Научная статья
УДК 233
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_12

Священник Георгий Кочетков

Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека

Священник Георгий Кочетков, канд. богословия, главный редактор, «Вестник Свято-Филаретовского института», Москва, Россия, info@sfi.ru

АННОТАЦИЯ: В статье кратко систематизируются основные антропологические концепции прошлого и современности, в частности, подробно разбираются дихотомические и трихотомические представления об устроении человека, характерные как для античности, так и для святоотеческой эпохи. Автор рассматривает признанную в христианской антропологии иерархию духа, души и тела как «горизонтальное» измерение человека, но при этом выстраивает и «вертикальное» измерение, в большой степени связанное именно с христианским откровением, которое в этом отношении прежде было не вполне выявлено. Обоснование «горизонтального» измерения человека опирается на предшествующий опыт философов, святых отцов-догматистов, литургистов и аскетов, а выстраивание иерархической вертикали — на опыт христианских мистиков, антропологов и мыслителей-экзистенциалистов, в первую очередь — Н. А. Бердяева. «Вертикальное» измерение предполагает соотношение индивидуальности, «лица» (ипостаси) и личности человека. Соотнесение двух триад «индивидуальность — онтологическое „лицо“ — личность» и «дух — душа — тело» позволяет построить объемное представление, целую систему матриц, которая дает возможность увидеть человека и человеческие общности

© Священник Георгий Кочетков, 2022

с разных сторон. Представленный подход может послужить основой для дальнейших богословских и междисциплинарных антропологических исследований.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, антропология, христианская антропология, дихотомия, трихотомия, образ и подобие Божьи, индивидуальность, личность, коллектив, консилиарность, соборность

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Кочетков Георгий, свящ. Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 12–43. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_12.

Fr. Georgy Kochetkov

A New Christian Anthropology: “Horizontal” and “Vertical” Dimensions of the Human Person

Fr. Georgy Kochetkov, Cand. Sci. (Theology), Editor in Chief, The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute, Moscow, Russian, info@sfi.ru

ABSTRACT: The article briefly systematizes the main anthropological concepts of the past and present. In particular, dichotomous and trichotomous notions of the human constitution, characteristic of both antiquity and the Patristic era, are analyzed in detail. The author requalifies the triad of spirit — soul — body, which within Christian Anthropology is generally recognized as a vertical hierarchy, calling the triad instead the “horizontal” dimension of the human person. He also builds a “vertical” dimension, largely linked to Christian revelation, which he argues has been previously much undervalued, in this respect. The grounding of the “horizontal” dimension of the human person is based on the experience of philosophers, and Church fathers — theologians, liturgists and ascetics. The construction of the author’s hierarchical vertical line is based on the experience of Christian mystics, anthropologists and existentialists, and above all on the thought of N. A. Berdyaev. The “vertical” dimension implies a relationship between individuality, man’s ontological “face” (hypostasis) and Person (lichnost). The correlation of the two triads: 1) individuality — ontological ‘face’ — Person, and 2) spirit — soul — body, makes it possible to construct a three-dimensional representation generating a whole system of matrices that provide us with the opportunity to see the human person and human communities from various different angles. The approach presented here may serve as a basis for further theological and interdisciplinary anthropological research.

KEYWORDS: Theology, Anthropology, Christian Anthropology, dichotomy, trichotomy, image and likeness of God, individuality, personality, human person, collective, conciliarity, sobornost

FOR CITATION: Kochetkov Georgy, priest (2022). "A New Christian Anthropology: 'Horizontal' and 'Vertical' Dimensions of the Human Person". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 12–43. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_12.

Введение. Постановка проблемы

Христианская антропология является одной из наиболее открытых и развивающихся областей христианской богословской мысли, что побуждает не только к синтезу имеющихся знаний о человеке, но к поиску и познанию целостного представления о нём, включающего в себя сообразность человека Богу и откровение о его богоуподоблении. В 2020 г. в издательстве Свято-Филаретовского института вышла серия книг «Тайны и таинства Человека и Церкви[1]. Опыт современной мистагогии 2-й ступени». Одна из последних книг в этой таинствоводственной серии носит название «Новая христианская (православная) антропология» [*Кочетков 2020б*]. Издание открывается темой «Об устроении и спасении человека и человечества», что вновь ставит нас перед необходимостью ответить на вопрос: «Что (и кто) есть человек, что Ты (Господь) помнишь его?» *[1]. Плодом размышлений о таинствах церкви, в которые необходимо ввести новопросвещённых христиан, приобщаемых полноте христианского Откровения, явилась и постановка вопроса о «горизонтальном» и «вертикальном» измерении человека[2].

*[1] Пс 8:5

Антропологическая проблематика стала ключевой в среде православных (Н. А. Бердяев, А. С. Позов, архим. Киприан (Керн))[3], протестантских и католических богословов XX–XXI вв., что позволило Карлу Ранеру поставить вопрос об «антропологическом повороте» в теологии [*Collins; Eicher; Losinger; Williams*]. Среди наиболее значимых католических богословских концепций можно выделить диалогический персонализм (Р. Гвардини, Т. Штейн-

1. Когда мы пишем слова «Человек» и «Церковь» с заглавной буквы, это означает, что имеется в виду «вечный Человек» и Церковь как вечное Тело Христово, как «столп и утверждение Истины».

2. Статья написана на основе доклада, сделанного на открытии учебного года в Свято-Филаретовском институте 1 сентября 2021 г.

3. См., напр.: [*Бердяев; Позов; Киприан (Керн)*].

бюхель), ассимилирующий томизм (Ж. Марешаль, К. Ранер, Э. Корет, И. Лотц, Г. Шерер), экзистенциальный томизм (Э. Жильсон, Ж. Маритен, М. Кромпец, С. Каминьский, М. Гогач, С. Здыбицка), тейярдизм (основатель Тейяр де Шарден), драматическую антропологию Х. У. фон Бальтазара и др.

Для протестантского богословия XX в. также характерен интерес к проблеме человека, который проявил себя в целом ряде направлений, таких как диалектическая теология (К. Барт), диалогический персонализм (Ф. Эбнер, Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен), радикальная антропология (Д. Бонхёффер, П. ван Бурен, У. Гамильтон, Г. Ваханян, Д. Зелле), феминистская (П. Вошбон, К. Гонсалес, Х. Гонсалес, С. Терриен), теономная (П. Тиллих) и эсхатологическая антропологии (Э. Юнгель, Ю. Мольтман, П. Панненберг, Д. Чайлдз) и т. д.[4]

Проблемам православной антропологии посвящён ряд современных статей и монографий на русском языке. Следует отметить работы С. С. Хоружего «Аналитический словарь исихастской антропологии» и «Очерки синергийной антропологии» [*Хоружий 1998; Хоружий 2005*], а также курс лекций свящ. Андрея Лоргуса «Православная антропология» [*Лоргус*]. В 2001 г. в Москве прошла конференция, организованная Синодальной богословской комиссией Русской православной церкви, «Учение церкви о человеке», материалы которой были изданы отдельным сборником в 2004 г. Тематика докладов была разбита на 4 раздела: библейско-патристическая антропология, богословско-философская антропология, аспекты индивидуального и социального существования человека [*Православное учение*]. Православное учение о человеке нашло отражение в официальных документах Русской православной церкви, прежде всего в документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», утверждённом на Архиерейском соборе 27 июня 2008 г.

