элементы всего сущего. Нематериальное оказывается той стороной бытия, которая придает действительное единство миру, обуславливает самоотждествленность бытия, его неизменность и всеобщность. Во-вторых, Кромпец относит к нематериальному бытие само по себе, которое вслед за Аристотелем и Фомой считает «чистой формой», а вслед за Платоном – «идеей». Иначе говоря нематериальным бытием для Кромпеца, как и для всех прочих богословов, являются бог и разного рода души³²⁸. Что касается «научного понятия материи», то Кромпец отрицает какую бы то ни было его значимость для понимания нематериального, идеального. На трудно разрешимый для религиозной антропологии вопрос, как же могут соединяться в одно существо протяженное тело и простая душа, Фриз и Лотц, например, отвечают, что вся трудность возникает от того, что абсолютно простую душу мыслят как математическую точку. «На самом деле простота души, – пишут они, – означает не что иное, как концентрацию всей ее действительности, всего ее богатства в нерасчленимое единство, которое ничего не говорит ни о протяженности, ни о точечной непротяженности, но возвышается над всем порядком протяженного»³²⁹. Последнее признание весьма примечательно. Оно свидетельствует о том, что как ни маскируют богословы антропологический дуализм, избавиться от него они не в силах.

Богословские «доказательства» существования сверхъестественной души

Основным аргументом против понимания сознания в качестве свойства высокоорганизованной материи и в пользу спиритуалистического учения о нематериальной, сверхъестественной, бессмертной душе теологи выдвигают, по сути дела, голословное утверждение о том, что нематериальное (духовное) также не может развиваться из материального, как бытие из небытия. Действительно, происхождение самостоятельного духовного начала из материи представляется не меньшим чудом, чем сотворение богом мира из ничего. Подобное субстанциальное духовное начало является такой же фикцией, как и понятие абсолютного ничто. Но абсурдность такого предположения никоим образом не препятствует вполне рациональному философскому учению, которое одно только и может быть удовлетворительным образом соединено с данными современного естествознания, – учению о том, что духовное, идеальное развивается как свойство высокоорганизованной материи, как усложнение и качественное преобразование присущей материи способности к отражению.

Не выдерживает критики и построение Д. Пецки, настаивавшего на том, что объяснять душевные явления из материальных – занятие всецело произвольное, нелогичное и фантастичное. Если считается недоказанным, заявляет Пецка, что материальный мир возник из творческой деятельности всемогущего духа, то следовало бы признать недоказанным и то, что творческий человеческий дух сам собой произошел из материи. Если первое допущение некоторые рассматривают как невозможное, то второе, полагает он, надо считать не только невозможностью, но и прямой бессмыслицей. Основополагающим онтологическим и логическим принципом Пецка провозглашает положение о том, что все, что происходит, должно иметь достаточную причину. Но из этого резонного предположения Пецка делает самые удивительные выводы. Вместо того, чтобы объяснять психические явления как следствия воздействия внешнего мира на человека, включенного в материальную деятельность и социальное

общение, Пецка заявляет, что принцип причинности требует предположить наличие в человеке особого духовного начала, которое и является «причиной» разумной и духовной сторон человеческой психики. Если бы человек кроме телесной стороны не имел духовной, утверждает Пецка, невозможно было бы объяснить человеческое самосознание. Если бы субъект, носитель духовных функций (интеллектуального познания, самосознания) был материален, то оказалось бы невозможным единство сознания человека, и последнее можно было бы разложить на две половинки, из которых каждая «мыслила бы о чем-то своем». Поскольку же человек имеет только одно «я», один действующий принцип, который сосредоточивает в себе как в единой точке всякую человеческую деятельность, то этот действующий принцип является не материальным, но духовным.

Нетрудно заметить, что все эти рассуждения представляют собой попытку применения так называемого «физико-теологического» доказательства бытия бога для обоснования существования сверхъестественной, бессмертной души. Идеалистическая мистификация причинности, метафизическое, понимание отношения между причиной и следствием, игнорирование специфики причинно-следственных связей в живой материи – все эти изъяны подобных богословских построений проистекают из их коренного порока. Они основываются на ложной скрытой посылке, заранее предполагают не просто качественное отличие духовного (как свойства высокоорганизованной материи) от материального, но фантастическую абстрактную противоположность духа и материи.

В качестве аргумента в пользу наличия в человеке особой самосущей души богословы выдвигают и некоторые недостаточно изученные явления психической жизни человека. Пецка, например, ссылается на способность человека влиять посредством целенаправленных усилий воли, внушения и самовнушения на физиологические процессы³³⁰, апеллирует к гипнозу, указывает на малоизученные еще механизмы памяти, трудную проблему соотношения идеального образа с

материальными структурами мозга. Все эти попытки обосновать наличие в человеке субстанциального духовного начала представляют собой спекуляции на проблеме активности человеческого сознания, которую нельзя понять вне социального контекста и человеческой предметной деятельности. Наряду с этим богословы не брезгают опираться и на прямые мистификации и суеверия. Пецка, как и православный богослов Светлов, ссылается на «спонтанную телепатию», которую считает «несомненно установленной действительностью»³³¹ на «ясновидение», «пророчества», «телекинез», «фрагментарную материализацию духовных сущностей», сношение с душами умерших. «Парапсихические явления» Пецка объявляет не больше не меньше, как «возможностью эмпирического доказательства духовности человеческой души». О «научной» ценности подобного рода аргументов свидетельствует то, что и Пецка и Светлов считают их вполне «естественными» явлениями, которые могут изучаться чуть ли не строгими научными методами. Если чудо, согласно Пецке, – это исключение из природной закономерности, произведенное «силою божьей», то такие «парапсихические» явления, как телепатия, ясновидение, телекинез, левитация и аппорт (проникновение твердых предметов сквозь стены без какого бы то ни было физического воздействия) – это, по его мнению, не чудеса, но явления, имеющие свои законы, которые могут стать объектом научного исследования³³².

Для того чтобы подкрепить подобную аргументацию, Светлов прибегает к выворачиванию наизнанку понятий закономерности, естественного и сверхъестественного. «Многие из нас до сих пор считают, – пишет он, – что если утром взошло солнце – это естественно, а если оказывается, что возможно установить контакт с сознанием умершего человека – это уже нечто сверхъестественное. Между тем в полном смысле слова сверхъестественным в мире ничего назвать нельзя. Одному плану бытия свойственны одни законы, другому – другие. Физики показали нам, что микромир сильно отличается от макромира и мегамира. Легко предположить, что и другие

измерения Вселенной, трансфизические и духовные, будут иметь свои особые черты. Когда столкновение этих планов становится явным, происходит то, что называют чудом. Но оно не сверхъестественно в полном смысле слова. Сверхъестественно лишь то Высшее Начало, которое действительно стоит над естеством. над творением»³³³. Трудно сказать, чего больше в этих рассуждениях Э. Светлова: прямых натяжек, софизмов или безответственных утверждений. Он пишет так, как если бы «то-то с научной достоверностью установил контакт с сознанием умершего человека, представляет объективно-невозможное возможным, не только спекулирует на метафизической и идеалистической трактовке качественного своеобразия уровней организации материи, несводимости высших уровней к низшим, но и произвольно утверждает, что на основе этого своеобразия можно предположить «духовные» измерения вселенной. Сверхъестественное как обозначение фантастического вымысла объективно невозможного и несуществующего, противоречащего всем основным законам природы, он подменяет спекулятивным богословским различием творца и тварного.

Столь же беспочвенными оказываются и авангардистские построения некоторых богословов, которые с целью увести теологию из-под огня научной критики растворяют сверхъестественную душу в телесном и материальном, объявляют ее неким горизонтом психических актов человека, которые в отдельности могут быть объяснены физиологическими процессами мозга и человеческой деятельностью в коллективе. Некоторые богословы вместо старого противопоставления тела и души говорят о биосоциальности природы человека, истолковывая при этом «социальность» человека таким образом, что в ней находит убежище изгоняемая физиологией и психологией из своих сфер идея сверхъестественной души. Богословы-авангардисты и религиозно настроенные естествоиспытатели, сгруппировавшиеся вокруг так называемой Энгардинской коллегии, созданной в 1969 г. для борьбы с материализмом, соглашались объяснять любые психические процессы человека особенностями высшей нервной

деятельности. При этом они уточняют, что материальные структуры и процессы непостижимым образом содержат сверхъестественное начало как свою внутреннюю сторону. Идейный глава Энгардинской коллегии Балтазар Штехелин, профессор психиатрии и психосоматической медицины Цюрихского университета, занят поисками биологических проявлений некоего первоначала, якобы объединяющего в последней инстанции всех людей. Это «естественно-сверхъестественное» начало он называет «Фтан» и в нем усматривает основание телесного и душевного здоровья человека. Его сподвижники изыскивают элементарную «биологическую» религиозность человека, пытаются доказать, что и полностью биологически понимаемый человек есть «*homo religiosus*»³³⁴. В известной близости к внеконфессиональной, неогностицистской антропологии Энгардинской коллегии находится и проводимое, конечно, не в столь одиозной форме учение Тейяра де Шардена о заложенном в самой «ткани универсума» единстве естественного и сверхъестественного начал.

Попытки модернизировать богословское учение о человеке с помощью анализа деятельности как основного определения человека, претензии на истолкование деятельности в свете учения об «открытости миру» и «объективности», трансцендировании направлены на укрепление позиций религиозного мировоззрения с помощью теоретических средств современной идеалистической философии человека. В рамках богословской антропологии не может быть раскрыта подлинная социальная природа человеческой деятельности, она может подвергнуться только извращениям и мистификации.

Глава четвертая. Теология жизни и теология смерти

Богословское учение о человеке всегда играло роль обоснования определенной этической и социальной позиции. В настоящее время существенно усиливается стремление теологов связать религиозную антропологию с социальными и нравственными рекомендациями. Богословские построения о природе человека привлекаются для того, чтобы объяснить верующим актуальные социальные проблемы наших дней, ориентировать их на определенные социальные решения. Поэтому важно рассмотреть социальные и этические следствия богословского учения о сущности человека. Это позволит дать правильную оценку усилиям богословов модернизировать религиозное учение о человеке, создать богословскую антропологию как самостоятельную дисциплину, претендующую на мировоззренческую и методологическую роль по отношению ко всем сферам современного знания о человеке. Анализ богословского учения о месте человека в мироздании и смысле его жизни поможет также охарактеризовать социальную функцию богословской антропологии и ее роль в системе религиозной идеологии.

§ 1. Социально-этические аспекты современной христианской антропологии

В советской атеистической литературе отмечается, что современных богословов интересует не только «вертикальная» история взаимоотношений человека с богом, но также и «горизонтальная» история реальной жизни человека. Озабочены они и синтезом этих двух измерений³³⁵. Профессора папского Григорианского университета Альчеги и Флик специально выделяют в богословской антропологии учение о социальном аспекте человека, «социальное измерение»³³⁶, которому придают большое значение в связи с современной переориентацией теологии, разработкой «богословия социального диалога». Роль образа божия, заявляют Альчеги и Флик, указывает как на диалог с богом, так и «...на общественный диалог во всех социальных группах, к которым принадлежит человек»³³⁷.

На этой основе богословы стараются трактовать христианскую антропологию в качестве фундамента социальной теологии, даже шире – христианской социальной мысли. Богословской антропологии предписывается и роль связующего звена между теологией и социологией, прежде всего церковной социологией. «Человеческое, т. е. также и человечески-общественное, – пишет К. Ранер, – ...является – «нераздельно и неслиянно» – внутренним моментом самой церкви. Исходя из этого позволительно, даже необходимо подходить к описанию структур церкви с помощью обычных социологических категорий и образов»³³⁸. Богословская антропология используется как мировоззренческая платформа для обоснования концептов церковной социологии, с помощью которых богословы стараются обеспечить наиболее эффективную связь церкви с современностью.

Откровенное отрицание или игнорирование богословами исторического характера сущности человека сменяется утверждением о том, что подлинно христианская антропология должна быть построена только на основе понимания человека

как исторического существа. «Человек историчен по своей сущности», – пишет В. Панненберг³³⁹. «Так же как человек является общественным существом (*ens sociale*), – признает Э. Корет, – он является и историческим существом (*ens historicum*)»³⁴⁰. «...Вера в божественное призвание любого и каждого человека, – заявляют Альчеги и Флик, – имплицитно содержит антропологическое утверждение исторического аспекта человека»³⁴¹. Понятие историчности становится одной из важнейших богословско-антропологических категорий. К. Ранер утверждает, что человек как индивид историчен уже «з силу своего биологического существования, рождения и смерти», а также «в силу своей фактической обращенности к другим»³⁴². Но главное, подчеркивает Ранер, человек историчен потому, что зависит не просто от природы, но от культуры, среды, созданной человеком. Уже известные нам Фриз и Лотц обращают внимание своих читателей на то, что историчность – не только пребывание в истории, но созидание истории. Человек не пассивно уносится ходом событий, но живет активно, способен, опираясь на источник творчества в себе самом, планировать ход событий и определять исторический процесс³⁴³. Богословская антропология начинает рассматривать категорию «будущее» в качестве одного из своих важнейших ориентиров, связывая ее с понятиями «нового» и «надежды». «Христиане не ищут стабильности, но взыскуют будущего, – заявляет православный теолог. – Они должны всегда быть готовы к участию в создании нового»³⁴⁴. Многие теологи заявляют, что понять сущность человека вне его устремленности к будущему, отраженной в категории «надежды», просто невозможно. «Мне кажется, – пишет Я. М. Лохман в статье «Надежда в мире человека», – что в сегодняшней духовной ситуации для большинства из нас мотив будущего сдвигается в фокус антропологического интереса»³⁴⁵. Богословы стремятся изобразить христианское мировоззрение ориентированным на социальный прогресс, считаются с возросшей у общественности тревогой за будущее человечества.

Богословская антропология ориентируется и на современную значимость политической ситуации в жизни каждого человека. Теологи, занимающиеся антропологией, хотят поставить ее в связь с «политической теологией». Учитывают они и то обстоятельство, что в системе так называемых «частных антропологий» в последнее время разрабатывается «антропология политики», призванная по-новому переосмыслить включенность человека в политическую жизнь современного буржуазного общества, дать антропологическое обоснование буржуазным политическим концепциям и философско-социологическому учению о политике³⁴⁶. Все это побуждает богословов к поиску «политического измерения» христианской антропологии. Теолог Лохман, например, говорит о «политическом измерении спасения». По его мнению, это измерение присуще христианскому пониманию будущего и надежды. «Христианская надежда, – пишет он, – интересуется политикой и ориентирована политически»³⁴⁷.

Но означают ли все эти усилия современных теологов эксплицировать социально-политическое измерение религиозной антропологии, что богословское учение о человеке действительно содержит в себе понимание человека в качестве социально-исторического существа, обоснование активной жизненной позиции личности, соответствующей тенденциям общественного прогресса, открывает реальные перспективы созидательной исторической деятельности?

Конечно, есть немало теологов, которые занимают прогрессивные социальные позиции, активно содействуют общественному прогрессу и пытаются представить свои передовые политические взгляды закономерно вытекающими из религиозных убеждений, в том числе и из религиозного понимания человека. Однако непредвзятое исследование богословской антропологии показывает, что ее принципиальные положения в конечном счете несовместимы с научным пониманием социальной сущности человека.

Социальность человека в свете богословской антропологии. Общество и личность

В современную эпоху человека больше нельзя представлять массам в качестве изолированного индивида, как внеисторическое и внесоциальное существо, поскольку сознание социальности и историчности человека стало достоянием духовного опыта наших современников. Прежний созерцательный христианский взгляд на человека обнаруживает свою глубокую неудовлетворительность и непривлекательность. Человек осознается современными людьми, в том числе и большинством верующих, прежде всего как активный деятель, вовлеченный в сложные социально-политические ситуации.

В богословской антропологии представлены различные воззрения на взаимоотношения общества и индивида. Модернисты упрекают традиционное богословие за то, что религия в нем трактовалась как сугубо индивидуальное спасение, уводящее от социальной и политической действительности. Религиозная антропология, по мнению модернистов, не может быть средневековой универсалистской «теологией священной державы», но не может и строиться как заведомо аполитичная, изоляционистская концепция личности. Она не должна представлять человека запрограммированным на поглощение священными сакрально-политическими структурами, но не должна и занимать позицию полного безразличия человека к существующим политическим отношениям. Теологи стараются сгладить присущее христианской антропологии противопоставление личного и общественного. Выражая интересы верующих, включающихся в массовые движения против империализма, отражая солидарность людей, борющихся за свои права, они смягчают индивидуализм традиционной антропологии. В то же время перед лицом подавления личности отчужденными социальными институтами капиталистического общества обостряется стремление трудящихся обосновать свою независимость и самостоятельность, выявить и развить свою индивидуальность. Поэтому богословы стараются избежать крайностей индивидуализма и универсализма, занять сбалансированную позицию, которую многие определяют как «персонализм». По мнению православного богослова Э.

Светлова, христианство противостоит как «антиперсонализму», так и «индивидуализму»³⁴⁸. Католические богословы критикуют крайний индивидуализм, утверждая, что абстрактны рассуждения только об индивидах, как будто «не существует ничего, кроме множества монад, находящихся в диалоге с абсолютом»³⁴⁹. «Человек, – признает журнал «Чивильта Каттолика», – не является существом чисто индивидуальным, он живет в семье, он – часть политической общности, гражданин государства, – в общем, включен в сеть межличностных связей, эмоциональных, социальных, политических и экономических по своей природе»³⁵⁰.

Многими богословами теперь признается и роль общественных отношений в становлении личности. «Диалектические связи, устанавливающиеся между людьми и между группами людей на различных уровнях, – пишет католический теолог, – производят движение непрерывной эволюции, движение истории. ...Ни один индивид не становится человеком иначе как в системе своих отношений»³⁵¹. Однако богословы затушевывают истинный источник социального развития, общественного прогресса, сводят действительные социальные отношения к абстрактным связям, якобы онтологически присущим человеку. Согласно М. Кромпецу, например, общество возникает и развивается в результате развития личностей, которые совершенствуют и конституируют себя как «бытие-для-другой-личности». Однако это формирование происходит не в совместной трудовой деятельности людей, практике, в которой между людьми складываются производственные социальные отношения, а в неких мистифицированных нравственных, «диалогических» отношениях. Альчеги и Флик, разрабатывающие сходную концепцию, усматривают в этих отношениях «онтологическо-экзистенциальный аспект человека». «Применяя к богословским утверждениям по вопросу социальной ориентации человека категории, развитые с помощью феноменологического анализа эмпирически верифицированного социального поведения, мы устанавливаем, – пишут они, – в потребности диалогического подхода к нашему ближнему онтологическо-экзистенциальный

аспект человека, качество, которое не зависит от свободного выбора, но оказывает влияние на выбор»³⁵². Признавая, что человек, лишенный связи с другими людьми, обречен погибнуть или остаться недоразвитым существом, богословы трактуют социальность человека внеисторически и мистифицированно, рассматривают ее как метафизическое и таинственное определение человека, видят в ней некую коренящуюся в глубинах личности черту, по отношению к которой само общество оказывается чем-то вторичным.

Общество характеризуется томистами как нечто «акцидентальное», вторичное и производное по отношению к субстанциальным личностям³⁵³. Хотя католические богословы и признают реальность общественных отношений и даже их роль в становлении личности, они считают, что только человек является бытием самосущим, а общество следует понимать лишь как совокупность людей, связанных отношениями. Общественные отношения, согласно М. Кромпецу, реальны только как особый аспект отдельных человеческих волей, образующий общую волю объединенных людей. Общество трактуется богословами как культурная экологическая ниша, обеспечивающая биологическое и психологическое развертывание самосущей субстанциальной личности³⁵⁴. Обществу подчинена только структура человека как индивида, а структура личности подчиняет себе общество³⁵⁵.

В этом ключе современные теологи дают и определение человека, подытоживая в нем все результаты «антропологической интерпретации». Человек, заявляют католические богословы, есть «личность», т. е. «дух, воплощенный в материю, объединенный с ней таким способом, что образует единое бытие, но в то же время способный трансцендировать материю и ее условия – пространство и время – своим свободным сознанием и волей». Человек есть существо, «социальное по своей природе, но в силу трансцендентного характера своей личности несводимое к обществу; существо, предназначенное в силу нематериальности своего духа к бессмертной жизни»³⁵⁶.

Цель общества, понимаемая богословами как «общее земное благо», не может рассматриваться в христианской этике и антропологии как высшая цель. Высшей целью человека богословская антропология считает религиозное спасение, которому должно быть подчинено общее земное благо. Поэтому человек как личность, конституированная связью со сверхъестественным началом и устремленная к этой цели, превосходит общество, призванное служить сверхъестественному призванию человеческой личности.

В религиозной антропологии, как свидетельствует анализ традиционного христианского учения о человеке и новейших спекуляций вокруг проблем «объективности», «трансцендирования» и «коммуникации», сущностью личности является мистифицированное самосознание. Религиозное понимание человека коренится в потребности в компенсации, утешении, возникающей в ситуации бессилия перед стихийным социальным процессом больших общественных групп, исторических общностей людей, а также бессилия индивидов перед стихийно складывающимися обстоятельствами их индивидуального бытия. Социальные бедствия при этом приобретают форму драматической судьбы конкретного индивидуума, накладываются на трагические коллизии личного существования (болезнь, старость, утраты, смерть и т. п.). Поэтому религиозное утешение, выступающее как фантастическое преодоление всех этих коллизий в идее спасения, с необходимостью индивидуалистично. Смысл его не столько в том, что оно обещает избавление человечеству, дает надежду на лучшее будущее грядущих поколений, сколько в том, что обещает личное спасение каждому в его индивидуальном бессмертии или воскресении. Как бы ни различались в своей оценке социальности человека разные концепции богословской антропологии (универсалистские, реляционистские, индивидуалистические, персоналистские и т. п.), все они стоят на том, что социальные связи производны по отношению к наиболее «фундаментальной и исконной связи человека и бога»³⁵⁷. Таким образом, социологизм богословской антропологии оказывается на поверку теоцентризмом.

Характерной чертой метода современной богословской антропологии является, таким образом, подмена социального антропологическим, а затем и мистифицированным содержанием. Христианское решение проблемы взаимоотношения личности с обществом осуществляется как соотнесение абстрактной мистифицированной личности с абстрактной мистифицированной «персонализированной» общиной. Единство личности и общества выводится из сверхъестественных причин: «богозданности» человека, его «богоустановленной» «социальной» природы, «богоподобия» человека, аналогии природы человека взаимоотношениям в недрах божества. «Существенное единство душ в антропосе-Адаме, – пишет, например, Э. Светлов, – не обезличивает человека. Он создан по образу и подобию божью и как в божестве единая сущность (усия) сопряжена с реальностью лиц-ипостасей, так и целостность антропоса не поглощает его малые «ипостаси»³⁵⁸. С той же целью православными богословами дается социально-философское переосмысление теологическо-правовой категории «соборности». Последняя превращается в учение о некоей онтологической характеристике подлинно человеческого, «персоналистического» общества, в котором самостоятельные и глубоко индивидуализированные личности объединены союзом любви в мистическую целостность. Истолкованная таким образом «соборность» противопоставляется как индивидуализму, так и универсализму.

Но усматривая основы социальной связи во взаимоотношении индивидуальностей, опосредованном некими онтологическими определениями «богозданной» природы человека, а высших ценностей – во взаимоотношении человека с богом, теологи сводят социальные отношения к мистифицированным личным отношениям. Сущность человека интерпретируется таким образом, что социальная природа человека если и не рассматривается как нечто чужеродное по отношению к его истинной сущности, то предстает чем-то вторичным, производным, надстраиваемым над его сущностью как творения, образа и подобия божия, партнера

бога, «слушателя слова божия» и тому подобными богословскими определениями человека.

Итак, социальность в религиозной антропологии сначала редуцируется к абстрактно-антропологической характеристике, а затем мистифицируется, онтологически приводится к богу. Бог объявляется творцом социальной природы человека и источником ее воспроизводства, внеисторическим и сверхприродным фактором, который поддерживает социальность индивидуумов, требуя коллективности богообщения и спасения.

Таким образом, тенденция к синтезу «вертикального» измерения с «горизонтальным» измерением человека свидетельствует не только о стремлении теологов открыть возможности совмещения христианского понимания человека с творческой социально-исторической деятельностью, с научными взглядами на биологию человека и на его место в мире, но и представляют собой попытку богословов отыскать «религиозное измерение» человека в его социальности.

Мистификация историчности человека

Столь же мистифицированным является и понимание богословами историчности человека. Отмечая значение сознательной деятельности человека для понимания его историчности. Фриз и Лотц, например, подчеркивают, что «историческими являются только те существа, которые знают о ходе своей истории, понимают отдельное событие, исходя из взглядов на целое, а потому в состоянии творчески, планомерно и сознательно вмешиваться в прогрессивное развитие»³⁵⁹.

Само по себе указание на то, что активная деятельность человека, благодаря которой возникает и развивается исторический процесс, сознательна, не вызывает никаких возражений. Но, ограничиваясь только указаниями на сознательность человеческих действий, невозможно объяснить ни суть исторического процесса, ни подлинный смысл историчности человека, ни сам источник появления сознания и его исторического изменения. Декларируя переход современной богословской антропологии на позиции понимания человека в

качестве исторического существа, богословы полностью игнорируют объективную основу историчности человека – материальное производство. Реальный социальный смысл историчности человека подменяется богословами с помощью «антропологической редукции» мистифицированным представлением об историчности как врожденном атрибуте человека. Фактором, обуславливающим историчность человека, по мнению богословов, является «понимающее знание» (Фриз и Лотц), «знание о своей историчности» (Корет). Творческое преобразование действительности выводится богословами из способности человека «трансцендировать», «дистанцироваться от своего настоящего», что, в свою очередь, объясняется ими только наличием у него способности не «просто принимать свое настоящее извне, но и рассматривать его изнутри»³⁶⁰. Согласно Корету, условием историчности человека является то, что он, будучи привязан к сфере пространства и времени, способен в сущности выходить за их пределы, т. е. «трансцендентность, которую он постоянно осуществляет в сознательном самообладании и свободном распоряжении самим собой»³⁶¹. Тем самым источник историчности человека однозначно усматривается теологами в духовной жизни, которую, по их мнению, невозможно объяснить никакими социальными факторами. Способностью созидать новое, которая является источником и показателем историчности, обладает в толковании современных теологов, так же как и их средневековых предшественников, только дух. «Трансцендентность духа в имманентности пространственно-временных событий, – пишет Корет, – является условием исторического процесса»³⁶².

Подобные рассуждения богословов, создавая видимость перехода на позиции понимания человека в качестве исторического существа, на самом деле оставляют неизменным идеалистический взгляд на человека как на воплощенного духа, взгляд, который в принципе чужд признанию человека историческим существом. С позиций современной богословской антропологии история предстает как нечто гипостазированное и противопоставленное человеку. Оказывается, что весь род человеческий уже «имеет» историю, прежде чем начнет ее

делать. История задается каждому отдельному человеку еще до его сотворения богом как божественное промысление о человеке. «...История жизни каждого человека, – пишет В. Панненберг, – обнаруживает особое руководство со стороны бога, бога, о котором человек сознательно или неосознанно ставит вопрос в своей открытости миру. Эта цепь случайностей, или, скорее, звеньев божественного руководства, поистине составляет конкретное содержание каждой жизни, даже если связь в ней видна только ретроспективно, а часто и вообще не видна... Историчность человека, – заключает Панненберг, – основывается на открытости его сущности богу»³⁶³. В изображении теологов история предстает человеку как готовое пространство, в котором должна развернуться человеческая деятельность. Мыслимая таким образом история является вовсе не простором, а заранее сооруженным лабиринтом. В истории как провиденциально определенном процессе грехопадения и спасения не остается места человеческой активности в ее подлинном понимании.

Современные богословы, конечно, пытаются смягчить противоречие провиденциализма и признания человеческой активности. С этой целью они старательно скрывают старое учение о божественном промысле за нарочито туманными рассуждениями. По мнению К. Ранера, например, история существует как определение человека благодаря его способности сохранять события в памяти и создавать идеальные проекты будущего. История, «проектируемая внутренним конститутивным моментом самого человека» (т. е., попросту говоря, – духом), является «условием возможности сознательного и свободного возврата человека к самому себе, средством объективации его личного самоосуществления». Поэтому человек «отослан к своей истории, сослан в нее как в пространство персонально-свободной встречи с богом и должен, в силу самого своего существа, считаться с возможностью сверхприродного откровения...»³⁶⁴. «Подобно тому, – пишет Корет, – как история ...существенно определена трансцендированием человека к безусловному... также и смысл истории не может заключаться только в ее эмпирическом

движении, в пространственно-временной имманентности исторических событий. История указывает за свои пределы на трансцендентное обретение смысла... Сама история требует... сверхисторического завершения»³⁶⁵. Эти и многие подобные заявления современных богословов показывают, что в сущности теологическое истолкование человека осталось провиденциалистским. Тем самым сводятся на нет все их уверения, что они признают активную роль человека, его деятельную сущность.

Историчность как определение человека нельзя отрывать от родового человека, общества ни в качестве божественного предопределения, ни в качестве воображаемого пространства встречи человека с «Тайной». «История не делает ничего, – подчеркивает Энгельс, – она... «не сражается ни в каких битвах!» Не «история», а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает все это, всем обладает и за все борется»³⁶⁶.

Историчность человека является результатом материальной, притом общественной деятельности, трудового процесса, осуществляемого коллективом. Осознание индивидом реальных преобразований возникает в практической трудовой деятельности как ее диалектический аспект и в свою очередь, способствует дальнейшим преобразованиям природы, общественных отношений и внутреннего мира человека. При этом не следует забывать, что сознание не трансцендентно материальной трудовой деятельности людей, а вплетено в самый процесс реальных преобразований. Человек «как постоянная предпосылка человеческой истории есть также ее постоянный продукт и результат, и предпосылкой человек является только как свой собственный продукт и результат»³⁶⁷. Указывая на сложное, диалектическое взаимодействие сознания человека и материальной преобразующей деятельности общества, классики исторического материализма всегда подчеркивали, что первичным, определяющим является процесс реальных преобразований, осуществляемых общественным человеком. Подлинная историчность человека основывается на том, что, изменяя социальные отношения в

ходе преобразования природы, совершенствования орудий труда и способов производства, человек преобразует и свою собственную природу.

Богословско-антропологические фальсификации марксистского учения о человеке

Как мы уже заметили, для современной богословской антропологии характерно сглаживание конфессиональных различий, стремление разработать экуменическое учение о человеке. Но эта тенденция сопровождается сохранением и даже усилением расхождений в интерпретации догматики в зависимости от социально-политических ориентаций теологов. Богословская концепция человека обнаруживает свою существенную зависимость от социальных позиций ее создателей, понимания ими социально-политической ситуации.

Консервативно настроенные богословы в капиталистических странах откровенно или завуалированно ставят религиозное учение о человеке на службу буржуазной идеологии. «Социальность» человека трактуется этими богословами только как вовлеченность в «совместную ответственность», притом понимаемую крайне абстрактно, наподобие неокapиталистической концепции паритетного участия трудящихся и предпринимателей в управлении производством. Это обнажает социальную сущность такой богословской антропологии, которая оказывается формой затушевывания классовых противоречий, разновидностью идеологии социального соглашательства. При всех конфессиональных и философских отличиях консервативно настроенные богословы на Западе едины в стремлении дискредитировать марксистскую теорию человека и найти альтернативу научно обоснованному идеалу социального переустройства его бытия.

В то же время многие теологи на Западе призывают отказаться от характерного для традиционного богословия нравственного порицания атеистического гуманизма. «Современный атеизм, – пишет Бортоласо, – отличается от атеизма прошлого тем, что не желает быть только отрицанием бога, но одновременно хочет быть прославлением человека»³⁶⁸.

Этот «гуманистический атеизм или атеистический гуманизм» считается многими богословами (что весьма симптоматично!) пониманием человека, типичным для современности.

Проблема человека рассматривается многими богословами как сфера диалога марксистов и христиан. Однако наряду с подлинными попытками выяснить взаимные позиции и найти обоснование сотрудничеству в борьбе против империализма, за мир и за обеспечение действительно достойного человека существования, диалог по проблемам антропологии используется и как способ идеологической борьбы, имеющей целью эрозию марксистской идеологии. Так, например, иезуит Фагоне, преподающий «марксистскую философию» в Григорианском университете, призывая принять к сведению произведенный Марксом анализ условий существования человека в его конкретной исторической ситуации, занимался фальсификацией марксистского учения о человеке, сближая позицию Маркса с философией Кьеркегора³⁶⁹. Выдавая за аутентичную марксистскую концепцию построения некоторых ревизионистов, богословы стараются превратить марксистское учение о человеке в абстрактный антропологизм, изобразить его продолжением спекулятивной философской антропологии. Даже признавая гуманистический и позитивный характер марксистского атеизма, богословы извращают его сущность, вульгаризируют содержание научного атеизма, существо марксистского понимания гуманизма. По мнению Бортоласо, гуманистический мотив отрицания религии Марксом состоит в «страхе, что религия унижает человека»³⁷⁰. Надо ли упоминать, что истинный смысл марксистской критики религии становится понятным только в свете учения о ее социальной сущности и функциях!

Католический журнал «Чивильта Каттолика», связывая решение вопроса о смысле жизни с пониманием сущности человека, противопоставляет в специальной редакционной статье «Что такое человеческое совершенствование»³⁷¹ два основных типа понимания совершенствования человека, существующих в современной культуре, – материалистический и гуманистический. По мнению иезуитов из редакции этого

журнала, гуманистический тип понимания совершенствования, противостоящий «гедонизму» и «прагматизму» материализма, основывается на антропологии, которая усматривает в человеке абсолютную ценность. В основе вытекающего из этой антропологии истолкования человеческого совершенствования заложена этика, провозглашающая высшим благом человека не физическое удовольствие или материальные блага, но свободу. Это понимание человеческого совершенствования, по мнению богословов, предполагает, что человек является создателем всех экономических, социальных, политических и культурных условий своего существования. Однако в «гуманистических» проектах понимания человеческого совершенствования отцы-иезуиты предлагают отличать гуманизм «имманентный» и «мирской» от гуманизма «религиозного», «трансцендентного» или, по крайней мере, открытого трансценденции и богу. Только этот последний оценивается ими в качестве истинного гуманизма. Недостаток всякого секулярного гуманизма усматривается богословами в том, что он покоится на принципах «имманентности», «автономии» и «оптимизма». Принцип «имманентности», присущий современному секулярному гуманистическому взгляду на человека, состоит, по мнению иезуитов из редакции журнала «Чивильта Каттолика», в том, что человек объявляется «самодостаточным» существом, которое может «достичь совершенства своего человеческого бытия своей собственной силой воли и своим собственным действием». Принцип «автономии» усматривается в принимаемой секулярным гуманизмом позиции независимости мышления, воли и решений человека от сверхъестественного начала. Принцип «оптимизма» – в уверенности современного человека в том, что история движется по пути прогресса.

Вульгаризуя марксизм, богословы на Западе пытаются изыскать противоречия в марксистском учении о человеке. «Современный атеизм, – заявляет, например, Бортолассо, – хочет быть гуманистическим. Он отрицает бога, чтобы возвысить человека, но на самом деле он не достигает этого намерения. ...Атеист стремится к бесконечности, будучи не в состоянии достичь ее. Он стремится к абсолютной истине, будучи не в

состоянии завладеть ею. Он стремится к высшему благу, будучи не в состоянии насытиться им»³⁷². Бортоласо извращает диалектико-материалистическое учение о соотношении абсолютной и относительной истины и выдумывает противоречие между «идеалистическим» полаганием абсолютной истины и «материалистическим» отрицанием чего бы то ни было абсолютного как сверхъестественного. Несостоятельность подобных измышлений видна в свете того, что диалектический материализм обосновывает единство абсолютной и относительной истины, реализующееся в конкретно-исторической практике человечества, и тем самым преодолевает как релятивизм, так и спекулятивное разрешение противоречия между должным и сущим.