В настоящее время в различных российских научных теологических журналах публикуется множество статей по антропологической проблематике. Как правило, они посвящены реконструкции антропологии того или иного православного богослова [*Аксенов*] или точкам соприкосновения христианской антропологии с другими областями знаний — медициной [*Новиков*], педагогикой [*Коротких*], психологией [*Миронова; Поликаровский; Психология*

4. Подробнее об основных направлениях христианской антропологии см., напр.: [*Никонов, 46–88*].

и антропология]. Интерес к христианской антропологии связан также с новыми биоэтическими вызовами, явственно заявившими о себе на фоне развития биотехнологий (проблемы начала и конца человеческой жизни, пределы допустимого вмешательства в природу человека). С точки зрения светских философов [*Гутнер 2022а; Гутнер 2022б*], антропология оказывается в центре современной православной теологии, так как позволяет сделать православное вероучение социально значимым и приблизить его к уровню современных представлений о мире [*Гайдаш, 18*].

Однако бóльшая часть современных исследователей, работающих в поле православной теологии, исходят из положения, что христианская антропология — это сложившаяся в своих базовых основах система, которую можно изучать в отдельных её элементах или применять к новым областям гуманитарного знания и человеческой деятельности. В лучшем случае исследователи видят свою задачу в упорядочении и унификации терминологии, выработанной в первые века христианства[5]. Однако для нас очевидно, что христианская антропология нуждается не только в качественном описании ранее сложившихся концепций, но и в новых подходах, отвечающих современным представлениям о человеке, смысле его существования и призвании.

Представления о человеке в истории христианской мысли

Вопрос о том, чтó есть человек, кáк его можно и нужно понимать, какова его внутренняя жизнь, был поставлен задолго до появления христианского богословия. До нас дошли как очень древние религиозные, пусть в большинстве своём языческие, так и философские высказывания на эту тему, предполагающие, что человек состоит прежде всего из двух субстанций — из тела и души.

Представление о двусоставности, дихотомии человека является наиболее типичным для античной эпохи, однако и оно могло иметь свои варианты. Отметим, что античные авторы порой говорили о человеке не только как о теле и душе, но ещё и как о духе. Таким образом, существовали и двухмерное, и трёхмерное (трихотомическое) измерения человеческой природы. Эти измерения человека всегда были выстроены вертикально. Вертикаль

5. См., напр.: [*Леонов; Богословская антропология*]. Немецкое издание словаря: [*Theologische Anthropologie*].

предполагала определённое иерархическое соотношение между духом (душой) и материей (телом), хотя эти начала могли и резко противопоставляться друг другу, и даже быть как бы непримиримыми врагами, так что одно из указанных начал в пределе могло уничтожать другое. Античные авторы предполагали, что дух, пребывая в материальном теле человека, претерпевает страдание, т. е. находясь в теле, он не может быть свободным. В свою очередь, тело зачастую представлялось им темницей для души (и духа) [6].

Подобные представления в Древней Греции были весьма устойчивыми и развитыми; более того, они стали одной из аксиом античной философии и культуры. Со временем эти представления изменились, в особенности с началом христианской эры, уже в I и II вв. по Р. Х. В первые христианские столетия совершались попытки выйти за рамки античной, языческой дихотомии и трихотомии, за рамки *диады, двумерии* и *тримерии* (τριμέρεια) (именно так эти реалии обозначил в XX в. богослов и христианский писатель, русский грек Авраам Самуилович Позов [*Позов, 25*] [7]). Но следует отметить, что чаще всего изменения, которые предлагали христиане, были в большей степени не качественными, а количественными, они выражали стремление детализировать и расширить уже имеющиеся представления о человеке.

В Библии, например, в Третьей книге Ездры *[1], составление которой принято относить к эпохе эллинизма и датировать концом I в. до н. э. или концом I в. н. э., «человек» представлен как «тело», кроме того, в нём ещё есть «сердце», причём это «сердце» воспринимается как сердцевина человеческой жизни. В человеке живёт «дух», есть «жизнь» (т. е. душа) и «разум» (т. е. ум), а также в нём существует «дыхание Бога». Отметим, что в тексте представлены именно сердечные, а не телесные качества и характеристики человека. Следует указать также на различие между сердечным «духом» человека и «дыханием Бога», т. е. духом Божьим в сердце человека, так что этот Божий дух в данном случае представляет собой антропологическую категорию. Этот пример уникален и более нигде не встречается, в том числе ни в одной из последующих христианских антропологических схем.

*[1] 3 Езд 16:62–63

6. Представления о теле (σῶμα) как гробнице (σῆμα) души (ψυχή) можно встретить у пифагорейцев, а также у Платона, например, в его диалогах «Горгий» и «Кратил» (*Plat. Gorg. 493a*; *Plat. Crat. 400c*). В диалоге «Тимей» также есть указание на трехчастное устроение человека: наряду с телом упоминаются смертный и бессмертный виды души (*Plat. Tim. 42b–69e*). Бессмертный вид души, заключённый в смертное тело, «стремится на свою небесную родину» (*Plat. Tim. 42b–d*).

7. См. более подробно: [*Кочетков 2020б, 62*].

В то же время святой ап. Павел в Первом послании к Фессалоникийцам говорит о человеке как о единстве духа, души и тела («Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» *[1]), т. е. не ди-, а трихотомически. Данная идея у ап. Павла обозначена лишь бегло и специально не разработана, в ряде текстов он исходит из дихотомических представлений о человеке, «состоящем» лишь из души и тела. Таким образом, у ап. Павла отсутствует единый подход, строгая общая теория. Для дальнейшей христианской истории представление ап. Павла о человеке как о духе, душе и теле имело исключительную важность[8]. Это в принципе совпадает с античной антропологической схемой, но за одним небольшим исключением: у ап. Павла мы не находим привычной для античных философов вертикали. Во всяком случае, в данном выражении из 1 Фес она не прослеживается.