Столь же надуманным является и сконструированное иезуитом Фагоне противоречие между материализмом марксистской философии и ее гуманистической направленностью. «С одной стороны, – пишет он, – Маркс стремится восстановить человека самого по себе, вырвать его из состояния «отчуждения», в котором он находится в современной капиталистической экономике; с другой стороны, человек понимается в материалистических терминах как естественное существо, как простой фактор производства». Фагоне извращает марксистское понимание и сущности человека, и отчуждения. Преодоление отчуждения и реализация деятельной сущности человека возможны, согласно учению классиков марксизма, только в результате практического революционного преобразования общественных отношений, составляющих основу, на которой формируется каждый конкретно-исторический тип личности. Понимание человека в качестве социального существа и является, с точки зрения исторического материализма, пониманием его «в материалистических терминах». Это обосновывает, а не отменяет понимание человека в качестве природного существа, материалистически объясняет ту специфику человеческой сущности, которая выделяет его из мира прочих живых существ.

Некоторые богословы на Западе пытаются доказать, что характерный для современных передовых общественных слоев

взгляд на человека как на творца своей собственной судьбы, реального субъекта исторического процесса представляет собой мифологическое воззрение на человека, род современного мифа. Миф о самодостаточности человека, равно как и исторический оптимизм, сложившийся в XIX веке, переживает, по мнению богословов, глубочайший кризис перед лицом мировых войн, бедствий, принесенных бесконтрольным развитием науки и техники, угрозой экологической катастрофы. Этот кризис, по уверениям богословов, настоятельно выдвигает преимущества христианского гуманизма, христианского понимания человека и смысла его жизни. «Современный человек, – пишет католический журнал, – драматически понял свою неспособность сотворить истинно человеческий мир»³⁷³. В этих рассуждениях содержится умышленное спутывание марксистского учения об обществе, общественном прогрессе, человеке и смысле его жизни с буржуазным плоским эволюционизмом и вульгарным мелиоризмом, наивно полагавшими, что прогресс человеческого общества автоматически зависит от совершенствования науки и техники, промышленных успехов буржуазии. Эти буржуазные концепции, бывшие некоторое время весьма распространенными умонастроениями, действительно обнаружили свою несостоятельность в свете исторических событий эпохи империализма. Но в отличие от буржуазного прогрессизма, исторический оптимизм марксистского учения о человеке и его истории включает понимание противоречивости общественного прогресса, приобретающего подчас трагический характер в условиях антагонистических общественно-экономических формаций. Утверждая, что человек является природным существом, высшим продуктом саморазвития материи, а потому высшей ценностью, марксизм ни в коем случае не трактует «самодостаточность» человека как абсолютную автономность абстрактного индивидуума.

Будучи не в состоянии выдвинуть сколько-нибудь убедительные аргументы против материалистического понимания человека, богословы пытаются дискредитировать его, прибегая к инсинуациям, возводя клевету на образ жизни

общества, в котором господствует материалистическое мировоззрение. Они обвиняют атеизм в «дегуманизации человека», попрании свободы личности и т. п. «Современный атеизм, – заговаривается Бортоласо, – не достигает того, к чему стремится, а именно – возвышения человека, но кончает смертью человека»³⁷⁴. Человек в секулярном обществе, утверждают теологи, утрачивая почитание бога, утрачивает сам себя, впадает в материализм и атеизм, становится вещью среди вещей³⁷⁵. Эти и подобные заявления богословов являются формой идеологической дискредитации коммунистических идеалов и представляют собой откровенную клевету, разоблачаемую успехами социалистического общества. Развитие и становление атеизма в социалистических странах неотделимо от развития и становления действительного гуманизма, подтверждаемого общественно-исторической практикой, реальный социализм – это «общество, законом жизни которого является забота всех о благе каждого и забота каждого о благе всех»³⁷⁶.

Антимарксистская направленность сочинений многих богословов на Западе обрисовывает идейный кризис, в котором находится современное буржуазное общество и тем более религиозные идеологи, которые не в состоянии выдвинуть сколько-нибудь значительные идеи, способные послужить альтернативой марксистскому учению о человеке.

Богословская антропология социальной вовлеченности

Иную направленность придают своему антропологическому учению богословы в капиталистических и развивающихся странах, которые выражают интересы и настроения участвующих в антиимпериалистической борьбе верующих. Они настаивают на приближении христианского понимания человека и смысла его жизни к взглядам передовых, прогрессивных социальных сил, стремятся сделать христианское учение о человеке приемлемым для сознания верующих, участвующих в антиимпериалистической борьбе и строительстве социализма. Образ человека, открытого для сотрудничества со всеми силами, борющимися за социальное освобождение, стал чрезвычайно популярен. И потому богословы, разделяющие

прогрессивные социальные ориентации, особенно в социалистических странах, стараются дать ему богословское обоснование. Отмечая отличие христианства и коммунистической идеологии в принципиальных философских вопросах понимания человека³⁷⁷, эти богословы объявляют предпочтительным с христианской точки зрения этический идеал «бесклассового человеческого общества», допускающего полную свободу всестороннего человеческого развития и гарантирующего полную социальную справедливость. Богословы, заинтересованные в перспективах существования церкви в современном мире, признают, что марксистский атеизм «дает целостный ответ на вопрос о смысле и значении человеческой жизни в плане активного участия личности в общественной жизни»³⁷⁸. Если традиционное христианское богословие объявляло атеистический гуманизм «религией человекобожества», продуктом богопротивной гордости и титанизма³⁷⁹, то современные православные богословы заявляют о позитивной оценке не только «народной гордости за свое общество, за его успехи, за его гуманизм», которая, по их мнению, «не имеет ничего общего с пустой личной гордостью и вовсе не обязательно связана с культом титанической силы человека»³⁸⁰, но и о позитивной оценке атеистического гуманизма. В центре внимания богословов оказывается вопрос о деятельной сущности человека и его способности и возможностях своими силами добиться преобразования несправедливых социальных отношений.

В православном богословии 70-х годов, по мнению советских исследователей, социальные проблемы тесно переплетаются с богословскими, а коллективистская транскрипция догмата о спасении опирается на пересмотр концепции человека. Еще в 60-е годы в богословии русской православной церкви утвердилась идея взаимодополнительности социального и религиозного служения, социальной призванности и активности человека. По мнению православного теолога Троицкого, «христианский взгляд на изменения, происходящие в мире», вытекает из убеждения в том, что любовь бога к человеку «проявляется во всех

действиях, направленных на более полное удовлетворение человеческих нужд и созидание более справедливых условий жизни». Поэтому Троицкий считает, что никто не может служить богу, не служа людям³⁸¹.

Рассматривая сущность человека, его отношение к миру, богословы больше не могут считать экономические проблемы второстепенными. Эти проблемы начинают привлекать внимание теологов в качестве важного момента понимания сущности человека, его свободы, перспектив и смысла человеческой жизни. Экономический фактор признается важным условием освобождения человека, а сущность человека интерпретируется не в прежнем созерцательном плане, но как необходимо связанная с хозяйственной и экономической деятельностью человека. «Человек является социальным существом, которое не может быть оторвано от конкретных условий его жизни и деятельности, – пишет православный богослов. – Но это социальное существо не является пассивным продуктом среды, а, напротив, есть активная и действующая сила, преобразующая мир и изменяющаяся сама в ходе этого преобразования. Средой, в которой действует человек, является коллектив. Воспитание в коллективе дает возможность каждой отдельной личности развивать свои способности, сохранять свою индивидуальность... и находиться в гармонической связи со всем социалистическим обществом»³⁸². Однако на базе религиозной антропологии теологи не могут трактовать социальность человека иначе, как этическую проблему.

Таким образом, обзор отношения современных богословов к проблеме социальности, историчности, гуманизма и совершенствования, т. е. того круга вопросов, который раскрывает социально-философские и этические выводы и следствия из богословской антропологии, показывает, что модернизация христианского учения о человеке предпринимается с целью обосновать социальные доктрины, провозглашаемые религиозными организациями.

§ 2. Теология смерти. Эсхатологический аспект богословской антропологии

В условиях современного кризиса религии богословы все чаще обращаются к индивидуальной и общей эсхатологии. Повышается и значение эсхатологического аспекта религиозной антропологии, притом настолько, что некоторые теологи называют свои концепции эсхатологическим богословием, разрабатывают так называемую «теологию смерти» в качестве важнейшей части религиозной антропологии. С другой стороны, развивается тенденция антропологизации эсхатологии. Понимание смерти, загробной жизни все чаще строится на основе использования методов антропологической редукции и интерпретации, заимствованных из философской антропологии. В последнее время появилось немало книг, статей и выступлений видных богословов, специально посвященных проблеме современного христианского понимания смерти. Наиболее усиленно занимаются этой темой протестантские богословы Э. Юнгель, П. Вошбон, Д. Хик, католические теологи Г. Шерер, К. Ранер, М. Кромпец.

Эсхатологические воззрения находят широкий отклик и в работах буржуазных философов, занятых поиском новых аргументов в пользу религиозного мировоззрения. Этот интерес к проблеме смерти со стороны богословов и философов-идеалистов на Западе, разумеется, не случаен. Кризис империализма сопровождается беспощадной дегуманизацией всех сторон жизни буржуазного общества. «Прогресс науки и техники, рост критического духа, развитие индивидуализма и конкуренции, создающие мир, в котором рентабельность и доход вытесняют старые ценности, оставляют человека в одиночестве... А смерть остается смертью, и встречать ее он должен один на один...». – признает Луи-Венсан Тома, профессор социологии Университета им. Рене Декарта в Париже³⁸³. Кризис капитализма принес с собой столь трагический опыт, что «танатологическая антропология» (от греч. слова *θανατος* – смерть)³⁸⁴ определяет человека как

«единственное существо в природе, способное сознательно уничтожить свой собственный род»³⁸⁵. Буржуазные философы экстраполируют на понимание сущности человека и судьбы всего человечества, свойственное буржуазии как уходящему классу ощущение заката, непрочности существования, изыскивают онтологическое обоснование пессимизму, навеянному господством самых жестоких антагонистических отношений и трагическим опытом мировых войн, развязанных империализмом. Эта ситуация в современной буржуазной идеологии не могла не сказаться и на богословских учениях о человеке, выдвинула в них на передний план эсхатологию.

Рост внимания к модернизации эсхатологии связан и с тем, что в результате прогресса научных знаний о биологии человека и его психологии, развития социальных наук для сверхъестественного в понимании человека не остается места. В работах многих богословов содержатся красноречивые признания, что сама идея сверхъестественного встречает все менее понимания у современных людей, а потому, по мнению этих теологов, должна быть избавлена от какой бы то ни было наглядности. Секуляризация общественного сознания, освобождение из-под влияния религии его основных сфер привели к тому, что теперь богословы озабочены отысканием такой области, где представления о чуде, сверхъестественном воспринимались бы как уместные. Однако классово антагонистическое общество постоянно воспроизводит потребность в религиозных иллюзиях. Поэтому современные теологи обращаются к таким измерениям бытия человека, в которых он в наименьшей степени способен влиять на события, быть хозяином своей жизни. Сверхъестественное начало и его проявления переносятся в область случайности! непредвиденного, катастрофы, смерти.

Уильям Гамильтон, профессор Портлендского университета в штате Орегон (США), пишет, что «смерть может быть религиозным событием даже тогда, когда религиозное или теологическое бессмертие обратилось в рассказы для хнычущих детей... Смерть является или может стать священным событием, даже единственно возможным священным

событием»³⁸⁶. Это весьма многозначительное признание. Современная теология соглашается, что в действительной жизни сверхъестественному просто не стало места, так что осталось отодвинуть его за смертный рубеж. «Смерть может быть нашим последним священным пространством, – продолжает Гамильтон, – ибо предстоять своей смерти и смерти других – это значит предстоять перед тайной»³⁸⁷. Даже теолог не может не признать, как явствует из сетований Гамильтона, что «священное – это то, что мы не можем контролировать, что неподвластно нашей технологии и нашему искусству...»³⁸⁸.

Демифологизация эсхатологии

Современные теологи подвергают резкой критике традиционную эсхатологию, особенно доктрину о бессмертной душе как неизменной сущности человека. По мнению В. Панненберга, ни в коем случае «не может быть удержано представление, что некая часть человека якобы способна непрерывно существовать и после смерти. Этим самым игнорировалась бы серьезность смерти, которая означает конец всему, что мы есть... Внутренняя жизнь нашего сознания так связана с нашими телесными функциями, что не может сохраниться сама по себе. Эта серьезность смерти должна быть признана при любой попытке представить жизнь после смерти, которая сегодня оценивалась бы нами как имеющая смысл»³⁸⁹. Образы христианской традиции, отмечает американский теолог Пенелопа Вошбон, слишком прочно связаны только с отрицательным отношением к смерти. Личное бессмертие, вечная жизнь, воскресение являются, по ее мнению, символами, которые использовались, чтобы обещать продолжение существования³⁹⁰. Неудовлетворительны, по мнению Вошбон, и другие символы, передающие образы суда, наказания грешников и способные вызвать только ужас перед смертью. Вошбон ставит перед теологией задачу выработать недостающую ей ныне религиозную символику для обозначения позитивного отношения к смерти.

Демифологизации подвергается и учение о бессмертии «богозданного» человека, грехе как источнике смерти, догмат телесного воскресения. Разложение тела после смерти,

признает католический теолог Фер, состоит из цепи бесчисленных химических превращений, которые ведут к новым соединениям. Пока это было неизвестно, было еще возможно представление о том, что мертвые в конце света восстанут во плоти из могил. Современная «научная теология», по мнению Фера, уже не может поддерживать таких представлений. Фер напоминает, что естествоиспытатели считают смерть нормальным для многоклеточного существа явлением. Поэтому выводить смерть как нечто противоестественное из грехопадения Фер полагает ошибочным и требует пересмотреть интерпретацию этого положения христианской догматики. Слова ап. Павла, что вместе с грехом пришла в мир смерть, нуждаются, по Феру, в новом осмыслении в соответствии с научным знанием и не должны восприниматься некритически. Феру импонирует модернистская трактовка этого положения, выдвинутая М. Шмаусом, который истолковал рай как «неповрежденное грехом состояние богообщения», при котором человек не боялся смерти, хотя и был смертен, так как смерть «естественна для любого организма». «Райский мир, – рассуждает Фер вслед за Шмаусом, – не был иным, чем наш. Он даже был еще более опасным, ибо не носил характера мира культуры. Но переживался он райским человеком по-другому. Невинный человек иначе ощущал боль, чем согрешивший. Люди были свободны не от смерти, а от умирания, пока они были безгрешными, иными словами, пока они сохраняли общение с богом». В этом смысле, согласно Шмаусу и Феру, и надо интерпретировать свободу «богозданного» человека от смерти. «В объективно преходящем характере человеческой жизни грех ничего не изменил. То, что изменилось вследствие греха, касается образа переживаний, каким человек встречает свою конечность. Люди стали бояться смерти, ибо в смерти они стали бояться бога»³⁹¹.

Внешне рассуждения Шмауса и Фера выглядят как попытка внести достаточно серьезные коррективы в традиционное христианское истолкование человека, кардинально пересмотреть учение о смерти. Католическая догматика и богословская антропология пытаются тем самым уйти от

обвинения в том, что полностью игнорируют современные научные представления о человеке, его происхождении, ранних фазах развития человеческого общества. С помощью «психологического» прочтения наивных легенд о бессмертии сотворенного богом человека, путем обыгрывания различия смерти и умирания эти богословы стараются хоть как-то согласовать с современностью устои христианской антропологии. Но если из этих рассуждений Шмауса и Фера выделить их действительный смысл, то они, по сути дела, окажутся приемами осовременивания обветшавшего религиозного воззрения на человека, не спасающими, впрочем, богословские концепции от неразрешимых противоречий.

Заинтересованные в переложении идей христианской эсхатологии на язык современности богословы все охотнее проповедуют смену вех в антропологии и эсхатологии. В теологических монографиях, периодической печати и даже в популярных изданиях крупных конфессий христианства старая концепция смерти как отделения души от тела заменяется учением о переходе целостного человека в запредельное состояние. Такая модернизация преследует цель, с одной стороны, представить потустороннее существование не отрицанием, а продолжением земной жизни в смысле преемственности совершенствования, духовно-нравственного развития человека, а с другой стороны, объявить его выведенным за всякую границу представляемости, мыслить его как нечто в принципе ненаглядное.

Для более внимательного ознакомления со спецификой этих магистральных в настоящее время приемов демифологизации традиционного учения о смерти и загробной жизни уместно рассмотреть концепции К. Ранера и Э. Юнгеля, весьма влиятельных представителей старшего и среднего поколения католических и протестантских богословов. К. Ранер допускает, что с точки зрения земного человеческого опыта правильнее было бы воздержаться от перенесения на загробное существование схемы протекания процессов во времени и даже принять, что этого запредельного бытия как бы не существует. «Тот, кто надеется, что для его души время будет течь и после

смерти, так что предполагает некое новое время, – пишет Ранер, – тот ставит себя перед непреодолимой трудностью...»³⁹². На первый взгляд, Ранер всерьез критикует идею бессмертия души, говорит о смертности человека и понимает смерть в соответствии с современным естествознанием как полное прекращение всех, в том числе и высших, психических функций организма. Однако суть этого рассуждения Ранера состоит не в критическом преодолении, но в очередной апологии идеи сверхъестественного сохранения Личности за гробом. Согласно Ранеру, душа за гробом все же существует, хотя и за границами времени и всех человеческих представлений. Ничего знать об этом потустороннем существовании, заявляет Ранер, нельзя, так что для земного «наблюдателя» это существование – «трансценденция» – настолько запредельно, что как бы не существует. «Но тот, – продолжает Ранер, – кто думает, что вместе со смертью для человека все кончено, поскольку время для человека действительно прекращается... тот также попадает в плен схемы наших представлений об эмпирическом времени, как и тот, кто мыслит время за гробом просто «продолжающимся»³⁹³. С целью подновления учения о загробной жизни Ранер призывает перенести в теологию стиль мышления «самых передовых, богатых смелыми гипотезами наук». «Мы должны, – настаивает он, – учиться мыслить ненаглядно, подобно тому, как это делается в современной физике, и в этом смысле мыслить «демифологизированно»³⁹⁴.

При всей разнородности течений богословской антропологии у ее даже самых, казалось бы, радикальных представителей всегда оказывается общая точка зрения на сохранение важнейших религиозных представлений о человеке. Подтверждает это и сопоставление взглядов Ранера и Юнгеля, разработавших в сущности однопорядковые варианты антропологической модернизации христианского учения о смерти. Эберхард Юнгель в своей книге «Смерть»³⁹⁵ выделяет два «измерения» смерти: «тотальный разрыв» и «переход человека к богу». Интерпретируя ветхозаветные высказывания о смерти, Юнгель пользуется определением человека как

существа, которое «относится к самому себе только в отношении к другим». Трактовка этого определения у Юнгеля находится под сильным воздействием идей Кьеркегора и Хайдеггера. Юнгель понимает смерть как «абсолютную безотносительность». Смерть ведет к утрате всех отношений. Жить – значит быть в связи, в отношении, прежде всего в отношении к богу, подчеркивает Юнгель. К расторжению этих жизненных отношений влечет человека грех. Смерть есть только итог этого «стремления в безотносительность». Поэтому антропологически смерть все время наличествует как актуальная возможность в этом стремлении к безотносительности.

Сравнивая построения Ранера и Юнгеля, важно, конечно, отметить, что и католик, и протестант с помощью натяжек стремятся придать более наукообразное облачение христианскому учению о смерти и загробной жизни. Но гораздо более заслуживает внимания их попытка, с одной стороны, переосмыслить антропологию в эсхатологическом ключе, а с другой стороны, обновить эсхатологию с помощью антропологических методов. Современный этап развития богословской антропологии характеризует стремление превратить смерть, смертность человека и умирание в феномены, в которых и благодаря которым раскрывается сущность человека. И у Ранера, и у Юнгеля, и у В. Панненберга, разрабатывающих проблематику смерти в свете нового научного и социального опыта, мы встречаемся с модернистской теологией, которая приспособливает для нужд богословия феноменологический метод.

«Феноменология» смерти

Конкретные приемы анализа проблемы смерти различаются у теологов, принадлежащих к разным конфессиональным и религиозно-философским направлениям. Неодинаковыми оказываются и способы философско-теологического обобщения результатов этого анализа. М. Кромпец, например, предупреждает, что, в отличие от К. Ранера, он рассматривает проблему смерти методом «классической» (читай, ортодоксально-томистской), а не трансцендентальной

философии. Но это различие касается главным образом деталей. При всем разнообразии богословских трактовок проблемы смерти в них заметно методологическое единство, аналогичность типологических узлов, «шагов» интерпретации. Сначала выделяются и описываются феномены смерти, смертности и умирания, затем производится «феноменологическая редукция», призванная исключить, «вынести за скобки» «обыденное», т. е. научное, материалистическое понимание этих явлений. Далее, эти феномены истолковываются как указывающие на сущность человека и даже единственно обнаруживающие его сущность в полной мере. Специфика человечности усматривается богословами в «бытий-к-смерти», в котором выявляется парадоксальная структура. Бытие-к-смерти предстает антиномией уничтожения и сохранения, «сокрытости» грядущего и его «укрытости», сохраненности бытия. Эта парадоксальная структура, по мнению богословов, просвечивает в способности человека ставить вопрос о смысле своей смерти и его якобы решительной неспособности, точнее, объективной невозможности для него рационально осмыслить свою смерть. Наконец, делается заключительный шаг, и в феноменах смерти, смертности и умирания обнаруживается «доказательство» бессмертия души, существования личности после смерти, перехода человека в трансценденцию и его сохранения в ней.

Выделяя феномены смерти, смертности и умирания, богословы придают им характер определяющих категорий человеческого существования, вернее было бы сказать – в духе Хайдеггера – «экзистенциалов», конституирующих человека, поэтому целесообразно остановиться на этом несколько подробнее. Теологи отдают себе отчет в том, что обновить эсхатологию можно, только учитывая особенности мышления современного человека на Западе, который в повседневной жизни находится в условиях систематического, притом возрастающего воздействия научной информации, в том числе информации медицинской, испытывая при этом недостаток времени для ее осмысления и не получая достаточно ясной и адекватной фактическому материалу научной интерпретации.

Поэтому богословы охотно обращаются к вошедшим в популярный обиход данным медицины и психологии. Описание феномена умирания конструируется теологами на основе заимствования удобных для «монтажа» фрагментов обыденного опыта, научных, «околонаучных» и псевдонаучных сведений. Богословы выделяют и анализируют реальные психологические характеристики процесса умирания с целью оправдать подстановку религиозной символики под психологические описания реальных явлений.

Целесообразнее всего показать это на примере обыгрывания современными теологами проблемы так называемого «принятия» смерти. Тема «принятия смерти» все настойчивее звучит в публикациях по богословской и религиозно-философской антропологии. «Принятие» выделяется как составной момент феномена умирания, его объективный этап, на котором перед человеком окончательно встает вопрос о неизбежности скорой смерти и о необходимости освоиться, сжиться, смириться с этим исходом. Одновременно «принятие» истолковывается и более широко, как нравственная проблема отношения к смерти, определенное решение этой проблемы, требующее относиться к смерти «позитивно». Описывая «принятие» как «последнюю стадию перед смертью»³⁹⁶, Пенелопа Вошбон, например, справедливо отмечает, что путь к принятию смерти проходит через ряд таких психологических состояний умирающего, как страх, сопротивление и отрицание. Вошбон вполне оправданно выделяет некоторые особенности коммуникации с умирающим человеком, в частности, обращает внимание на тот факт, что для него наступает момент, когда прикосновение важнее речевого общения. Однако все это используется Вошбон для абстрактно-антропологической интерпретации умирания как феномена, якобы обнаруживающего некие сущностные характеристики человека, проявляющиеся в момент «принятия» смерти и свидетельствующие о более широкой метафизической определенности человека. «Принятие смерти, – пишет она, – является узнаванием нашей способности отказаться от борьбы за сознательно-определенное существование, отдаться

телесной памяти о мраке и тепле»³⁹⁷. Неофрейдистское истолкование, точнее, конструирование феномена принятия смерти, оформляется и в следующем ее высказывании: «Наша потребность, умирая, не чувствовать одиночества, ощущать физическое присутствие другого человека, может быть частью нашего желания расслабиться до возвращения вспять к тому единству с нашим телесным миром, когда прикосновение была всем, что мы знали...» Но во всех этих отчасти верных описаниях агонии, изнеможения умирающего человека просвечивает определенная философская конструкция. Антропологическая гипотеза о желании человека на определенном этапе борьбы со смертью «вернуться вспять», к бессознательному и эмбриональному состоянию, подводит к абстрактно-метафизическому истолкованию человека и открывает возможности дальнейшей мистификации явления умирания.

Католический богослов Г. Шерер использует с той же целью ситуацию человека, обреченного на смерть, ситуацию, которая якобы отражает общую характеристику человеческого существования. При этом он также пытается опираться на наблюдения врачей и психологов. Медик Плюгге, на которого ссылается Шерер, отметил у безнадежных больных стремление оставить хоть какую-то надежду на сохранение своей личности в какой-то форме и после смерти, на неопределимое, но неким образом обеспечиваемое обновление личного существования³⁹⁸. Надежды и страхи больных, тем более безнадежно больных, умирающих людей вполне объяснимы. Понятно и то, что у верующих они приобретают религиозную окраску. Страдания и страх смерти, безусловно, являются одним из важных психологических источников религии. Но правомерно ли переносить характеристику ситуации умирающего на ситуацию человека вообще, конструировать, таким образом, феномен смертности человека как основное определение его существования? Человек, разумеется, знает о том, что смертен, и это знание имеет существенное значение для его нравственного самосознания. Однако из этого не следует, что смертность определяет каждый миг существования

человека. Сущностной характеристикой человека является прежде всего деятельность, задаваемая не сознанием движения к концу, а практическими социально формируемыми потребностями и интересами. Несостоятельность перенесения на ситуацию человека ситуации безнадежно больного или приговоренного к смертной казни видна и в свете того, что и смертельно больные люди или ожидающие казни узники ведут себя в этой ситуации по-разному. История человечества полна примеров того, как люди надеялись исключительно на то, что победит дело их жизни, а свою собственную смерть превращали в последнее нравственное оружие.

Предпринимаемый богословами феноменологический анализ смерти, конструирование феноменов смерти, смертности и умирания как основных категорий человеческого существования приводит к абстрактно-антропологическому истолкованию человека, перерастающему в мистификацию его сущности.

Нравственно-психологическая трактовка смерти

В связи с этим важно отметить и еще одно обстоятельство. В современной теологической антропологии акцент все более переносится на нравственно-психологическую трактовку смерти. Смерть все чаще понимается теологами как поступок, соединяющий уникальную жизнь человека в единое целое, подытоживающий жизненные свершения личности. Богословы разрабатывают концепцию смерти как персонального акта, в котором человек окончательно конституируется как личность. Особенно много внимания уделяют этой проблематике М. Кромпец и К. Ранер.

Смерть рассматривается К. Ранером как высшее и окончательное решение, основной «выбор человеческого сердца». Момент смерти, по Ранеру, приобретает особое значение не только как последняя возможность что-то искупить и исправить, довести до конца, до высшего исполнения свое дело, но и как пункт обретения личностью своей подлинности. «Человек, – пишет он, – ничего не может взять с собой в пустыню смерти, кроме того, чем он сам является в этом окончательном, последнем основном решении сердца. Но

именно в этом пункте абсолютного нуля человеческой жизни и человеческого опыта только и обретается подлинная жизнь»³⁹⁹. Смерть, по Ранеру, – это «активное само-приведение-к-завершенности». «В смерти, – вторит Ранеру Г. Шерер, – окончательно совершенствуется и завершается то, чем мы стали в жизни»⁴⁰⁰. Отбросив явно устарелые моменты аскетической трактовки смерти, современные теологи дают ей нравственно-психологическую интерпретацию в качестве завершающего шага человека к своему нравственному самоисполнению, но вместе с тем и к некоей внутренней цели, центру бытия. Смерть в такой трактовке становится не только важнейшей категорией, привлекаемой для определения смысла существования человека, но и прямо связывается с идеалом, активной жизни, что, как надеются богословы, позволит вернуть христианской эсхатологии и богословской антропологии значение для нравственной ориентации, обеспечит им руководящую роль в нравственном самоопределении современных людей.

Было бы серьезной ошибкой не видеть, что смерть, умирание, сознание человеком своей смертности, вообще отношение к смерти, в том числе и поставленная радикальными теологами проблема «принятия» смерти, являются действительно важными нравственными проблемами. Перед лицом смерти человек способен не только остаться верным своим нравственным ориентирам, но и открыть в своих взаимоотношениях с другими людьми, «близкими и дальними», возможности для проявления ими высших нравственных чувств. Вряд ли следует говорить, как Луи-Венсан Тома, что нужны специальные руководства о том, как следует умирать⁴⁰¹, но проблеме смерти должно уделяться пристальное внимание со стороны этиков.

Однако в своих трактовках смерти богословы не столько вычленяют действительно заслуживающую внимания проблематику, сколько мистифицируют ее. Спекулируя на реальной проблеме этической оценки поведения перед смертью, морального выбора, богословы стремятся посеять в современном человеке сомнение в ценности всех тех

компонентов духовной культуры, которые побуждают его к жизнеутверждающему, активному, материалистическому мироощущению. Занимаясь «высвечиванием» различных аспектов смерти, богословы стараются подвести к мысли о том, что смерть, смертность и умирание являются феноменами, в которых указывает саму себя сокровенная сущность человека. Ситуация человека, его бытие в мире и во времени изображается, например, Э. Пшиварой, как таинственный ритм между жизнью и смертью, между возникновением и уничтожением, который с первого мгновения жизни определяет ее как «жизнь-в-смерти», «рождение в прехождении»⁴⁰². Это вполне отвечает духу аскетической антропологии, нашедшему яркое выражение в следующем высказывании православного монаха, оптинского старца Макария: «С моим зачатием написывался внутри меня закон разрушения; на каждый вновь образующийся член смерть накладывала свое грозное клеймо, говоря: он мой. Цепь дней моих есть цепь больших или меньших страданий; каждый новый день моей жизни есть новый шаг, приближающий меня к нетлению»⁴⁰³. Согласно К. Ранеру, каждое серьезное, приводящее в движение всю целостность человека решение означает в тенденции шаг по направлению к смерти, означает «смерть в жизни». Смерть, по мнению Кромпеца, является источником всех антропологических проблем, так как она вписана во все акты человеческой жизни, связана со смыслом или бессмысленностью человеческого существования, является «подпочвой» всех человеческих переживаний⁴⁰⁴. Рассматривая смерть как важнейший акт и момент человеческого существования, финал стремлений и поступков человека, теологи стараются подменить социальные характеристики человека абстрактно-антропологическими и выдать «бытие-к-смерти» за атрибут человеческой природы.

Философия смерти: Шелер, Хайдеггер

Эта идея заимствуется теологами из религиозно-философской антропологии М. Шелера и экзистенциальной феноменологии М. Хайдеггера, на взгляды которых, в свою очередь, оказали существенное воздействие христианские эсхатологические идеи. Макс Шелер выдвинул мысль о том, что

только в отношении к смерти человек относится к собственной возможности бытия и указывает себе каждым переживаемым моментом своей жизни на то, что еще непрожитое пространство неуклонно сужается. По мнению Шелера, в этом феномене постоянно осуществляется разрыв наличного содержания человеческого переживания между прошлым и будущим. Согласно Шелеру, это переживание направленности может быть также названо «переживанием направленности к смерти».

Еще более важное значение феномен смерти получает в философии М. Хайдеггера. В «Бытии и времени» Хайдеггер исключил вопрос о существовании человека после смерти. Функция осознания смерти, по Хайдеггеру, направлена на «тут-бытие», существование по эту сторону границы смерти, внутри конечности отведенного человеку времени. Смерть и страх перед смертью вырывают, освобождают человека из плена неподлинного существования, возвращают его к возможности обрести самого себя. Однако тому же М. Хайдеггеру принадлежит идея о том, что в бытии-к-смерти раскрывается взаимопринадлежность «открытости» и «сокрытости» бытия. В произведениях более позднего периода своего философского творчества Хайдеггер с помощью замысловатой герменевтики проповедует не только мысль о том, что смертность является сущностной характеристикой человека, но и идею, что в смерти «просвечивает» Бытие. «Люди называются смертными, – заявляет он, – потому, что они способны к смерти как к смерти. Лишь человек умирает. Зверь заканчивается... Он не имеет смерть ни перед собой, ни позади себя. Смерть есть глубина ничто, а именно того, что во всех отношениях никогда не есть нечто просто сущее, но что, однако, бытует, даже как тайна самого бытия. Смерть, как затаенное в ничто, скрывает в себе бывающее бытия. Смерть, как затаенное в ничто, есть недра бытия. Смертных мы называем сейчас смертными – не потому, что их земная жизнь кончается, но потому, что они способны к смерти как к смерти. Смертные являются тем, чем они являются как смертные, бытуя в недрах бытия. Они суть бытующее отношение к бытию как к бытию»⁴⁰⁵. Смерть для Хайдеггера – хранилище, кладезь ничто, и потому человек

настраивается в своем продвижении к смерти на страх перед ничто, на ужас перед бездной. Но это «ничто», как можно понять Хайдеггера и как его понимают теологи⁴⁰⁶, не является чем-то просто не существующим. Смерть – это одновременно и хранилище ничто, и укрытие бытия. Хайдеггер, скорее, ведет речь о том, что «...человек должен учиться «слушать голос бытия», устремляясь в страхе перед смертью в ужас бездны... научиться «постигать бытие в ничто», расслышать в «укрытии» одновременной «сокрытость» и «сохраненность»⁴⁰⁷. Что касается судьбы человека после смерти, то Хайдеггер намекает в докладе «Время и бытие»: «Мы говорим, когда человек умирает и изымается из здешнего... – он приказал долго жить»⁴⁰⁸. Хайдеггер утверждает, что умереть означает только быть изъятым из сущего. Куда? Об этом Хайдеггер хранит молчание, в котором скрывается намек. Иезуиты Г. Шерер и К. Ранер, а с ними и другие теологи, упражняющиеся в экзистенциальной феноменологии смерти, хотели бы понять это молчание как «молчание надежды»⁴⁰⁹. «Хайдеггер, – пишет Г. Шерер, – нигде не указал, что ничто, раскрывающееся нам в страхе, есть не абсолютное ничто, отсутствие бытия, но само Бытие, которое только называется ничто, чтобы подчеркнуть свое различие с сущим»⁴¹⁰. По мнению Шерера, Хайдеггер избегал этого, так как опасался выйти за границы феноменологического опыта и впасть в старую метафизику⁴¹¹. Что касается богословов, в частности самого Г. Шерера, то они максимально используют возможности, открываемые намеками Хайдеггера, опираются на двойственность его позиции, порожденную органической неспособностью экзистенциализма исключить бытие сверхъестественного. Идея Хайдеггера о единстве в бытии-к-смерти и в самом смертном финале «открытости» и «сокрытости» бытия, его концепция человека, пронизанная социальным пессимизмом, столь симптоматичным для современной буржуазной философии, позволяют богословам превратить экзистенциал бытия-к-смерти в экзистенциал бытия-к-трансценденции, бытия-к-богу.