*[1] 1 Фес 5:23

Священномученик Ириней Лионский, а затем Ориген, в течение столетий почитавшийся в церкви как человек святой, и позже свт. Григорий Нисский, т. е. христианские богословы, опиравшиеся на серьёзный философский фундамент, высказывали сходные утверждения *[2]. В их работах совершенный человек также предстаёт как тело, душа и дух, и этими характеристиками они ограничиваются. В свою очередь, у сщмч. Мефодия Патарского, оппонента Оригена, естество человека составляют лишь тело и душа, которые сложены в единый образ[9]. Скорее всего, сщмч. Мефодий здесь имеет в виду образ онтологический, умопостигаемый, интеллигибельный.

*[2] См.: *Iren. Adv. haer. 5. 6. 1; Origen. De Princip. 1. 2. 2; Greg. Nyss. De hom. opif.*

Позднее у прп. Максима Исповедника, одного из великих святых отцов пер. пол. — сер. VII в., мы наблюдаем попытку вновь расширить традиционную трихотомическую схему[10]. Преподобный Максим говорит о человеке как о теле, а затем о таких его онтологических измерениях, как чувства, душа и ум. Если предположить, что под «душой» прп. Максим подразумевает ум и волю, а под «умом» (νοῦς) — высший разум и, следовательно, в каком-то смысле дух, то и в данном случае мы вновь остаёмся недалеко

8. Следует, безусловно, отметить, что многие исследователи придерживаются мнения, что последовательной терминологии у ап. Павла нет; в 1 Фес 5:23 дана не столько антропологическая теория, сколько образный способ сказать о «человеке в целом» [*Gieschen, 87*].

9. «Человеком в самом истинном смысле относительно природы называется не душа без тела и не тело без души, но то, что составилось в один прекрасный образ из соединения души и тела» (Method. Olymp. De resurrect. 14. 1. 34 // PG. 41. Col. 1097D).

10. См., напр., сочинение прп. Максима Исповедника «Различные главы о богословии и домостроительстве, а также о добродетели и пороке» (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio // Migne. PG. 90. Col. 1340).

от античной трихотомической схемы, хотя у прп. Максима намечено и некоторое её расширение: у него человек есть тело, душа, состоящая из чувств, ума и воли, и дух, состоящий из высшего человеческого разума и собственно человеческого духа.

Михаил Пселл, философ XI в., открывает в человеке уже шесть уровней[11]. Первый уровень — это «ум», т. е. человеческий разум, который от Бога. «Ум сродственен (συμφυές) Богу, уму сродна логическая душа (λογικὴ ψυχή), логической душе сродна неразумная душа (άλογοε ψυχή), неразумной душе — природа, природе — тело, а телу материя»[12]. Если в понимании Михаила Пселла «ум» можно понять как человеческий разум от Бога, т. е. как разум духовный, высший, имеющий свой исток в Боге, и, следовательно, как дух, то на следующем уровне, ниже, он располагает «логическую душу» (λογικὴ ψυχή) человека, т. е. человеческий ум, рациональную сферу его души. Ещё ниже у него расположена «неразумная душа» (άλογοε ψυχή). Таким образом, в человеке он видит разумную, логическую душу и вместе с тем душу неразумную, под которой в данном случае мы можем понимать чувства человека. Под «неразумной душой» Михаил Пселл располагает «природу» человека (φύσις), как бы его характер. Интересно, что в данном случае «природа» представлена как отдельная категория, которую можно трактовать, исходя из текстов и общих соображений автора, как человеческую природную целеустремлённость и душевную волю. Вслед за духом (разумом) и душой (умом, чувствами и волей) у Михаила Пселла следует тело (σῶμα). Оно состоит из двух уровней: из «тела» физического и, наконец, простой «материи» (ὕλη). Это уже не человеческое «тело», а именно человеческая «материя», которую Михаил Пселл понимает как прах земной, пыль земную, которая фигурирует в библейском тексте при описании сотворения человека *[1]. Обобщая, можно сказать, что получилась содержательная и интересная схема, которая в основе своей по-прежнему соответствует

*[1] Быт 2:7

11. См., напр., сочинения Михаила Пселла «Толкования на сочинения Платона о душе» (Commentarius in psychogoniam Platonicam), «Распространенные мнения о душе» (De anima celebres opiniones), «О всяком знании» (De omnifaria doctrina), «О том, что движение души подобно движению небесных тел» (Quod animae motus coelestibus motibus similes sint).

12. Перевод цит. по: [*Позов, 46*]. Ср.: “Εἴδωλα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ συμφυῆ μὲν κρείττοσιν, ἐλάττονα δὲ ἐκείνων τυγχάνοντα· οἷον συμφυὴς ὁ νοῦς τῷ θεῷ καὶ τῷ νῷ ἡ λογικὴ ψυχὴ καὶ τῇ λογικῇ ψυχῇ ἡ ἄλογος καὶ τῇ ἀλόγῳ ἡ φύσις καὶ τῇ φύσει τὸ σῶμα καὶ τῷ σώματι ἡ ὕλη. Εἴδωλον μὲν τοῦ μὲν θεοῦ ὁ νοῦς, τοῦ δὲ νοῦ ἡ λογικὴ ψυχή, τῆς δὲ λογικῆς ψυχῆς ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φύσις, τῆς δὲ φύσεως τὸ σῶμα, τοῦ δὲ σώματος ἡ ὕλη” (Τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ ἐξήγησις. εἰς τὰ χαλδαϊκὰ λόγια // Migne. PG. 122. Col. 1124).

общей парадигме античной мысли: человек трихотомичен, он при всех расширениях понятий состоит из духа, души и тела.

В завершение обратимся к взглядам Климента Александрийского (вторая пол. — кон. II в.), предшественника Оригена в Александрийской огласительной школе. Взгляды Климента помещены в конце обзора, поскольку в его трудах мы находим наиболее детализированную схему — целую декаду, десятерицу онтологических уровней в природе человека [13].

Во-первых, Климент Александрийский, используя классическое представление о чувствах человека, считает отдельными, самостоятельными уровнями все пять человеческих чувств (τά τε αἰσθητήρια πέντε) — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. За чувствами у Климента Александрийского следует «умное слово» (τὸ φωνητικόν) — уникальное обозначение, которое более ни у кого не встречается. Александрийский учитель выделяет данное качество человеческой жизни как вполне самостоятельный уровень природы человека. После «умного слова» он называет «способность к плотскому размножению» (τὸ σπερματικόν), что выглядит несколько странно, но, надо сказать, также уникально — помимо Климента никто *таких* антропологических категорий не выделяет. Сам по себе этот ход Климента Александрийского интересен и важен: он свидетельствует о том, что Климент не только не уничижает человеческую способность к плотскому размножению, но, напротив, ставит её очень высоко и не стесняется этого.

Далее Климент Александрийский говорит, конечно, о «духе человека» (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν), о «дыхании жизни», о том же са́мом человеческом духе, о котором мы читаем в библейском рассказе о сотворении человека. Затем он выделяет «господствующую часть души» (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς) (точнее духа человека), под которой, на его взгляд, следует понимать одновременно и высшую волю человека, и его духовный разум. И наконец, последний, высший, десятый уровень в природе человека по Клименту — это «благодать и Дар Духа Святого» (τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου Πνεύματος χαρακτηριστικὸν ιδίωμα) — божественный по природе дух благодати и сам Дар Святого Духа входят в человеческую природу. Так выглядит у Климента Александрийского разветвлённое понимание человека во всём богатстве его природы.

13. См.: “Ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν, τά τε αἰσθητήρια πέντε, καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου Πνεύματος χαρακτηριστικὸν ιδίωμα” (Clem. Alex. Strom. 6. 16 // PG. 9. Col. 360).

Александрийского учителя в течение целого тысячелетия почитали и в Западной, и в Восточной церкви святым, его произведения читали, знали и ценили, однако после него никто предложенную им антропологическую схему не повторял. Многие её характеристики остались уникальными, они присутствуют только у этого удивительного катехизатора и философа-гностика.

Для нашего обзора большое значение имеют труды Авраама Самуиловича Позова, который трудился над разработкой христианской антропологии в XX в. В своей книге «Основы древнецерковной антропологии» он сперва предлагает хорошо знакомый по предыдущим концепциям подход, утверждая, что человек представляет собой единство духа, души и тела [*Позов, 36–37*]. А. С. Позов, по всей видимости, вынес это представление из греческой культуры и греческой онтологии, но стремился трактовать его по-христиански. Поэтому он придаёт образу человека тринитарное значение и сравнивает его с догматическим представлением о тринитарном Боге, что приводит его к убеждению, что каждый из уровней человеческой «тримерии» также тринитарен.

А. С. Позов трактует человеческий дух как единство трёх элементов: «нус» (νοῦς), «логос» (λόγος) и «пневма» (πνεῦμα) [*Позов, 44–45*]. «Нус» — это духовный разум [*Позов, 46*]; данный термин иногда можно перевести и как «дух», но в данном контексте, если мы верно понимаем А. С. Позова, он имеет в виду в первую очередь разум. Человеческий «логос» соотносится с человеческим словом и Словом Божьим, как и «пневма» — человеческое дыхание жизни — со Святым Духом. Душа в трактовке Авраама Позова представлена традиционно как единство ума, чувств и воли [*Позов, 82*], но и тело Позов также пытается понять и изобразить тринитарно, хотя последнее не вполне ему удалось. Он упоминает только лимфу, кровь и нервную систему [*Позов, 145*], хотя очевидно, что человек в своём теле никак не описывается только ими, ведь в теле человека есть ещё много других составляющих. Впрочем, Позов отдельно пишет также и о сердце человека, только не совсем ясно, в какой из разделов своей схемы он его помещает. Для него «сердце» есть божественный орган единства и интеграции в человеке [*Позов, 213*], но в его общую антропологическую схему такое определение умещается не вполне органично. Возможно, в системе А. С. Позова «сердце» следует трактовать как божественный дух и разум в человеке (как нус).

В контексте нашей темы непременно следует упомянуть Бориса Петровича Вышеславцева и его известную работу «Этика

преображенного эроса» [*Вышеславцев*]. Вышеславцев выделяет семь онтологических ступеней в человеке и пытается по-новому взглянуть на него, используя современные представления о нём [*Вышеславцев, 284–285*]. Вначале Б. П. Вышеславцев говорит о человеке просто как о «физико-химической энергии», на следующем уровне — как об «энергии живой», имея в виду клетку, на третьем уровне — как о «психической энергии», связывая её с коллективным бессознательным, и затем как об «индивидуальной душе», в том числе как о личном бессознательном начале. Отметим, что у Б. П. Вышеславцева это личное бессознательное начало опирается на начало коллективное, а не наоборот. На пятом уровне у Б. П. Вышеславцева располагается осознающая, «сознательная душа». Очевидно, что раз было что-то бессознательное, должно быть и что-то сознательное. На шестом уровне он помещает не душевное, а «духовное сознание», но пока всё ещё только сознание. В предложенных категориях очень чувствуется специфика XX в., хотя «духовное сознание» понимается Б. П. Вышеславцевым и как «дух», «духовная личность». Интересно, что Б. П. Вышеславцев понятия «дух» и «духовная личность» связывает с духовным сознанием, тем самым несколько психологизируя их. В завершение русский философ указывает последнюю, седьмую онтологическую ступень в человеке, которая есть «человек в себе, его метафизическая и метапсихическая самость» [*Вышеславцев, 285*]. В системе Б. П. Вышеславцева седьмая ступень являет собой наивысший уровень, который располагается выше человеческого духа и человеческой духовной личности, что вовсе не бесспорно.

Безусловно в наш обзор следовало бы ещё включить мнение одного из крупнейших христианских антропологов, Н. А. Бердяева, но для целостного представления его взглядов требуется самостоятельное исследование. У него нет отдельной работы, посвящённой собственно природе человека. Представления Бердяева о человеке были разными в различные периоды его жизни и творчества. Нужно было бы провести большую научно-богословскую и философскую работу, посвятив её представлениям Бердяева о человеке и его природе, но, к сожалению, пока эта тема ещё ожидает своего исследователя. Антропологическая схема человека у Бердяева не представлена в нашем исследовании, хотя мы полагаем, что именно он больше, глубже и полнее иных философов минувшего столетия размышлял о человеке, ставя в центр его существования (экзистенции) откровение личности, общение (коммюнотарность) и соборность (кафоличность).

Новое вертикальное измерение человека

Современные антропологические вызовы убеждают нас, что недостаточно только расширять и углублять те антропологические модели, которые по существу сложились уже в античную эпоху, следует найти новые ключи к этому христианскому откровению о человеке и человечестве. Нет оснований сомневаться, что такое христианское откровение существует, поскольку Иисус Христос радикально изменил человека и человечество, спас и преобразил его. Тем не менее, это Богом данное откровение до сих пор не нашло полного выражения на языке христианской антропологии. Итогом наших многолетних размышлений о необходимости новой христианской антропологии[14] стало убеждение, что в её основу должно быть положено христианское откровение личности и соборности. Для появления понятийного языка, на котором можно описать новое откровение человека, прежде уже много сделали А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Н. А. Бердяев.