Парадокс смерти

Пользуясь намеками Хайдеггера, богословы утверждают, что анализ феномена смерти обнаруживает присущую ей «сокрытость», «прикровенность». «С одной стороны, – пишет Г. Шерер, – смерть страшит нас как возможность больше не существовать. С другой стороны, то, что в ней нам встречается, может быть предвосхищено в надежде»⁴¹². Термин «прикровенность» использует, заимствуя его у Хайдеггера, и К. Ранер. «Прикровенность» в теологии Ранера – это уже не просто понятие, служащее для описания феномена смерти, но идея, разворачивающаяся в метафизическое, даже мистическое построение, обозначающая «единство действия и судьбы, конца и исполнения, желанной и выстраданной смерти». Смерть, по Ранеру, предстает одновременно и как «полнота» и как «опустошенность», является, с одной стороны, пустой «затененностью», призрачностью, гибелью личности, утратой человеком самого себя, а с другой стороны, она означает полноту самообретения личности, единство «в-себе-бытия» личности и ее чистого «для-себя-бытия». Поскольку обе эти стороны характеризуют феномен человеческой смерти, то, согласно Ранеру, следует поставить вопрос: «не является ли обретаемая в смерти полнота жизни только прикрытой до времени пустотой и небытием человека, или же, наоборот, не является ли обнаруживающаяся в смерти пустота только видимостью, скрывающей (от нас, еще не умерших) истинную полноту?»

Феномен смерти, подводящий к этой «прикровенности», по мнению К. Ранера и Г. Шерера, ставит человека перед парадоксом, альтернативой, не давая однозначного решения. Человек живет перед лицом этой «прикровенности» смерти, между надеждой и отчаянием. «Мы надеемся надеждой, которая постоянно может быть поглощена страхом и отчаянием», – пишет Шерер⁴¹³. Однако значение этой надежды, по мнению богословов, состоит в том, что она выводит человека за пределы безысходного состояния и раскрывает ему его подлинную сущность, его связь с богом. «Человеку, – пишет В. Панненберг, – свойственно выходить в надежде за смертный рубеж, так же как человеку свойственно знать о своей смерти.

Открытость человека миру, которая принуждает его искать свое назначение, тогда как животные просто живут своим, принуждает его также выходить в вопросе о себе самом и за пределы смерти... Ведь вопрос человека о своем назначении не находит в этой жизни исчерпывающего ответа, но в целом остается открытым для каждого живущего человека. Так же как открытое миру назначение человека побуждает его мыслить за пределами мира обращенного к нему бога, оно принуждает его мыслить жизнь за рубежом смерти»⁴¹⁴. Более того, возбуждаемые бытием-к-смерти надежды оказываются, по мнению теологов, основой всей человеческой деятельности и даже социальности человека. «Все формы позитивной интерперсональности от половой любви до политической вовлеченности, – заявляет Г. Шерер, – впервые полагаются и обосновываются этой надеждой как осмысленные экзистенциальные проекты»⁴¹⁵. В этих заявлениях с достаточной отчетливостью видна социальная направленность современной богословской антропологии вообще и разрабатываемой теологами новой эсхатологии в частности. В рассуждениях о парадоксальности смерти мы приближаемся к самому важному компоненту нового богословского обоснования существования в человеке сверхъестественного начала и загробного бытия личности.

«В смерти, – указывает Г. Шерер, – нас встречает «сокровеннейшее», открывается «для чего мы». Прикровенность смерти является не чем иным, как вершиной, пиком противоречия нашего существования»⁴¹⁶. Это заявление может быть названо программной установкой новейшей антропологической эсхатологии. Если сравнить рассуждения о феномене смерти у православных, католических и протестантских теологов, то обнаружится, что все они включают в качестве важнейших моментов указание на парадоксальное сочетание двух характеристик человеческого существования: непредставимости человеком как субъектом собственной смерти и осознание движения к концу, так что смерть становится фоном всех переживаний человека, слоем вечной мерзлоты, на котором выстроено здание человеческой жизни,

сферой, откуда веет постоянный холод ужаса, парадоксальным образом рождающего в человеке надежду на загробную жизнь.

Человек, утверждают богословы, не способен рационально осознать свою собственную смерть. Он может понять смерть только как объективированное явление, но не свою личную смерть и не смерть близких людей, в которых он полагает свое второе «Я». Ведь даже представляя свою собственную смерть, он обязательно опредмечивает свою личность. В этой объективации субъект трансцендирует свой собственный образ, оставляя нечто овеществленное, то, о чем можно мыслить, созерцая его с некоторой новой позиции, а это уже и демонстрирует отсутствие в том, что представляется, живой субъективности. Представляя собственную смерть, человек «оперирует своими живыми духовными силами» и «сохраняет живым эпицентр духа»⁴¹⁷. Даже в предвосхищении собственной смерти «Я» трансцендирует свое собственное состояние, и именно в этом смысле, по мнению Кромпеца, прав Эпикур, утверждавший, что когда есть мы, смерти нет. Субъект, подытоживает Кромпец, не способен мыслить свое собственное несуществование⁴¹⁸.

В качестве другой сущностной характеристики человека, находящейся в парадоксальном единстве с описанным выше трансцендированием, богословами рассматривается способность человека ставить вопрос с своей смерти, ее смысле, ощущать свое существование как движение к концу. «...Все мы, вещал по баварскому радио К. Ранер, – сидим в темнице нашего существования как приговоренные к смерти и ждем, когда выйдем наружу... От животного его смерть скрыта или представлена ему только в смутном жизненном страхе. Но мы знаем о смерти и не должны подавлять этого знания. Мы должны жить перед лицом смерти»⁴¹⁹.

По мнению Кромпеца, смертность человека и протест против смерти, принципиальная неспособность субъекта мыслить собственную смерть, интуитивное осознание смерти бессмыслицей побуждают человека искать ответ на вопрос: до каких элементов своей природы он смертен? Смертность ставит перед человеком важнейшую антропологическую проблему о

бытийной структуре самого человека⁴²⁰. Кромпец приходит к заключению, что способность человека сознавать свою смертность, парадоксальным образом связанная с его неспособностью ее осознавать, свидетельствует о наличии в человеке некоей «субстанциальной основы» для постановки подобных вопросов. По мнению Кромпеца, сам феномен человеческой деятельности и ее результатов, рассчитанных на трансцендирование биологического существования, говорит о возможности положительного ответа на вопросы, обнаруживающиеся при анализе феноменов смерти и смертности человека. Кромпец обращает внимание на то, что человек – это единственное из всех живых существ, способное ставить вопрос о том, уничтожает ли его смерть полностью или в нем есть нечто такое, что побеждает смерть? Реальной основой самой возможности поставить этот вопрос является, по Кромпецу, сохраняющееся во всех изменениях нематериальное, вневременное «Я». Раз человек ставит вопрос о возможности или невозможности продолжения своего существования после смерти, значит, полагает Кромпец, в самой структуре человеческого существа, в природе человека должна быть реальная основа постановки такого вопроса, каковой и является для Кромпеца самосущая, нематериальная душа.

Рассматривая смерть как трансцендирование, открытость эсхатологическому будущему, признавая ее в таком качестве высшим выражением деятельной сущности человека, богословы доводят феноменологический анализ смерти до мистификации человека, превращают этот анализ в средство апологии идеи сверхъестественного. Сконструированные теологами с помощью феноменологического метода положения об «эксцентричности» человеческого самосознания, «трансцендировании», парадоксальности и прочие виды идеалистической трактовки активности сознания используются для богословской интерпретации человека, доказательства бессмертия души. Субъект, запредельный даже своему самосознанию как чему-то объективированному, превращенному в объект познания, исключает, по утверждениям богословов, всякое ограничение, а следовательно, и смерть.

Вдумчивый читатель вправе возразить, что все эти рассуждения отнюдь не доказывают бессмертия души и загробного существования, потому что представляют собой пустые тавтологии.

Впадая в старую ошибку онтологизации мысли, Кромпец и другие богословы заявляют, что если бы смерть была отрицанием субъекта, его уничтожением, то реальное мышление «Я» о несуществовании «меня самого» удержалось бы «в самом экзистенциальном фундаменте мысли», субъект оказался бы «имманентным по отношению к вещам, которые он мыслит». Но раз он «запределен», трансцендентен им, выпрыгивает даже из оболочки самого себя, коль скоро начинает полагать себя предметом своего познания, то всякая мысль человека о своей собственной смерти оказывается наложением на неуловимое «Я» схемы постижения внешних предметов. В конечном счете это, согласно установкам современных богословов, является демонстрацией того, что даже в мыслях о собственной смерти человек утверждает бессмертие своего «Я»⁴²¹. С помощью подобной словесной эквилибристики богословы стремятся заставить даже атеизм проповедовать бессмертие души. По мнению Кромпеца, из установленной гносеологией неразрывной связи субъекта и объекта следует, что нельзя мыслить несуществование субъекта мысли. Приспосабливая к современным антропологическим построениям старый трюк Авенариуса, его принципиальную координацию субъекта и объекта, современные теологи заявляют, что попытка мыслить свою смерть нуждается в самоопредмечивании, отделении бессмертного духа от реифицированного «Я».

Эта идея вечно трансцендирующего субъекта оказывается просто перефразировкой традиционного богословского понятия бессмертной души. «Доказательство» сохранения личностью существования и после смерти основывается на древней идеалистической ошибке онтологизации, человеческого мышления. Из того, что субъект и объект в мышлении взаимосвязаны, не следует, что объект не может существовать без субъекта. Из невозможности «субъективно» представить

свое уничтожение вовсе не следует, что такого уничтожения не может быть реально.

Таким образом, обзор современных теологических концепций обнаруживает, что учение о бессмертии души остается неустранимым элементом богословской, антропологии. Новейшее антропологическое обоснование бессмертия души или аналогичного сверхъестественного сохранения личности представляет собой модификацию традиционных богословских «доказательств» бессмертия души, прежде всего так называемого «онтологического» аргумента, восходящего к известным построениям Платона.

Эсхатологическое понимание человека

Судя по работам современных христианских теологов, прежнее схоластическое понимание смерти превращается в антропологическое, чтобы обеспечить понимание человека в перспективе эсхатологического будущего. «Человек, – пишет В. Панненберг, – не может понять самого себя как открытого в своем назначении миру без мысли о жизни за пределами смерти»⁴²². Согласно К. Ранеру, момент смерти – это момент наивысшей самоактуализации человека, которым кончается его «бытие-в-пути», это акт самоотдачи себя богу в наивысшей любви. Смерть для человека является тем, благодаря чему он бесповоротно ориентируется на бога или, совершая ложный выбор, на земную, телесную жизнь. В смерти, вторит ему М. Кромпец, человек становится способным к принятию бога⁴²³. Феноменологический анализ смерти, превращение феноменов смерти и смертности человека в основу истолкования его сущности используются для построения антропологического доказательства бытия бога и обоснования того, что человек религиозен по своей природе. Смысл всей последовательности шагов выработанного богословами метода теологической антропологии раскрывается в итоге в той установке по отношению к смерти, которую рекомендуют теологи современным верующим. Так, уже упомянутая выше установка «принятия», позитивного отношения к смерти, пропагандируемая радикальными теологами, имеет в виду не столько реалистическое осознание неизбежности смерти и

мобилизацию нравственного сознания и сил человека на проявление высших человеческих качеств, сколько отношение к смерти как к «окну в эсхатологическое будущее».

Продуктивным вариантом перехода от феноменологии смерти к метафизике и откровенной эсхатологии многие современные теологи признают в этой связи «философию процесса» А. Н. Уайтхеда (1861–1947). «Философское построение Альфреда Норта Уайтхеда и «теология процесса», – пишет Вошбон, – открывает нам путь к пониманию разрушительного аспекта существования, присутствующего во вселенной, в конечном счете исполненной любви»⁴²⁴. В перспективе туманного «абсолютного смысла», «торжества любви», представлений, вполне совместимых с основами традиционной эсхатологии, теологи готовы «принять» взгляд на смерть как прекращение личного существования, даже рассматривать смерть как «звено процесса жизни». Для Уайтхеда процесс формирования нового означает необходимую утрату старого. Вошбон импонирует также идея Тейяра де Шардена о том, что смерть – это финальное вхождение человека в недра божества. В свете этой идеи, по ее мнению, становится оправданным и разрушительный аспект смерти. «Бог, – пишет Тейяр, – должен освободить место для самого себя, опустошая нас так, что в конце концов он проникает нас. И чтобы ассимилировать нас в себя, он должен разрушить молекулы нашего существа так, чтобы перестроить и пере моделировать нас. Функция смерти состоит в том, чтобы обеспечить необходимый доступ к нашей сокровеннейшей сущности. Все это должно заставить нас претерпеть необходимую диссоциацию»⁴²⁵. По Тейяру, смерть – это объятие бога. Вошбон присоединяется к сочиненной Тейяром «молитве», в которой звучит позитивное отношение к смерти: «В последний миг, когда я почувствую, что теряю сознание и становлюсь абсолютно пассивным в руках великой неизвестной силы, которая сотворила меня, в эти сумрачные мгновения, боже, хвала тебе, что я могу понять, что это ты... мучительно разделяешь все фибры моего существа, чтобы проникнуть к

истинной сущности моей субстанции и унести меня отсюда в самом себе»⁴²⁶.

Идентичными, по сути дела, являются у сторонников различных направлений в богословской антропологии и результаты антропологической интерпретации феномена смерти. Таким путем обосновывается откровенно богословский тезис о том, что анализ проблемы смерти подводит к «богопознанию». Эта тема – богопознание через умирание – особенно занимает К. Ранера, который рассматривает страдание, умирание и смерть как трансцендентальные переживания, несводимые к эмпирическим психическим явлениям и определяющие само существование человека. «Теология смерти» К. Ранера раскрывает суть его «теологии тайны». «Тайной человека», по Ранеру, является бог, открывающийся человеку в умирании и смерти. Однократность, единственность смерти каждого человека ввергает этого последнего в ситуацию окончательного решения перед лицом индивидуальной для каждого воли бога. Смерть оказывается, по Ранеру, объективной вершиной «послушания» человека богу. «В смерти человеку реально ставится радикальный вопрос: сумеет ли он перейти через самого себя в сокровенно-необозримое»⁴²⁷. В этом отношении смерть, по Ранеру, сравнима только с верой, оборотной стороной которой она и является. «Если, – пишет он, – акт человеческого самопредоставления-себя-в-распоряжение-богу, поскольку он является принятием нового, восприятием жизни божией, называется верой, то тот же акт, поскольку он является радикальной релятивизацией всего внутримирного, передачей собственного бытия в жизнь божью, называется смертью»⁴²⁸.

Противоречия эсхатологической антропологии

Анализ «теологии смерти» показывает также, что попытки найти приемлемое для современного верующего толкование центральных религиозных представлений о смерти и загробном воздаянии наталкиваются на непреодолимые препятствия.

Идея бессмертной души, спиритуального двойника человека или «субстанциальной формы» пришла в настоящее время в столь вопиющее противоречие с научными данными,

что от нее стремятся избавиться сами богословы. Многих теологов больше не устраивает дефиниция смерти как отделения души от тела. Они стараются подменить эту откровенно дуалистическую доктрину «монистическим» учением о «самовверении себя абсолюту», переходе целостного человека в «трансценденцию». «Новейшая антропология, – пишет В. Панненберг, – не просто разрушила традиционную метафизику души, а с ней и идею о бессмертии. Ее влияние в этом направлении не только деструктивно, но имеет и позитивную сторону. Она дает... предпосылку, отправляясь от которой, можно считать разумным интерес людей к будущему за гранью смерти, считать его существенной принадлежностью человека. Как уже сказано, эта открытость человека миру побуждает человека ставить вопрос о своем назначении, выходя за пределы всего достижимого и осуществленного, даже за пределы смерти»⁴²⁹. Но здесь богословов поджидает коварная проблема самоидентичности человека до и после его перехода в трансценденцию, проще говоря, во время земной и «загробной» жизни. Вряд ли будет преувеличением сказать, что все противоречия эсхатологической антропологии сосредоточены в этом проклятом для нее вопросе.

Одни из богословов подчеркивают момент качественного разрыва, перехода в принципиально иное, непостижимое существование. Это создает видимость освобождения от неприятных в свете современных научных знаний о человеке проблем, позволяет утверждать действительность, серьезность смерти и рассматривать земную жизнь человека в качестве единственной реальности. Католический теолог Пипер, например, подчеркивает, что смерть затрагивает самую суть человека, а не просто проходит мимо него как наблюдателя. После разделения души и тела человек перестает существовать, а в том, что продолжает существование, нет ничего человеческого. Пипер ссылается на Фому Аквинского, который утверждал, что отделившуюся душу («*anima separata*») нельзя назвать личностью. Однако такой ход не спасает богословскую антропологию от противоречий. Учение о смерти как переходе в новое существование, представляющее собой

столь радикально запредельное, что даже может рассматриваться как несуществующее, таит в себе смертельную опасность для христианской теологии, поскольку подрывает идею загробного воздаяния.

Поэтому другие теологи пытаются провести в той или иной мере идею преемственности и самоидентичности личности в земной жизни и в запредельном состоянии. Признавая, что отделившуюся от тела «субстанциальную форму» нельзя назвать в полном смысле слова личностью, Кромпец настаивает на сохранении личной самотождественности после смерти и даже на сохранении самосознания. Он, как и многие другие современные богословы, вынужден ввести парадоксальное и находящееся в вопиющем противоречии с естествознанием утверждение о том, что и после смерти душа не утрачивает своей связи с телом, но, напротив, в высшей степени актуализирует эту связь. Фоном для этого построения служит необычайно расширенное понимание связи, перерастающее в откровенную мистику. Человеческая душа, заявляет Кромпец, организует для себя тело, а потому обладает актуальными связями с материей, целой системой отношений, позволяющей сформировать материю по идеальному плану, начиная от эмбриона и кончая взрослым человеком. Утрачивая тело, душа не теряет своего внутреннего богатства, эксплицитного состояния развившейся в ней сложности связей, которое она добыла посредством тела, не утрачивает она и связей с материей, сложившейся системы отношений. Благодаря этому душа якобы способна в определенных условиях вновь организовать себе из материи тело, которое должно быть признано за то же самое, идентичное тело, в силу тождественности трансцендентальных связей души с материей. Находящееся в потоке материальных изменений тело самотождественно и при жизни только в силу идентичности этой системы трансцендентальных отношений. Спекулируя на реальной и сложной проблеме самотождественности человека при жизни, Кромпец игнорирует ее решение на пути признания человека социальным существом, самотождественность которого при диалектическом ее понимании обеспечивается не

только биологической устойчивостью высшей нервной деятельности, но и социальной природой личности. В рассуждениях Кромпеца, Ранера и других богословов по этому вопросу явно прослеживается стремление сохранить сверхъестественное начало в человеке и отстоять догмат о загробном воздаянии. Хотя для живущего человечества, по Кромпецу, деятельность души за гробом и остается непостижимой, католическая философия человека должна твердо отстаивать тезис, что акт существования, конституирующий человека как личность, в смерти не прерывается и не изменяется⁴³⁰.