В первую очередь необходимо было определить границы и соотношение таких антропологических категорий, как «личность», «образ и подобие Божие» в человеке, «рождение свыше». Мы используем слово «личность» для обозначения такого человека, о котором в Евангелии сказано как о «рождённом свыше», т. е. осознавшем свою богосообразность и своё призвание к богоуподоблению. Слово «личность» отсутствует в Священном писании, но в нём есть призыв: «до́лжно вам родиться свыше» *[1]. Свыше рождается именно новый человек, т. е. человек как личность, и значит, уже не просто как ипостась, как онтологическое «лицо» и не просто как индивидуальность. Личность человека рождается «от воды и Духа», а это означает, что в ней всегда есть что-то от земли и воды, от людей, а что-то — свыше, от Бога, через Христа во Святом Духе. В человеческой личности обязательно должно быть и то и другое, и без этого согласного действия обоих начал она не может родиться. Таким образом, личностью мы называем не просто того человека, который покаялся и уверовал в Отца, Сына и Святого Духа и теперь получает некую благодать от Бога, но человека, рождённого от Духа Святого, не только индивидуально и лично, но и личностно.

*[1] Ин 3:7

На первых этапах работы над христианской антропологией наше понимание личности ограничивалось представлениями

14. См. мою первую антропологическую заметку 1980 г. «Сотворение человека по образу Божьему» [*Кочетков 2020а*].

о духовном, верующем человеке, в котором одновременно живёт и дух от Бога, и тот дух человеческий, о котором знали и говорили ещё в античные времена. Мы видели свою задачу в том, чтобы уйти от святоотеческой и античной дихотомии и снова, вслед за некоторыми из христианских мыслителей и святых отцов, которых мы упоминали выше, утвердить трихотомию. В догматической и патрологической мысли было принято, скорее, исходить из святоотеческих дихотомических представлений о человеке[15], тем не менее, как показали приведенные выше примеры, апостолы, святые отцы, учители церкви не имели единой антропологической концепции и нередко придерживались разных взглядов[16]. Так, в частности, святой ап. Павел и святой Мефодий Патарский разрабатывали не только дихотомические, но и трихотомические представления о человеке[17], поэтому трихотомический подход в антропологии по-прежнему сохраняет актуальность и может быть продуктивным с богословской точки зрения.

В течение многих лет, сталкиваясь с необходимостью при завершении цикла мистагогических бесед знакомить новопросвещённых с христианским учением о человеке, мы придерживались трихотомических представлений о человеке, обогащая их исключительно христианским опытом. Однако со временем ущербность развитых ещё в античной культуре представлений о человеке становилась все более очевидной, поэтому возникла необходимость вернуться к понятию личности, по-новому рассмотреть её не просто как духовное «лицо» и лик, персону, духовного человека, но увидеть в ней и ещё «нечто», ибо христианское откровение о человеке, с нашей точки зрения, представляется более радикальным.

В процессе выявления и описания своеобразия христианского откровения мы предложили рассматривать античную трихо-

15. См., напр., работу греческого богослова П. Нелласа, в которой он утверждает: «Состоя из души и тела, человек занимает центральное положение в творении, объединяя в себе дух и материю, как Христос, через Которого и в Котором он сотворен…» [*Неллас, 25*]. Как «душевно-телесное существо» предлагает рассматривать человека многолетний председатель Синодальной богословской комиссии митр. Филарет (Вахромеев) [*Филарет (Вахромеев), 14*].

16. Учение о трехсоставности человеческой природы можно встретить, например, у свв. Игнатия Богоносца, Иустина Мученика, Иринея Лионского, Климента Александрийского, Григория Нисского и др. Подробную подборку цитат из творений дихотомистов и трихотомистов см., напр.: [*Коржевский, 11–16, 500*].

17. Так, архим. Ианнуарий (Ивлиев) подчёркивает, что ап. Павел весьма свободно использует в своих посланиях антропологические термины, особый акцент делая на понятиях «тело», «дух», «плоть». Термин «душа» у ап. Павла встречается редко: «Павел нигде не упоминает эллинистического воззрения о „бессмертии души“ как некой освобождённой от телесности субстанции. Как и ветхозаветное nephesh, „душа“ у него везде означает силу натуральной жизни, самоё жизнь или человека, как существо, имеющее чувства и волю (Рим 2:9, 13:1)» [*Ианнуарий (Ивлиев), 22*].

томию не как иерархию трёх известных элементов, и вообще не как вертикаль, а как горизонталь. Возможность увидеть эти три элемента как элементы одного уровня возникает в силу того, что они есть ра́вно у всех людей, независимо от количества и качества их жизни. Эти простые и ясные для всех элементы (дух — душа — тело) без дополнительных расширений, предложенных упоминавшимися выше мыслителями и богословами, составили «горизонтальное» измерение человека. Однако в случае с человеком на одной горизонтали остановиться было нельзя, требовалось выстроить ещё и какую-то иерархическую структуру, некую вертикаль. В процессе обоснования «горизонтального» измерения человека решающее значение для нас имел опыт философов, святых отцов-догматистов, литургистов и аскетов; тогда как выстраивание иерархической вертикали требовало обращения к опыту христианских мистиков, антропологов и мыслителей-экзистенциалистов, в первую очередь Н. А. Бердяева.

Осмыслить «вертикальное» измерение человека оказалось возможным при помощи триадического подхода к основным христианским жизненным понятиям. В отличие от диадического подхода, в основании которого лежит представление о внешней реальности вещей, их явлении, наряду с которой бытием обладает их сущность, онтологическая реальность, триадический подход предполагает третий уровень существования всех вещей — их экзистенциальную и (или) мистическую реальность. Эта реальность включает в себя и божественную реальность, т. е. Тайны божественной Жизни, и экзистенциальную богочеловеческую реальность, т. е. реальность и тайну существования — экзистенцию вещей, понятую в высшем и глубочайшем смысле этого слова.

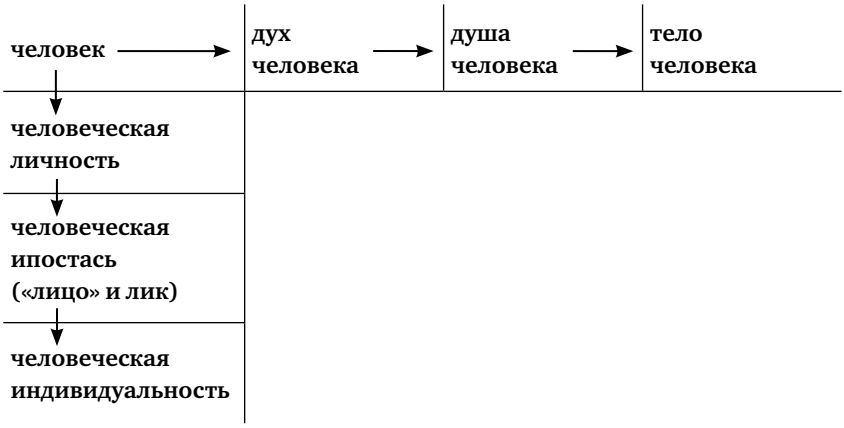
Эти три измерения также можно выразить, во-первых, с помощью триады уровней: акциденциальный — эссенциальный — экзистенциальный; во-вторых, с помощью триады миров: феноменальный — ноуменальный — мистический. Исходя из принятой нами системы понятий, можно предложить и основные триады, особенно важные для описания Церкви, строго блюдущей свои законы веры, молитвы и жизни. В области веры это уровни: керигматический — догматический — мистический, т. е. уровень откровения; в области молитвы это уровни: ритуальный (обрядовый) — мистериальный (та́инственный, сакраментальный) — сакральный (тайный); в области жизни это уровни: этический — аскетический — мистический.

Триадический подход позволяет сделать вывод, что действительно существует особая антропологическая вертикаль, некое «вертикальное» измерение человека, которое может быть описано следующим образом. Во-первых, это человеческая индивидуальность, не сводимая к «человеку массы», утрачивающему своё отличное от других место и измерение. Во-вторых, это ипостась человека, его онтологическое «лицо» и лик как онтологическая (сущностная, природная и естественная) реальность, которая являет себя как в образе Божьем (иконе Божьей) в человеке (в его любви, свободе, истине, красоте и доброте), так и в личном, персональном начале в нём (персона, парсуна, πρόσωπον). В-третьих, это человеческая личность как мистическая и экзистенциальная реальность — человек, рождённый свыше, «от воды и Духа» *[1], который является носителем как подобия Божьего, так и различных даров Святого Духа.

*[1] Ср. Ин 3:7

Таким образом появилось «вертикальное» измерение человека, которое воплощается в триаде: индивидуальность — «лицо» — личность. Под «лицом» в данном случае следует понимать именно ипостась человека, его онтологическое «лицо». В целях терминологического различения в разрабатываемой нами христианской антропологии для описания человека на его онтологическом уровне слово «лицо» требуется взять в кавычки, чтобы отличать его от физического, психологического, духовного и мистического лица. Это именно ипостась, но в то же время и лик, который мы видим на иконе, подобно тому, как на классической иконе мы видим именно лики, которые предъявляют человека в его онтологическом качестве.

Соотношение «вертикального» и «горизонтального» измерений человека схематически можно представить себе так:



В этой картине есть место и античному опыту познания человека, выразившему себя в учении о трихотомии духа, души и тела, и христианскому откровению нового человека. В так осмысленном человеке есть место и человеческой индивидуальности как соответствующему индивидуальному его лицу, и человеческой ипостаси как онтологическому «лицу» и лику, и человеческой личности как духовному человеку, живущему во Христе и Святом Духе, т. е. такому человеку, который имеет через Них доступ к Отцу Небесному. При этом на каждом уровне антропологической вертикали человек признаётся в его полноте, т. е. в его духе, душе и теле. Нам принципиально важно признать, что не только в человеческой индивидуальности, но и в человеческой ипостаси, и в личности человека есть и дух, и плоть, т. е. и дух, и душа, и тело.

Различные сочетания «горизонтального» и «вертикального» измерения человека и человеческих общностей

Предлагаемую схему можно достроить до матрицы, которая будет иметь следующий вид:

человек	**дух**	**душа**	**тело**
личность	личностный дух	личностная душа	личностное тело
ипостась («лицо» и лик)	личный дух	личная душа	личное тело
индивидуальность	индивидуальный дух	индивидуальная душа	индивидуальное тело

Так, например, на первом, мистическом уровне будут пересекаться личность и дух, в результате чего появляется «личностный дух». На том же уровне располагаются «личностная душа» и «личностное тело». На втором, онтологическом уровне пересечение вертикали и горизонтали приводит к появлению «личного духа», «личной души» и «личного тела». На третьем, акциденциальном, уровне мы видим «индивидуальный дух», «индивидуальную душу» и «индивидуальное тело».

Однако возможен и другой способ соотнесения «горизонтального» и «вертикального» измерения человека, также представленный в виде матрицы:

человек	**дух**	**душа**	**тело**
личность	духовная личность	душевная личность	телесная личность
ипостась («лицо» и лик)	духовные лик и «лицо»	душевные лик и «лицо»	телесные лик и «лицо»
индивидуальность	духовная индивидуальность	душевная индивидуальность	телесная индивидуальность

В этом варианте на первом уровне оказываются не «личностный дух», «личностная душа» и «личностное тело», а «духовная личность», «душевная личность» и «телесная личность». На втором уровне мы получили духовные, душевные и телесные лик и «лицо». На третьем уровне, соответственно, появляются духовная, душевная и телесная индивидуальность.

Эти 18 элементов матрицы необыкновенно обогащают наше представление о человеке в целом; они позволяют размышлять о нём уже не только дихотомически или трихотомически, но и пространственно в двух измерениях.

Но возможно и ещё одно направление развития предложенных матриц — переход от единственного числа к множественному, что создаёт уже не только двухмерно пространственные, но объёмные представления о человеке. Размышление о человеке как о существе, ведущем неизолированное существование, позволяет нам сохранить «горизонталь», измерение человека «вширь», предполагающее в нём дух, душу и тело, и «вертикаль», его личность, лик и «лицо» и индивидуальность, но открывает возможность пойти также и «вдаль», как бы в «длину» человеческого рода. Тогда во множественном числе кроме личности мы найдём ещё кафоличность, понятую как соборность, кроме «лица» — собранность (или солидарность) и собор, т. е. ещё консилиарность, а кроме индивидуальности — коллектив, некую «сборность». Всё это реализуется в присутствии духа (духов), души (душ) и тела (тел). В итоге мы получаем следующую объёмную схему:

человеческая общность	**дух (духи)**	**душа (души)**	**тело (тела)**
личностная соборность и соборная личность			
личная консилиарность и консилиарное «лицо» и лик			
индивидуальный коллектив и коллективная индивидуальность			