Однако все попытки разрешить противоречия богословской антропологии на каждом шагу терпят закономерный провал. Выдвигаемые Кромпецом, Ранером и другими богословами модернистские построения оказываются в неразрешимом противоречии с постулатами христианской догматики, так что теологи после всех петляний и зигзагов вынуждены, по сути дела, возвращаться к учению о бессмертной душе как особом существе, живущем в теле, и к учению о смерти как разделении души и тела. Концепция спасения и загробного воздаяния, без которой христианство не может оказывать сколь-нибудь существенного влияния на верующих, требует сохранения за гробом самоидентичной личности. «В этом, – признает Шерер, – заключается неотъемлемое ядро учения о бессмертии души. Его следует только скорректировать, если оно утверждает, что Я само по себе, по своей силе является неразрушимым»⁴³¹. Спасенные будут, согласно Шереру, существовать в вечной памяти абсолютного существа и благодаря его памяти. В этом пункте богословская антропология смыкается с концепциями радикальных теологов, которые, спасая положение, призвали на помощь «философию процесса» А. Н. Уайтхеда. Популяризирующие идеи Уайтхеда сторонники «теологии процесса» пытаются уйти от трудностей трактовки загробной жизни, заимствуя идею этого философа о том, что бессмертие состоит в сохранении в памяти становящегося, развивающегося бога. Бессмертие, заявляет Вошбон, означает не жизнь после смерти или продолжение существования души, но

абсорбированность в бога, переживание себя частью жизни, которая трансцендирует индивидуальное рождение и смерть. Однако эта довольно туманная идея ориентирует в сущности лишь на перефразировку традиционного учения о загробной жизни, а потому не снимает, но только лишь отодвигает все связанные с ним недоумения и противоречия.

Феминизация и экуменизация эсхатологии

Кризис современной богословской антропологии проявляется и в попытках ряда теологов обновить христианскую эсхатологию за счет привлечения представлений других религий, а также путем перевода ее на новый, «феминистский» язык. По мнению Пенелопы Вошбон, занявшей крайне отрицательную позицию по отношению к традиционной терминологии, открыть богословам путь адекватного осмысления реальности смерти помогут женские символы. «Женские символы, – пишет она, – связаны более значительно не с отрицанием смерти и не с абсолютным ужасом перед ней, но с процессом принятия и интеграции смерти в свой внутренний мир»⁴³². Теологическая антропология, по мысли Вошбон, должна подготовить переход в понимании бога от образа судьи к образу матери, любовь которой безусловна и всеобъемлюща. «Бог не только отец, – настаивает она, – но и мать, обнимающая нас в смерти»⁴³³. Феминистская теология Вошбон и других последователей этой линии модернизации богословия обнаруживает тем самым тенденцию к новой антропоморфизации представлений о боге. Не в силах избавиться от антропоморфизмов, теологи решили переориентировать антропоморфные элементы образа бога, чтобы они соответствовали ожиданиям наиболее широких слоев верующих.

Богословская антропология, переживающая кризис основных своих представлений, стремится объединить теологов различных конфессий христианства для защиты в современных условиях фундаментальных религиозных представлений о человеке. Усиливаются попытки богословов выработать антропологию, которая могла бы объединить позиции различных религий. Книга Джона Хика «Смерть и вечная жизнь»

посвящена, по признанию самого автора, «всеобщей» (т. е. межконфессиональной и даже вообще общерелигиозной) «теологии смерти и назначения человека». По мнению Д. Хика, христианство, индуизм и буддизм стремятся по конвергирующим направлениям к общей концепции «эсхатона», финального и вечного состояния после смерти, хотя и различно понимают «парэсхатон», сферу или сферы, жизнь или жизни, через которые человечество движется к этому концу⁴³⁴. Однако включение в рамки христианской антропологии идей, рожденных вне христианства, создает дополнительные противоречия и трудности, подрывает историческое содержание христианской догматики. Поэтому богослов Мильоре не без основания замечает по поводу построений Хика, что они содержат новые опасности, в частности, ставят скандальный вопрос о том, сколько раз и в каких мирах должен умирать для спасения человечества Иисус Христос⁴³⁵.

Апологетический смысл богословской антропологии проявляется и в том, что традиционная христианская эсхатология переосмысливается в духе модных буржуазных концепций о конце истории. Смерть рассматривается современными богословами не только в качестве «абсолютного нуля» (К. Ранер), через который должен пройти каждый человек в своем движении к вечности, но и в качестве грядущего «абсолютного нуля» истории всего человечества. По мнению Ранера, «можно спокойно демифологизировать христианское учение о конце истории». «Это может быть социальный конец в результате атомной войны, физический конец в итоге мировой катастрофы; может быть, человечество однажды будет низведено на ступень технически интеллигентного стада австралопитеков или государства насекомых, угашено в коллективном самоубийстве отрицания трансценденции, диалога с богом»⁴³⁶. Подобные заявления о социальном смысле христианской эсхатологии внушают современным верующим чувства пессимизма и безысходности и направлены главным образом на то, чтобы образовать единый фронт религиозных и идеалистических течений против материалистического понимания истории, научного атеизма.

Эсхатологическая критика марксистского учения о человеке

Антропологические спекуляции вокруг проблемы смерти ориентируются богословами на критику марксистского гуманизма, диалектико-материалистического учения о человеке. Богословы пользуются различными приемами извращения марксистского учения о человеке, среди которых все большую роль начинает играть фальсификация марксистской интерпретации и оценки смерти. Особенно активен на этом поприще иезуит Г. Шерер. Следуя современным буржуазным марксологам, он противопоставляет взгляды Ф. Энгельса взглядам К. Маркса, подменяет марксистскую концепцию человека абстрактным гуманизмом Э. Блоха, А. Шаффа и Л. Колаковского, не видит существенного отличия позиции Маркса и Энгельса от позиции Л. Фейербаха. Но главное, на чем специализируется Г. Шерер, – это вульгаризация марксистской точки зрения на человека путем сведения ее, с одной стороны, к плоскому социологизму, а с другой стороны, к абстрактно-антропологическому идеализму. Шерер заявляет, что марксистское учение о человеке якобы раздирается противоречием, заданным его теоретическими источниками, «противоречием между натурализмом и идеализмом». Это противоречие было, по Шереру, присуще антропологии Л. Фейербаха, из которой оно якобы усвоено основоположниками диалектического материализма. Марксизм, следуя натуралистической позиции Фейербаха, заявляет Шерер, учит, что человек – это природное существо, которое конституируется благодаря своим материальным потребностям. В то же время марксизм усвоил из немецкого идеализма идею «свободы как абсолютного самоопределения человека и понимание истории как прогресса в свободе»⁴³⁷. По мнению, Шерера, перед лицом проблемы смерти обнаруживается вся внутренняя невозможность этого синтеза⁴³⁸. Шерер силится доказать, что марксизм, якобы раздираемый противоречием между натурализмом и идеализмом, не в силах обосновать свою главную задачу – служить учением о реальном освобождении человечества. «...Антропология, которая, с одной стороны,

говорит о свободе и эмансипации, а с другой стороны, понимает человека исходя из его потребностей, а потому остается натуралистической антропологией, привносит куцее понимание эмансипации, вступает в противоречие сама с собой и должна быть разоблачена в конце концов как репрессивная и фрустрирующая»⁴³⁹.

Шерер ставит, как ему кажется, неотразимый вопрос: если пафос марксизма состоит в солидарности людей в освободительном движении, то не делает ли смерть индивида бессмысленной эту солидарность и не является ли перед лицом смерти бессмысленной сама идея освобождения человечества⁴⁴⁰? По Шереру, признание биологической смертности индивида, отрицание бессмертия души и воскрешения не только ставит свободу под вопрос, но и устраняет ее⁴⁴¹. Признавая человека конечным, смертным, т. е. безусловно природным существом, отвергая всякую сверхъестественную трансцендентность, марксизм, по мнению Шерера, приносит в жертву натурализму свой собственный идеалистический пафос, свое стремление к свободе. С целью обосновать эти свои рассуждения Шерер интерпретирует известное высказывание Энгельса, который писал в «Диалектике природы»: «...Отрицание жизни по существу содержится в самой жизни, так что жизнь всегда мыслится в соотношении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше, – смертью. Диалектическое понимание жизни именно к этому и сводится. Но кто однажды понял это, для того покончены всякие разговоры о бессмертии души... Таким образом, здесь достаточно простого уяснения себе, при помощи диалектики, природы жизни и смерти, чтобы устранить древнее суеверие. Жить значит умирать»⁴⁴². Комментируя этот фрагмент из «Диалектики природы», Шерер старается извратить суть материалистического учения о человеке. Он выискивает мнимое различие между позицией Энгельса и позицией Маркса, изображая взгляды Энгельса «ужесточением фаталистического учения о необходимости, содержащегося в натуралистическом элементе марксистского учения о человеке». «У Энгельса, –

пишет Г. Шерер, – этот фатализм по отношению к смерти становится еще более фундаментальным, чем у Маркса и марксистов, ибо даже и жизнь рода, по Энгельсу, идет навстречу безусловному концу».

Шерер умалчивает, что Маркс нигде не говорил о том, что человек как родовое существо представляет собой нечто сверхприродное, неподвластное законам движения материи, способное выйти за пределы закономерностей материального мира. Что касается именующих себя марксистами философов, занятых поисками некоей способности человека «трансцендировать» в надежде, смыслополагании и т. п. природу и общество, то взгляды Энгельса, равно как и Маркса, Ленина, всех философов, отстаивающих существо диалектического материализма, действительно отличаются от их построений, прямо противоположны попыткам протащить идею сверхъестественного в какой бы то ни было форме. Заявляя о том, что признание конечности каждой конкретной материальной системы уничтожает идею человеческой свободы, эмансипации человечества из-под власти природной и отчужденной социальной необходимости, Шерер демонстрирует полное непонимание или сознательное извращение марксистского учения о соотношении свободы и необходимости, о конкретно-исторической сущности реального освобождения человека. Маркс писал: «Смерть кажется суровой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству; но определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо и как таковое смертен»⁴⁴³. В этом высказывании Маркса, равно как и в приведенном фрагменте из «Диалектики природы» Энгельса, находит свое выражение диалектическая идея развития, понимание всякого конкретного явления как конечного и включенного в бесконечный процесс саморазвития материи. Маркс и Энгельс, подчеркивая, что непрерывность жизни рода является отрицанием смерти, выступали против идеи сверхъестественного в понимании человека.

Материализм о бессмертии. Социальный смысл идеи бессмертия

Марксистская философия является высшей формой материалистической критики эсхатологического учения о человеке и обоснованием подлинного социального смысла идеи бессмертия. Диалектический материализм рассматривает смерть не как нечто абсолютно противостоящее жизни, но как необходимое условие развития, наследуя в разрешении этого важного философского вопроса традиции гуманистической философии, опирающейся на научное миропонимание. Диалектическое соотношение человеческого индивида и рода, личности и общества состоит в том, что формирование и развитие каждой личности осуществляются только в обществе и посредством его, на основе подчинения биологических закономерностей развитая форма и организм социальной форме движения материи. Научное понимание соотношения свободы и необходимости, как неоднократно подчеркивали классики марксизма, состоит не в провозглашении фантастической возможности избежать действия законов природы, выпасть чудесным образом из природной взаимосвязи, но в познании и использовании этих законов.

Учение о человеке как природном и социальном существе нисколько не противоречит учению о свободе человека и его освобождении из-под власти отчужденных социальных сил, но, напротив, является подлинным основанием гуманизма и исторического оптимизма. Осознание своей конечности является предпосылкой сознательного определения человеком своих отношений с окружающими, стимулирует уяснение человеком своего места в определенной исторической перспективе.

Научно-материалистическое понимание отвергает идею бессмертия в ее религиозном, абстрактно-фантастическом толковании, когда в нее вкладывается смысл сверхъестественного разрыва природной закономерности. Однако человек может поставить на основе познания закономерностей материального мира вопрос о подчинении этих закономерностей своим интересам, в том числе и о продлении до максимальных границ своего родового и индивидуального существования. В истории человечества бессмертие обретает

реальный смысл как сохранение результатов человеческой деятельности в материальной и духовной культуре и в грядущих поколениях людей. Нет, никак нельзя согласиться с Максом Бродом, назвавшим бессмертие в памяти потомков, горацево «*non omnis moriar*» всего лишь «суррогатом бессмертия»⁴⁴⁴. Социальный аспект реального бессмертия личности – в том, что она вливает свой труд в труд всех предшествующих поколений, накопленный в материальной и духовной культуре, объективирует себя в материальных и духовных творениях. Поэтому важнейшим призванием и назначением каждого человека является всестороннее развитие своих способностей и трудовая деятельность, в которой живой труд воспроизводит и расширяет созданную человечеством культуру, процесс, в котором воспроизводится будущее человечества.

Что касается проблемы трагедии индивидуальной смерти и ее переживания индивидом, то по этому вопросу существуют различные мнения. Возможно, что правы последователи русского физиолога Мечникова, который в «Этюдах об оптимизме» предполагал, что при достижении границ естественной продолжительности жизни у человека пробуждается инстинктивная склонность к смерти, стремление к смерти, стремление к концу. Резонным представляется, однако, и мнение других философов, настаивающих на том, что уход из жизни всегда останется трагедией для человека и его близких. «Атеисту-марксисту, – справедливо пишет Л. А. Попов, – не стоит противопоставлять религиозному иллюзорному оптимизму некоторое утешительное бодрячество, полученное ценой чрезмерного упрощения, огрубления диалектики жизни»⁴⁴⁵.

Думается, в ходе общественного прогресса человечеству удастся преодолеть трагедию преждевременной смерти как социальную, массовую проблему (смерть в результате войн, убийств, голода, болезней и т. п.). Можно надеяться, что человечеству при достижении коммунистического общественного устройства удастся довести пределы индивидуальной жизни до естественно-биологических границ, а возможно, и значительно раздвинуть эти границы. Лишь создание социальных условий, способных обеспечить каждому

человеку реальную возможность прожить максимальный срок индивидуальной жизни, реализовать все свои творческие возможности, способно смягчить трагедию смерти – и как общественную, и как личную проблему. Устранение иллюзорной перспективы вечного существования не означает утраты реальной значимости жизни человека. Подлинное социальное бессмертие и величие человека состоят в сохранении результатов его деятельности, определяются трудом на благо общества. Реальный гуманизм коммунистического общества проявляется и в том, что разрешает трагическое противоречие между эмпирическим существованием индивида и его общественной сущностью как творца материальных и духовных ценностей.

Заключение

Критический анализ христианской антропологии, ее основных направлений в эпоху современного кризиса религии, ее взаимодействия с различными течениями философского идеализма, основных приемов мистификации богословами социальной сущности человека показывает, что, несмотря на все усилия представить теологическую антропологию «наукой о человеке», она даже в своих наиболее далеких от простого пересказа вероучения, очищенных от средневековой образности вариантах остается, фантастическим мирозерцанием, пытается отстаивать антинаучные представления о человеке, восходящие к первобытному анимизму. «Все идеалисты, – писали К. Маркс и Ф. Энгельс, – как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...»⁴⁴⁶. Богословская антропология не может, не утрачивая своей специфики, рассматривать человека иначе, как в перспективе его фантастических взаимоотношений с богом, «творения», «грехопадения» и эсхатологического будущего. Человек для нее – это не реальный человек, а спекулятивная фантастическая конструкция: «образ и подобие божие», «соответствующий богу человек», «богозданный человек», «слушатель слова божия». Но в то же время богословская антропология, будучи теоретической формой сознания, вынуждена осмысливать и научные знания о человеке. Фантастическое отражение общественной жизни, извращенное понимание человека соединяются в ней с теоретической формой, требующей не только систематизации всех представлений на основе общеупотребительной логики, но и соотнесения содержания богословской антропологии с другими теоретическими формами познания человека, с философией и наукой. Этим определяется, пишет Д. М. Угринович, «противоречие между формой теологических построений и их содержанием, между

методом доказательств и их целью, между внешней, кажущейся логической структурой рассуждений и внутренней их алогичностью. Отсюда колебания между условным, ограниченным «рационализмом» и крайним мистицизмом, строгой авторитарной догматикой и крайним субъективизмом»⁴⁴⁷.

Внутреннее противоречие богословской антропологии, несовместимость религиозно-фантастического и научного понимания человека становятся предметом рассуждений теологов и осознаются ими как специфика богословского учения о человеке. «Все положения богословской антропологии, – пишет Э. Юнгель, – отличаются чрезвычайной сложностью: они должны изъяснять человека как определенного априорно – из некоторого вне его лежащего пункта... и в то же время эпостериорно – из условий человеческого существования»⁴⁴⁸. Подобная аргументация типична для современных богословов, стремящихся затушевать или, наоборот, узаконить противоречия религиозной антропологии, проистекающие из ее несовместимости с адекватным пониманием человека.

Но именно в этом стремлении игнорировать или узаконить противоречия религиозного учения о человеке история выносят свой приговор претензиям богословской антропологии на научность. Теологи вынуждены признать несбывшимися надежды на разработку универсальной богословской антропологии, построенной на едином систематическом основании, объединяющей многообразные философско-идеалистические направления на базе религиозного понимания человека. Богословская антропология, едва успев сложиться в качестве самостоятельной теологической дисциплины, оказывается в ситуации кризиса.