Первый, высший уровень «вертикального» измерения в первую очередь относится к Церкви, а уже потом в каких-то случаях к человеческому обществу или нации и народу, ибо это — соборность личностей. В данном случае мы понимаем Церковь как общину и братство во Христе, а значит и во главе со Христом и с кем-то бóльшим в Церкви. Это может быть апостол, пророк или церковный учитель, который при этом не обязательно сам должен быть старшим в общине (братстве), хотя и такой старший в ней должен быть избран всеми, причём соборно и по откровению Святого Духа. Второй уровень — это церковь или общество, собранные как собор или синод, членами которого могут быть значимые и специальным образом отобранные лица («персоны»): или в порядке иерархическом во главе с предстоятелем (пресвитером, епископом, папой, патриархом и т. д.) в церкви, а в обществе и государстве — во главе с первым по должности или положению лицом (князем, королём, царём, императором и т. д.), или в порядке неиерархическом — как синклит, синагога или синаксис — во главе со старшим, который выбирается всеми прямо или через своих представителей-выборщиков. Третий уровень в церкви, нации и народе, государстве и обществе — это «сбор» индивидуальностей во главе со своим начальником, назначаемым главным начальником. Это ещё не делает такой коллектив массой, «сбродом» людей (народа) без своего начальника и своей головы, хотя часто он является со своим «монархическим» или «демократическим» носителем диктатуры и тоталитаризма.

Эта объёмная схема позволяет выстроить ещё одну матрицу. Несколько упростим вертикаль и покажем пример:

человеческая общность	**дух**	**душа**	**тело**
соборность	соборный дух	соборная душа	соборное тело
консилиарность	консилиарный дух	консилиарная душа	консилиарное тело
коллектив	коллективный дух	коллективная душа	коллективное тело

На первом уровне расположены «соборный дух», «соборная душа» и «соборное тело»; на втором уровне можно видеть «консилиарный дух», «консилиарную душу» и «консилиарное тело»; на третьем уровне находятся «коллективный дух», «коллективная душа» и «коллективное тело». Безусловно, все перечисленные понятия требуют уточнения и прояснения, однако можно отметить, что каждый из обозначенных в таблице элементов матрицы уже вызывает у нас целый ряд ассоциаций.

Далее, мы, как и в предыдущем случае, поменяем основу:

человеческая общность	**дух**	**душа**	**тело**
соборность	духовная соборность	душевная соборность	телесная соборность
консилиарность	духовная консилиарность	душевная консилиарность	телесная консилиарность
коллектив	духовный коллектив	душевный коллектив	телесный коллектив

При таком изменении принципа построения матрицы на первом уровне у нас появляется духовная, душевная и телесная соборность, на втором уровне — духовная, душевная и телесная консилиарность, на третьем уровне — духовный, душевный и телесный коллектив.

Таким образом, объёмное соединение «горизонтального» и «вертикального» измерений человека позволяет нам построить 4 матрицы, включающие всего 36 вариантов, или клеточек-элементов. В перспективе каждый вариант необходимо ещё качественно осознать и описать. Уже первые наши подходы к решению этой задачи оказались очень плодотворными и необыкновенно интересными, поскольку предложенная нами модель описывает самые разные качества человека и человеческих собраний. Тридцать шесть вариантов, тридцать шесть явлений человека — это не дихотомия и не трихотомия, а гораздо более сложно и дифференцированно организованный подход к человеку. Этот подход может помочь нам понять и описать человека на разных уровнях и в разных качествах своего существования. Такой человек предстает перед нами абсолютно новым и потому всё более и более интересным.

Предложим осмысление хотя бы некоторых из получившихся вариантов. Рассмотрим для примера последнюю клеточку во всех четырёх матрицах, те варианты, которые возникают на пересечении понятий тела и индивидуальности или коллектива. Есть «индивидуальное тело». Это понятие имеет смысл, его можно описать, определить. Это есть отдельное, отделённое от всех и от всего тело человека. Во второй схеме мы видим «телесную индивидуальность». Даже если не пытаться дать сразу строго научное определение этого понятия, очевидно, что это не пустое словосочетание. Данная терминология давно вошла в нашу жизнь: «телесная индивидуальность» — это человек-индивидуум, живущий интересами только своего тела. Во множественном числе появляется ещё «коллективное тело», т. е. «тело коллектива». Это выражение может вызывать ассоциации со «спортивной командой», однако это качество может быть присуще многим людям, и не обязательно для этого всем быть спортсменами. Последнее, четвёртое, — «телесный коллектив». Например, это коллектив людей, интересующихся только проблемами своего тела.

Отмеченные в наших антропологических схемах качества, за исключением личностности и соборности, признаются за всеми людьми. Эти качества на любом уровне не являются тем, что может разделять человека или человеческие собрания. Однако при рассмотрении отдельных элементов матрицы у нас могут возникать некоторые сложности. Так, например, неоднозначным представляется вопрос, все ли люди обладают онтологическим

опытом и сознанием? Этот вопрос касается ещё даже не третьего, а второго уровня по вертикали, который мы определили как уровень онтологии, на котором человек рассматривается как определённая сущность и ипостась. Далее, всегда ли человек является ипостасью (обладает «лицом»)? Есть ли у него свой лик и «лицо», если он стал, скажем, лишь человеком массы? Мы не склонны думать, что все онтологические категории — это лишь плод греческой философской рефлексии, а значит нужно искать ответ на вопрос, всякий ли человек способен проявить себя на этом онтологическом уровне[18].

Сложность и многомерность человека оказывается непреложным фактом, но осмысление этой сложности видится нам перспективной задачей. С человеком, понятым как индивидуальность, всё более или менее понятно, ибо никто ни у кого не отнимет качества индивидуальности, но как быть с человеком как личностью или ипостасью? Не рождаются же все люди просто естественным путём как онтологические «лица» и экзистенциальные личности! Решение этой проблемы, вероятно, связано с вопросом о высшем призвании человека.

Мы можем предположить, что потенция «вертикального» возрастания есть у всех людей, потому что если человек полностью утратит все свои личностные и личные потенции, никак не реализует их, то он утратит и возможности жизни на этой земле, и свою человеческую природу. Однако такое рассуждение нам следует признать опасным, поскольку мы как христиане признаём наличие образа Божьего и ипостасности за всяким живым человеком, даже совсем неверующим.

Предложенные нами «матрицы» требуют дальнейшей разработки антропологических понятий. Само движение по «вертикали» и по «горизонтали», «вширь» и «вдаль» человеческого существования плодотворно, но где-то должно иметь границы. Пока трудно предположить, какое количество качеств в человеке целесообразно расположить по «горизонтали» и по «вертикали», чтобы наши матрицы работали наилучшим образом.

Ещё одна проблема связана с соборностью и консилиарностью. Эти измерения пока трудно абсолютно точно определить.

18. Ср., напр.: «…В период апологетов достоинство человека закрепляется на онтологическом, сверхкосмическом уровне, подразумевающим качественное восхождение по сравнению с космоцентрическим уровнем античности» [*Устян, 9*].