В условиях кризиса философского идеализма она не обрела также сколько-нибудь устойчивых философских ориентиров, сравнимых по своей стабильности с томизмом XIV века или платонизмом периода патристики. Выдвинутая К. Ранером программа богословской антропологии оказалась не только не выполненной, но и признана самим автором трудноисполнимой. Если в своей известной статье в «Лексиконе

для теологии и церкви» Ранер полагал, что идеальная богословская антропология, способная подчинить себе все частные антропологии, «скорее задана, чем создана», и намечал перспективу ее разработки⁴⁴⁹, то уже через десять лет после опубликования этой статьи он признал трудности поисков системы богословского учения о человеке. Ситуация современной богословской антропологии весьма откровенно обрисована в признании Ватте, который, подводя итоги развитию теологической антропологии в XX столетии, писал: «Мы стоим перед многими находящимися в постоянной и непрекращающейся эволюции строительными площадками, придающими богословской антропологии характер дисциплины, которая хотя и не теряет надежд, но находится в состоянии кризиса своих существенных принципов»⁴⁵⁰.

Марксизм, будучи философией исторического оптимизма, ставит своей целью освобождение человека от всего, что является преградой для его гармонического развития, а потому противостоит идеалистическим и религиозным учениям. «Нам нет надобности призывать сначала абстракцию какого-то «бога», – писал Ф. Энгельс, – и приписывать ей все прекрасное, великое, возвышенное и истинно человеческое для того, чтобы увидеть величие человеческого существа...»⁴⁵¹.

Примечания

¹ - Scherer G. Auf der Suche nach Sinn. Die Frage nach Gott in der philosophischen Anthropologie. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 265.

² - Pannenberg W. Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen, 1972, p. 18.

³ - Kaufmann F. K. Theologie in soziologischer Sicht. Ereiburg, 1973, p. 142.

⁴ - Kaufmann F. K. Theologie in soziologischer Sicht. Ereiburg, 1973, p. 152

⁵ - Schütz R. Einheit und Zukunft. Die Christenheit im technischen Zeitalter. Freiburg. Br., 1965, p. 13.

⁶ - Fries H. Der Mensch im Mittelpunkt. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974., p. 12.

⁷ - Vahanian G. Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära. Göttingen, 1973, p. 112.

⁸ - Угринович Д. М. Общий кризис капитализма и религия. М., 1979, с. 25.

⁹ - Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 28.

¹⁰ - Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 29

¹¹ - Dives in misericordia. – L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 12. Dezember, 1980, V

¹² - Gebattel V. E. Anthropologie der Angst. – Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze. Berlin etc., 1954, p. 378.

¹³ - Topitsch E. Gottwerdung und Revolution. Pullach bei München, 1973, с 32–33.

¹⁴ - Stammler E. Warum sich die Frage lohnt? – Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von E. Stammler. München, 1973, p. 8.

¹⁵ - Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 9

¹⁶ - Rahner K. Der Christ in seiner Umwelt. – Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973., p. 15.

¹⁷ - Специально анализу религиозной антропологии посвящены работы Ю. А. Кимелева, Н. Д. Короткова, Л. З. Немировской, К. И. Никонова, Т. А. Руневой, В. И. Колосницына, Л. А. Чухиной. История христианской антропологии освещается также Г. Г. Майоровым, В. В. Соколовым. Антропология отдельных конфессий христианства рассматривается в работах: Православие: В. А. Капранова, Л. Н. Краснопольской, М. П. Новикова. Католицизм: М. В. Желнова, Б. Л. Губмана, Е. М. Бабосова, Б. Ю. Кузмицкаса, Ф. Г. Овсиенко, А. А. Радугина, В. А. Стокяло, С. К. Титова. Протестантизм: В. И. Гараджи, Ж. Г. Голотвина, В. И. Добренкова, Л. Н. Митрохина, Д. М. Угриновича. Критическому исследованию религиозной антропологии уделяется также внимание в трудах И. И. Антоновича, Б. Т. Григорьяна, А. С. Богомолова, А. М. Каримского, В. Н. Кузнецова. Появились и работы, в которых дается критическое исследование отдельных проблем религиозного учения о человеке. Среди них следует назвать работы И. М. Бречака, И. Д. Панцхавы, Л. А. Попова, Р. Н. Данильченко, З. П. Трофимовой. Кроме того, по всем затронутым вопросам немало ценного высказано в трудах Ю. Ф. Борункова, И. Г. Иванова, И. Я. Кантерова, И. С. Кона, П. В. Корнеева, И. А. Кривелева, А. Г. Мысливченко, З. А. Тажуризиной, Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова. К изучению и критике религиозной антропологии обращаются и ряд марксистов за рубежом. Среди них: Т. Ярошевский, Т. Плужаньский, Д. Танальский, Т. Галечка.

¹⁸ - О происхождении термина «антропология» см. Marquart O. Anthropologie. – (Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter. Bd. 1. Basel, 1971.), 1, 362–364.

¹⁹ - Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, т. 1 p. 418

²⁰ - Fischer H. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 10.

²¹ - Fischer H. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 18.

²² - Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955, с. 114.

²³ - Werner K. Spekulative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte dargestellt. München, 1870. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt/Main, 1967, p. 5.

²⁴ - Корнеев П. В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981.

²⁵ - Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 10.

²⁶ - цит. по Probst P. Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der Philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland. Frankfurt/Main, 1974, p. 36

²⁷ - Bleeker G. J. The Conception of Man in the Phenomenology of Religion. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 13–14.

²⁸ - «Сущность этого подхода, – пишет Б. Т. Григорьян, – или принципа, в философии, если отвлечься от конкретного своеобразия его исторических форм и выделить наиболее существенные и общие его черты, сводится к попытке определить основы и сферы «собственно человеческого» бытия, человеческой индивидуальности и субъективности, рассматривать человека как «меру всех вещей», и из него и через него объяснить как его самого, так и смысл и значение окружающего мира, понять человека как творца культуры и истории» (Философская антропология сегодня. – Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 81).

²⁹ - Предметная рубрика «богословская антропология» отсутствует в третьем издании «Реальной энциклопедии протестантской теологии и церкви» (1896), равно как и в первом издании словаря «Религия в истории и современности» (1909). Ее нет и во втором издании этого авторитетного для протестантской теологии справочника. В первом томе (1927), правда, помещена статья «Антропология», но речь в ней идет о

«культурной антропологии», т. е. этнографии, а не о проблемах философской и богословской антропологии. Только третье издание «Религии в истории и современности» (с 1957 г.) содержит довольно обширные статьи, посвященные философской (Г. Плесснер) и богословской (О. Вебер, Р. Прентер) антропологии. Самостоятельная заметка о богословской антропологии появляется даже в энциклопедическом словаре Брокгауза. Примерно в это время к выделению богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины обращаются и католические справочники, в том числе авторитетный «Лексикон для теологии и церкви», поместивший во втором издании (1957) известную статью К. Ранера.

³⁰ - Rahner K. Anthropologie, theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg. Br., p. 618–627

³¹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976.

³² - Rahner K. Anthropologie, theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1, p. 618.

³³ - Rahner K. Anthropologie, theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1, p. 618.

³⁴ - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 159.

³⁵ - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 165.

³⁶ - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 159.

³⁷ - Pannenberg W. Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen, 1972, p. 20–26.

³⁸ - Spiazzi R. San Tommaso oggi. – L'Osservatore romano. Roma, 1974, 6 dic.

³⁹ - Fischer H. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 9.

⁴⁰ - Fischer H. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. – Anthropologie als Thema der

Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 11.

⁴¹ - Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 20.

⁴² - Kamper D. Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München, 1973, p. 15.

⁴³ - Kamper D. Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München, 1973, p. 17.

⁴⁴ - Kamper D. Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München, 1973, p. 17.

⁴⁵ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 4.

⁴⁶ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 4.

⁴⁷ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 13.

⁴⁸ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 11.

⁴⁹ - Fries H. Der Mensch im Mittelpunkt. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 13.

⁵⁰ - Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 266.

⁵¹ - Tendenzen der Katholischen Theologie- nach dem Zweiten Vatikani sehen Konzil. München, 1979, p. 196.

⁵² - Schmidt P. Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. – Theologie und Philosophie. Vierteljahrschrift. Freiburg/Basel., 1975, № 3, p. 405.

⁵³ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrzescijanskiej. – Zycie i mysl. Warszawa, 1979, r 29, № 6, p. 40.

⁵⁴ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 5.

⁵⁵ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 12–13.

⁵⁶ - Tendenzen der Katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. München, 1979, p. 22.

⁵⁷ - Kaminski S. Z metafizologii człowieka. – Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 425.

⁵⁸ - Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 54.

⁵⁹ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej. – Życie i myśl. Warszawa, 1979, r. 29, № 6, p. 36.

⁶⁰ - Prenter R. Anthropologie, dogmatisch. – Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, 1, Tübingen, 1958, p. 420.

⁶¹ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 362.

⁶² - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej. – Życie i myśl. Warszawa, 1979, 29, № 6, p. 37.

⁶³ - Pecka D. Clovèk. Filosofická antropologie. Rim, 1, 1970, p. 28.

⁶⁴ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej. – Życie i myśl. Warszawa., 1979, r. 29, № 6, p. 37–38.

⁶⁵ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 1, с. 488.

⁶⁶ - Lotz J. B. Christliche Anthropologie. – Philosophische Anthropologie heute. München, 1972, p. 70.

⁶⁷ - Lotz J. B. Christliche Anthropologie. – Philosophische Anthropologie heute. München, 1972, p. 70.

⁶⁸ - Prenter R. Anthropologie, dogmatisch. – Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, 1, Tübingen, 1958, 420–421.

⁶⁹ - Kaminski S. Z metafizologii człowieka. – Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 425.

⁷⁰ - Watté P. Theologische Anthropologie und Hamartologie. – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Freiburg, 1970, p. 63.

⁷¹ - Steck W. Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie. Göttingen, 1974, p. 40.

⁷² - Schmidt P. Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. – Zycie I mysl. Warszawa, 1975, № 3, p. 405.

⁷³ - Schmidt P. Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. – Zycie I mysl. Warszawa, 1975, № 3, p. 411.

⁷⁴ - Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974, т. IV, p. 269.

⁷⁵ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 21, с. 315.

⁷⁶ - Кривелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968, с. 69–70, 159–161; Кривелев И. А. Библия: историко-критический анализ. М., 1982, с. 92.

⁷⁷ - Кривелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968, с. 160.

⁷⁸ - Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 39–43.

⁷⁹ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 35.

⁸⁰ - Marquart O. Anthropologie. – Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter. Bd. 1. Basel, 1971, 1, p. 362.

⁸¹ - Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970, с. 129

⁸² - Valadier P. Jean-Paul II: une vision de l'homme d'après les dis cours prononcés en France 30 mai – 2 juin 1980. – Études. Revue mensuelle., 1980, p. 535.

⁸³ - Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. 1248–1249.

⁸⁴ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 19.

⁸⁵ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 17–18.

⁸⁶ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 20.

⁸⁷ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 20.

⁸⁸ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 20, с. 329.

- ⁸⁹ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 1, с. 590.
- ⁹⁰ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 90.
- ⁹¹ - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – Богословские труды. Издание Московской патриархии. М., 1972 – 1978, 8. М., 1972, с. 71.
- ⁹² - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 86.
- ⁹³ - Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971, с. 532.
- ⁹⁴ - Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. 806.
- ⁹⁵ - Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. 1251.
- ⁹⁶ - Watté P. Theologische Anthropologie und Hamartiologie. – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Freiburg, 1970, p. 64.
- ⁹⁷ - Prenter R. Anthropologie, dogmatisch. – Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, 1, Tübingen, 1958, p. 421.
- ⁹⁸ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 19, с. 314
- ⁹⁹ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 27–28.
- ¹⁰⁰ - Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 392.
- ¹⁰¹ - Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, ч. 2. М., 1969, с. 582.
- ¹⁰² - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 4–5.
- ¹⁰³ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1844, с. 88.
- ¹⁰⁴ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 21, с. 315–316.
- ¹⁰⁵ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrzescijanskiej. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, r. 29, № 6, p. 34.
- ¹⁰⁶ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrzescijanskiej. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, r. 29, № 6, p. 35.

- ¹⁰⁷ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrzescijanskiej. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, r. 29, № 6, p. 40.
- ¹⁰⁸ - Benz E. Der Mensch in christlicher Sicht. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, p. 396.
- ¹⁰⁹ - Ganoczy A. Nowe zadania antropologii chrzescijanskiej. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, r. 29, № 6, p. 37.
- ¹¹⁰ - Benz E. Der Mensch in christlicher Sicht. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, p. 373.
- ¹¹¹ - Theology Today. Ephrata (Pa), 1976, p. 347.
- ¹¹² - Theologische Rundschau. Neue Folge. Tübingen, 1980, № 14, p. 342
- ¹¹³ - Tendenzen der Katholischen Theologie- nach dem Zweiten Vatikani sehen Konzil. München, 1979, p. 18.
- ¹¹⁴ - Rahner K. Der Christ in seiner Umwelt. – Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 8–9.
- ¹¹⁵ - Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970.
- ¹¹⁶ - Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975.
- ¹¹⁷ - Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970; Магизм и единобожие. Брюссель, 1971; У врат молчания. Брюссель, 1971.
- ¹¹⁸ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg, 1981, № 1, p. 12–13.
- ¹¹⁹ - Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974, т. 3, p. 191–192.
- ¹²⁰ - Benz E. Der Mensch in christlicher Sicht. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, p. 383.
- ¹²¹ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 379.
- ¹²² - Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма М 1971, с. 13; Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 21.

¹²³ - Geyer H. G., Janowski H. N., Schmidt A. Theologie und Soziologie. Stuttgart, 1970, p. 39.

¹²⁴ - Geyer H. G., Janowski H. N., Schmidt A. Theologie und Soziologie. Stuttgart, 1970, p. 7.

¹²⁵ - цит. по: Haas A. Der Mensch. Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 441–442.

¹²⁶ - Geyer H. G., Janowski H. N., Schmidt A. Theologie und Soziologie. Stuttgart, 1970, p. 7.

¹²⁷ - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 171.

¹²⁸ - Geyer H. G., Janowski H. N., Schmidt A. Theologie und Soziologie. Stuttgart, 1970, p. 58.

¹²⁹ - Rahner K. Kirche und Atheismus. – Stimmen der Zeit. Monatschrift für Geistesleben der Gegenwart. Freiburg., 1981, № 1, p. 12.

¹³⁰ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma. 1977, № 3041, p. 466

¹³¹ - Watté P. Theologische Anthropologie und Hamartologie. – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Freiburg, 1970, p. 71.

¹³² - Benz E. Der Mensch in christlicher Sicht. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, p. 374.

¹³³ - цит. по: Bollnow O. F. Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 21.

¹³⁴ - Kamper D. Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München, 1973, p. 13.

¹³⁵ - Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека. – Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 346–363.

¹³⁶ - Luther deutsch. Bd. 3. Berlin, 1957, p. 185.

¹³⁷ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 22, с. 308.

¹³⁸ - Братский вестник. Издание Всесоюзного совета евангельских христиан- баптистов. М., 1976, № 1, с. 51.

- ¹³⁹ - Братский вестник. Издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов. М., 1976, № 1, с. 51.
- ¹⁴⁰ - Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Критический очерк. Рига, 1980, с. 237.
- ¹⁴¹ - Frey Ch. Zur theologischen Anthropologie Karl Barths. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 42.
- ¹⁴² - Barth K. Phänomene des Menschlichen (Zu Karl Jaspers' Anthropologie). – Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. von H. Saner. München, 1973, p. 319.
- ¹⁴³ - Barth K. Phänomene des Menschlichen (Zu Karl Jaspers' Anthropologie). – Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. von H. Saner. München, 1973, p. 320.
- ¹⁴⁴ - Barth K. Phänomene des Menschlichen (Zu Karl Jaspers' Anthropologie). – Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. von H. Saner. München, 1973, p. 325.
- ¹⁴⁵ - Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. Hbd 2. Zürich, 1938, p. 288.
- ¹⁴⁶ - Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. Hbd 1. München, 1932, p. 134–135.
- ¹⁴⁷ - Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zweiter Band München, 1971, p. 9.
- ¹⁴⁸ - Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. Hbd 1. München, 1932, p. 388.
- ¹⁴⁹ - Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974, т. 4 p. 161.
- ¹⁵⁰ - Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974, т. 4 p. 163.
- ¹⁵¹ - Frey Ch. Zur theologischen Anthropologie Karl Barths. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 39.
- ¹⁵² - Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N. Y., 1955.

- ¹⁵³ - Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. 1. Aufl., 1921; 2. Aufl. Wien, 1952.
- ¹⁵⁴ - Langemeyer B. Der Dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn, 1963, p. 29.
- ¹⁵⁵ - Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. 1. Aufl. Berlin, 1937; 3. Aufl. Zürich, 1965.
- ¹⁵⁶ - Kamlah E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 30.
- ¹⁵⁷ - Kamlah E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 30.
- ¹⁵⁸ - Kamlah E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 35.
- ¹⁵⁹ - Kamlah E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 36.
- ¹⁶⁰ - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 171.
- ¹⁶¹ - Gogarten F. Der Mensch, zwischen Gott und Welt. 2. Aufl. Stuttgart, 1956.
- ¹⁶² - Vahanian G. Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nach christlichen Ara. Göttingen, 1973.
- ¹⁶³ - Theology Today. Ephrata (Pa). 1978, № 4, 378–385.
- ¹⁶⁴ - Theology Today. Ephrata (Pa), 1978, № 4, 388.
- ¹⁶⁵ - Theologische Rundschau. Neue Folge. Tübingen, 1979, № 3, 228–229.
- ¹⁶⁶ - Theology Today. Ephrata (Pa), 1978, № 4, 393.
- ¹⁶⁷ - Theology Today. Ephrata (Pa), 1978, № 4, 392.
- ¹⁶⁸ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 50.

- ¹⁶⁹ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 7.
- ¹⁷⁰ - Theologische Rundschau. Neue Folge. Tübingen, 1979, № 2, 168.
- ¹⁷¹ - Theologie und Philosophie. Vierteljahrschrift. Freiburg/Basel, 1975, № 3, p. 413.
- ¹⁷² - Theologie und Philosophie. Vierteljahrschrift. Freiburg/Basel, 1975, № 3, p. 414.
- ¹⁷³ - Theologie und Philosophie. Vierteljahrschrift. Freiburg/Basel, 1975, № 3, p. 413.
- ¹⁷⁴ - Jungei E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, 1, 342–372.
- ¹⁷⁵ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 12.
- ¹⁷⁶ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976.
- ¹⁷⁷ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 21.
- ¹⁷⁸ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 26.
- ¹⁷⁹ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 112.
- ¹⁸⁰ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 7
- ¹⁸¹ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 76.
- ¹⁸² - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 8.
- ¹⁸³ - Childs J. M. Christian Anthropology and Ethics. Philadelphia, 1978, p. 111.
- ¹⁸⁴ - Peck a D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, 1, 1970, II, 1971, p. 33.

- ¹⁸⁵ - Theologie und Philosophie. Vierteljahrschrift. Freiburg/Basel, 1974, № 2/3, p. 418.
- ¹⁸⁶ - Guardini R. Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. 1. Aufl. Würzburg, 1939; 3. Aufl. Würzburg, 1950.
- ¹⁸⁷ - Babolin A. Romano Guardini filosofo dcil'alteri-tà. Realtà e persona. Bologna, 1968, p. 236.
- ¹⁸⁸ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973.
- ¹⁸⁹ - Przywara E. Mensch, typologische Anthropologie. Nürnberg, 1958; L'uomo, anthropologia tipologica. Milano, 1968.
- ¹⁹⁰ - Przywara E. Mensch, typologische Anthropologie. Nürnberg, 1958; L'uomo, anthropologia tipologica. Milano, 1968, p. 176.
- ¹⁹¹ - Wojtyła K. Osoba i czyn. Krakow, 1969. The Acting Person. Dordrecht. 1979, p. 467.
- ¹⁹² - Rahner K. Theologie und Anthropologie. – Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974, p. 160.
- ¹⁹³ - Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974.
- ¹⁹⁴ - Rahner K. Der Mensch – die unbeantwortbare Frage. – Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von E. Stammeler. München, 1973, p. 119.
- ¹⁹⁵ - Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974, p. 8.
- ¹⁹⁶ - Rahner K. Alltägliche Dinge. 9. Aufl. Einsiedeln, 1974, p. 116.
- ¹⁹⁷ - Богомолов А. С., Гараджа В. И., Каримский А. М., Кузнецов В. Н. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 333–334.
- ¹⁹⁸ - Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, 1941. Neu bearb. von J. B. Metz. Freiburg i. Br., 1971.
- ¹⁹⁹ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma. № 3037, p. 14.

- ²⁰⁰ - Zeleznik T. Nadzieja przeciw lekowi. Mysl teologiczno-filozoficzna Jana Pawla II. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, № 6, p. 26.
- ²⁰¹ - Zeleznik T. Nadzieja przeciw lekowi. Mysl teologiczno-filozoficzna Jana Pawla II. – Zycie I mysl. Warszawa, 1979, № 6, p. 25.
- ²⁰² - Études. Revue mensuelle, 1980, p. 527.
- ²⁰³ - Études. Revue mensuelle, 1980, p. 527.
- ²⁰⁴ - Études. Revue mensuelle, 1980, p. 528.
- ²⁰⁵ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974.
- ²⁰⁶ - Gogacz M. Wokół problemu osoby. Warszawa, 1974.
- ²⁰⁷ - Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
- ²⁰⁸ - Haas A. Der Mensch. Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 427.
- ²⁰⁹ - Langemeyer B. Der Dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn, 1963, p. 400.
- ²¹⁰ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1977, № 4, с. 61.
- ²¹¹ - цит. по: История жанров в. русской литературе X–XVII вв. М., 1972, с. 343.
- ²¹² - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1977, № 2, с. 68.
- ²¹³ - Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1905–1906, с 242.
- ²¹⁴ - Епископ Гурий. Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни. – Богословские труды. Издание Московской патриархии. М., 12, 1974.
- ²¹⁵ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1973, № 8, с. 68.
- ²¹⁶ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1970, № 11, с. 8.

²¹⁷ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1977, № 4, с. 55–63.

²¹⁸ - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – Богословские труды. Издание Московской патриархии, 8. М., 1972, с. 61–62.

²¹⁹ - Новиков М. П. Кризис современного православного богословия. М., 1979, с. 9.

²²⁰ - Григорьян Б. Т. Буржуазная философская антропология сегодня. – Вопр. философии. М., 1978, № 5, 121.

²²¹ - Bollnow O. F. Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 19–36; см. также Григорьян Б. Т. Философская антропология сегодня. – Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978., 122–124.

²²² - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 109.

²²³ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 110.

²²⁴ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 56.

²²⁵ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 56; см. Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 13.

²²⁶ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 112.

²²⁷ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 10.

²²⁸ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 19–21.

²²⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 21.

- ²³⁰ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 21.
- ²³¹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 22.
- ²³² - Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970.
- ²³³ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 73.
- ²³⁴ - Plessner H. Homo absconditus. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 40.
- ²³⁵ - Plessner H. Homo absconditus. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 43.
- ²³⁶ - Jungei E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, 1, p. 347.
- ²³⁷ - Jungei E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, II, 1975, 1, p. 347.
- ²³⁸ - Wagner F. Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. – Anthropologie als Thema der Theologie. H. Fischer (Hrsg.). Göttingen, 1978, p. 156.
- ²³⁹ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma. 1977, № 3038, p. 108–109.
- ²⁴⁰ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, 1, 1970, p. 7.
- ²⁴¹ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 168.
- ²⁴² - Zycie I mysl. Warszawa, 1979, № 2, p. 96.
- ²⁴³ - Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von E. Stammler. München, 1973, p. 108–109.

²⁴⁴ - Bortolaso G. Antropologia personalistica. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3041, p. 456–461.

²⁴⁵ - Plessner H. Der Mensch als Lebewesen. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 56.

²⁴⁶ - Кемеров В. Е. Проблема личности. Методология исследования и жизненный смысл. М., 1977, с. 124–134.

²⁴⁷ - Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 1950, с. 240.

²⁴⁸ - Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 1950, с. 249.

²⁴⁹ - Ленин В. И. Полное собрание сочинений. т. 18, с. 138.

²⁵⁰ - см. там же.

²⁵¹ - Scherer G. Auf der Suche nach Sinn. Die Frage nach Gott in der philosophischen Anthropologie. – Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hüttenbügel (Hrsg). Wien, 1974, p. 256.

²⁵² - Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974, p. 103.

²⁵³ - Peck a D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, 1, 1970, p. 65.

²⁵⁴ - Rahner K. Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation, des Menschen. – Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 31.

²⁵⁵ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 89.

²⁵⁶ - Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. – Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 82.

²⁵⁷ - см. там же

²⁵⁸ - Coret h E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 55.

²⁵⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 8.

²⁶⁰ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, 279–280.

²⁶¹ - Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957.

²⁶² - Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 67.

²⁶³ - Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 67.

²⁶⁴ - Hengstenberg H. E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 81.

²⁶⁵ - Hengstenberg H. E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit. – Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972, p. 82.

²⁶⁶ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 149.

²⁶⁷ - Кемеров В. Е. Проблема личности. Методология исследования и жизненный смысл. М., 1977, с. 124–134.

²⁶⁸ - Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. – Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 85.

²⁶⁹ - Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 594.

²⁷⁰ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 516.

²⁷¹ - Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. – Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 81–87.

²⁷² - Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978, с. 11.

- ²⁷³ - Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма М 1971, с. 48.
- ²⁷⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 369.
- ²⁷⁵ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 10.
- ²⁷⁶ - Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982, с. 170.
- ²⁷⁷ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 136, 176, 196.
- ²⁷⁸ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 196.
- ²⁷⁹ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 124.
- ²⁸⁰ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 196–197.
- ²⁸¹ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 197.
- ²⁸² - Halder A. Mensch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 7 p. 281.
- ²⁸³ - Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970, с. 160.
- ²⁸⁴ - Trillhaas W. Religionsphilosophie. Berlin, 1972, p. 157–158.
- ²⁸⁵ - Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978, с. 11.
- ²⁸⁶ - Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978, с. 10.
- ²⁸⁷ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 54.
- ²⁸⁸ - Jungel E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, 1975, p. 363.
- ²⁸⁹ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1977, № 4, с. 75.
- ²⁹⁰ - Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. 1. Aufl., 1921; 2. Aufl. Wien, 1952, p. 41.

²⁹¹ - Junge E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, 1975, 1, p. 364.

²⁹² - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 3, с. 36.

²⁹³ - Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978, с. 27.

²⁹⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 279.

²⁹⁵ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 279.

²⁹⁶ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 55.

²⁹⁷ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 59.

²⁹⁸ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 105.

²⁹⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 13.

³⁰⁰ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 64.

³⁰¹ - Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 593–594.

³⁰² - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1973, № 8, с. 70.

³⁰³ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1973, № 8, с. 70.

³⁰⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 227.

³⁰⁵ - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – Богословские труды. Издание Московской патриархии. М., 1972, 8, с. 65, 66.

³⁰⁶ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, 1, 1970, p. 44.

³⁰⁷ - Медведев Н. Антропологический этюд. – Богословские труды. Издание Московской патриархии, 16. М., 1976, с. 198.

³⁰⁸ - Rahner K. Mensch, Theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br, 7, 1962, p. 288.

³⁰⁹ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 164.

³¹⁰ - Bortolaso G. Antropologia filosofica e perfezione umana. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3048, p. 566.

³¹¹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 35.

³¹² - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 36.

³¹³ - Pecka D. Clovèk. Filosofická antropologie. Rim, II, 1971, p. 96.

³¹⁴ - Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974, т. 3, p. 22.

³¹⁵ - Pecka D. Clovèk. Filosofická antropologie. Rim, II, 1971, p. 97.

³¹⁶ - Ярошевский Т. Личность и общество. М., 1973, с. 292.

³¹⁷ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 130.

³¹⁸ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 159.

³¹⁹ - Медведев Н. Антропологический этюд. – Богословские труды. Издание Московской патриархии., 16. М., 1976, с. 196.

³²⁰ - Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 265.

³²¹ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 178.

³²² - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1977, № 4, с. 62.

³²³ - Pecka D. Clovèk. Filosofická antropologie. Rim, II, 1971, p. 96.

³²⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 405.

- ³²⁵ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, II, 1971, p. 129.
- ³²⁶ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, II, 1971, p. 131.
- ³²⁷ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 126–127.
- ³²⁸ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 127–128.
- ³²⁹ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 177–178.
- ³³⁰ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, II, 1971, p. 113–115.
- ³³¹ - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, II, 1971, p. 124.
- ³³² - Pecka D. Clovèk. Filosoficka antropologie. Rim, II, 1971, p. 122.
- ³³³ - Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971, с. 70.
- ³³⁴ - Endliches und Unendliches im Menschen. Zürich, 1973.
- ³³⁵ - Новиков М. П. Тупики православного модернизма. М., 1979, с. 58–69.
- ³³⁶ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 347.
- ³³⁷ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 378.
- ³³⁸ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 20.
- ³³⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 96.
- ³⁴⁰ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 181.
- ³⁴¹ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome,

1970, p. 384.

³⁴² - Rahner K. Mensch, Theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br, 7, 1962, p. 289.

³⁴³ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 118.

³⁴⁴ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1966, № 6, с. 66.

³⁴⁵ - Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von E. Stammler. München, 1973, p. 59.

³⁴⁶ - Корнеев П. В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981.

³⁴⁷ - Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von E. Stammler. München, 1973, p. 62.

³⁴⁸ - Светлов Э. У врат молчания. Брюссель, 1971, с. 262–263.

³⁴⁹ - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 374.

³⁵⁰ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3038, 105–114.

³⁵¹ - Vanhoye A. La personne humaine et ses relations dans le Nouveau Testament. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, 316.

³⁵² - Flick M., Alszeghy Z. Man in Catholic Dogma. – Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 378.

³⁵³ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 291.

³⁵⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 307.

³⁵⁵ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 311.

³⁵⁶ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3049, 7–9.

- ³⁵⁷ - Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology. Rome, 1970, p. 320.
- ³⁵⁸ - Светлов Э. У врат молчания. Брюссель, 1971, с. 263.
- ³⁵⁹ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 143.
- ³⁶⁰ - Vries J., Lotz J. B. Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969, p. 143.
- ³⁶¹ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 188.
- ³⁶² - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 189.
- ³⁶³ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 97–98.
- ³⁶⁴ - Rahner K. Mensch, Theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 7, 1962, 289.
- ³⁶⁵ - Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973, p. 191.
- ³⁶⁶ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 2, с. 102.
- ³⁶⁷ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 516.
- ³⁶⁸ - Bortolaso G. Ateismo e persona umana. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma., 1978, № 3066, p. 562.
- ³⁶⁹ - Fagone V. L'umanesimo marxista e la liberazione dell'uomo. – Cristiani e marxisti a confronto su «L'uomo». Bologna, 1974, p. 135–165.
- ³⁷⁰ - Bortolaso G. Ateismo e persona umana. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma., 1978, № 3066, p. 567.
- ³⁷¹ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, № 3049, p. 6.
- ³⁷² - Bortolaso G. Ateismo e persona umana. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma., 1978, № 3066, p. 566.

³⁷³ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3060, p. 527.

³⁷⁴ - Bortolaso G. Ateismo e persona umana. – La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma., 1978, № 3066, p. 567.

³⁷⁵ - La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma, 1977, № 3041, 422.

³⁷⁶ - Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., 1977, с. 4.

³⁷⁷ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1971, № 2, с. 46.

³⁷⁸ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1970, № 12, с. 7.

³⁷⁹ - Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. – Вопросы жизни. Спб., 1905.

³⁸⁰ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1966, № 10, с. 71.

³⁸¹ - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1966, № 6, с. 66.

³⁸² - Журнал Московской патриархии. Издание Московской патриархии М., 1966, № 10, с. 72.

³⁸³ - Thomas L.-V. Anthropologie de la mort. P., 1975, p. 153.

³⁸⁴ - Thomas L.-V. Anthropologie de la mort. P., 1975, p. 11.

³⁸⁵ - Thomas L.-V. Anthropologie de la mort. P., 1975, p. 106.

³⁸⁶ - Hamilton W. When religion and death meet. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1980, XXXVII, № 2, p. 192.

³⁸⁷ - Hamilton W. When religion and death meet. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1980, XXXVII, № 2, p. 193.

³⁸⁸ - Hamilton W. When religion and death meet. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1980, XXXVII, № 2, p. 192–193.

³⁸⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 37.

³⁹⁰ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 243–251.

³⁹¹ - Föhr E. Naturwissenschaftliche Weitsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild. 2. Aufl. Freiburg i. Br., 1974, 203–204.

³⁹² - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 100.

³⁹³ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 100.

³⁹⁴ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 100.

³⁹⁵ - Jungel E. Tod. Stuttgart, 1971.

³⁹⁶ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 243.

³⁹⁷ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 245.

³⁹⁸ - Plügge H. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht. Darmstadt, 1960, p. 429.

³⁹⁹ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 95–96.

⁴⁰⁰ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 145.

⁴⁰¹ - Thomas L.-V. Anthropologie de la mort. P., 1975, p. 9.

⁴⁰² - Przywara E. Mensch, typologische Anthropologie. Nürnberg, 1958; L'uomo, antropologia tipologica. Milano, 1968, p. 299.

⁴⁰³ - Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария к мирским особам. М., 1880, с. 98.

⁴⁰⁴ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 391.

⁴⁰⁵ - Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954, p. 177.

⁴⁰⁶ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, с 147.

⁴⁰⁷ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, с 147.

- ⁴⁰⁸ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 149.
- ⁴⁰⁹ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 149.
- ⁴¹⁰ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 150.
- ⁴¹¹ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 151.
- ⁴¹² - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 141.
- ⁴¹³ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 141.
- ⁴¹⁴ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 33.
- ⁴¹⁵ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 142.
- ⁴¹⁶ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, c 144.
- ⁴¹⁷ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 397.
- ⁴¹⁸ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 397.
- ⁴¹⁹ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 94.
- ⁴²⁰ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 400.
- ⁴²¹ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 397.
- ⁴²² - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 34.
- ⁴²³ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 409–410.
- ⁴²⁴ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 247.

⁴²⁵ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 247.

⁴²⁶ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 90.

⁴²⁷ - Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974, p. 69.

⁴²⁸ - цит. по: Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974, p. 69.

⁴²⁹ - Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen, 1976, p. 36–37.

⁴³⁰ - Krapiec M. Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficzny. Lublin, 1974, p. 407–408.

⁴³¹ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 137.

⁴³² - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 244.

⁴³³ - Washbourn P. Feminine Symbols and Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1975, XXXI № 3, p. 250.

⁴³⁴ - Hick J. Death and Eternal Life. N. Y., 1976, p. 12.

⁴³⁵ - Migliore D. L. Life beyond Death. – Theology Today. Ephrata (Pa), 1977, XXXIV, № 2, p. 178–187.

⁴³⁶ - Rahner K. Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg, 1973, p. 53.

⁴³⁷ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 68.

⁴³⁸ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 68.

⁴³⁹ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 57.

⁴⁴⁰ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 58.

⁴⁴¹ - Scherer G. Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen, 1971, p. 63.

⁴⁴² - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 610–611.

⁴⁴³ - Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 591.

⁴⁴⁴ - Brod M. Von der Unsterblichkeit der Seele. Stuttgart, 1969, p. 43.

⁴⁴⁵ - Попов Л. А. Научное отрицание загробной жизни и проблема бессмертия, – Атеизм и современное естествознание. М., 1977, с. 106.

⁴⁴⁶ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 536.

⁴⁴⁷ - Угринович Д. М. О специфике и структуре религиозного сознания. – Вопр. научного атеизма. М., 1966, 61–62.

⁴⁴⁸ - Jungel E. Der Gottentsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. – Philosophische Anthropologie. München, Bd. I, 1975, p. 345.

⁴⁴⁹ - Rahner K. Anthropologie, theologisch. – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg. Br, 1, p. 622–624.

⁴⁵⁰ - Watté P. Theologische Anthropologie und Hamartiologie. – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Freiburg, 1970, p. 73.

⁴⁵¹ - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 1, с. 592–593.