Эти понятия вошли в наше богословие, в нашу экклезиологию и антропологию относительно недавно и их с трудом различают, так же как личность — с «лицом» и ликом или индивидуальностью. Если понятие «ипостаси» в церкви в ходе тринитарных и христологических споров в период IV–V вв. обрело вполне определённые очертания, то с другими понятиями полной ясности на настоящий момент не существует.

Выход человека и человеческих общностей в беспредельность

В заключение поставим ещё два небольших, но важнейших вопроса. Во-первых, может ли человек выйти за пределы самого себя, выйти за пределы, обозначенные в нашей модели, в нашей матрице? Вероятно — да. Он может быть выше самого себя и ниже самого себя. Изобразим это так:

человек	**дух**	**душа**	**тело**
вечный человек или человек в вечности	духовный вечный человек	—	—
личность			
ипостась			
индивидуальность			
человек массы или массовый человек	—	душевный массовый человек (или человек массы)	телесный массовый человек (или человек массы)

Или во множественном числе:

человеческая общность	**дух**	**душа**	**тело**
вечное человечество или человечество в вечности	духовное вечное человечество или человечество в вечности	—	—
соборность			
консилиарность			
коллектив			
	—	душевные людские массы или душевные массовые люди	телесные людские массы или массовые люди

Человек может стать выше самого себя, если он не только знает отдельные прорывы вечности в человеческую историю (каковы, например, Рождество и Богоявления Христа, Его Смерть, Воскресение и Вознесение, Сошествие Святого Духа и т. п.), но и получил соответствующий Божий Дар. Тогда он входит прямо в Царство Небесное и становится вечным человеком (Человеком, подобно Самому Христу). Поскольку «плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего» *[1], у вечного человека нет земной души (как ума, чувств и воли) и земного тела (как той «земли», которая уходит в землю и остаётся в ней). «Тленное не наследует нетления» *[2]. Такой «духовный вечный Человек» уже не плоть, а дух, а в 3-м измерении он — «духовное вечное Человечество или Человечество в вечности».

*[1] 1 Кор 15:50

*[2] 1 Кор 15:50

Это никак не делает невозможным со-воскресения, со-вознесения и со-пребывания, а лучше сказать, со-существования, ко-экзистенции «духовного вечного Человека» в собственном, личностном «духовном теле» *[3], как и всего, всемирного «духовного вечного Человечества» в собственном, соборном «духовном теле». При этом не случайно говорится в Евангелии, что в воскресении человек и все люди «пребывают как ангелы на небе» *[4].

*[3] 1 Кор 15:44

*[4] Мф 22:30

Если же человек ниже самого себя, если он пал «ниже естества», как говорили святые отцы, то это человек, который уже не только не личность и не «лицо» или лик, но даже не знающая всегда свои границы индивидуальность. Это именно уже упоминавшийся нами человек массы или массовый человек. Он постепенно теряет главное в человеке — дар человеческого (а не только Божьего) духа. Он может быть лишь или «душевным (или телесным) массовым человеком или человеком массы». Это человек массовой культуры, массовой системы ценностей и целей, массового сознания и взглядов, массовых потребностей и массового потребления, массовых идей и идеологий, массовой моды, массовой технологии, массового недовольства и т. п. В нашем 3-м измерении — это «душевные (или телесные) массовые люди или людские массы». Такими людьми легче управлять, они стандартны и легко внушаемы, но они же оказываются основной движущей силой всякого рода восстаний и революций…

Второй важнейший вопрос — это вопрос о динамике человека и человечества, без которого по определению невозможно говорить о самой человеческой жизни. Для введения элемента динамики в эту матрицу нужно ввести ещё четвёртое измерение — измерение времени. Трудность здесь заключается лишь в том, что на каждой строчке по вертикали будет какое-то своё t (время), радикально отличное от другого. На 1-й строке, которая вводит понятия человека и человечества массы, будет самое простое — физическое — время (t_1). Искривления этого времени слишком глобальны, и мы с трудом улавливаем их. Вторая строка позволяет говорить о времени психологическом, как бы душевном, а на самом деле и духовном, и телесном, но индивидуально-коллективном (t_2). Не случайно внимание к этому времени сейчас столь обострено, что очень часто находит отражение в трудах по психологии, педагогике и социологии. Если же это уровень онтологического «лица», лика и ипостаси, а также консилиарности и глубокой солидарности, то динамику ему придаёт время, так или иначе несущее в себе онтологические черты, прежде всего, время историческое (t_3). Этого времени как такового нет в природе, оно возникает из глубины человеческого разума и смысла всего, что есть в истории человека и человечества. А на 4-м этаже модели человека и человечества мы можем вспомнить об экзистенциальном времени (t_4), если мы поймём его полноценно, как связанное с явлением Божьего образа и подобия в них. Это будет всегда в чём-то и мистическое божественное время, время Божьих

*1 Деян 1:7

*2 Откр 10:6

«времён и сроков» *1. И наконец, на 5-м уровне мы встречаемся уже даже не с бесконечностью во времени и пространстве, а прямо с той самой вечностью, при явлении которой «времени больше не будет» *2. Это уже даже не какая-то динамика человеческой жизни, а что-то большее, это вхождение Человека и Человечества в саму божественную Жизнь…

Анализ всех предложенных нами матриц позволяет поставить также ряд чисто теоретических вопросов. В частности, каким человеком был первозданный Адам, человек до грехопадения? Он не был ещё вечным человеком, но не был и человеком массы. Он был ипостасью, «лицом» и ликом в соответствующих духе, душе и теле, а также индивидуальностью, тоже в соответствующих, индивидуальных духе, душе и теле. Остаётся вопрос, был ли он личностью? Вопрос непростой, ибо связан с откровением ему Слова Божьего и Духа Святого. И всё же, вероятно, личностью он был, хотя с больши́ми особенностями, бо́льшими, чем в своей индивидуальности и ипостасности.

Наконец, скажем ещё несколько слов об антропологическом аспекте современных межконфессиональных отношений. Новый, христианский взгляд на человека и человечество, выход за рамки неподвижной онтологичности в экзистенциальную сферу позволяют обрести новый язык в этих отношениях. Опыт последнего столетия показал, что когда церкви переходят на язык более личностный и соборный, более братский и общинный, тогда исчезают излишняя жёсткость и неуступчивость, формализм и безличностность. Прекрасным примером тому служат русские общины и братства XX в., в которых острота межконфессиональных отношений была снята, как и в опыте взаимоотношений христиан во время советских гонений, в ГУЛАГе, где вопрос конфессиональной принадлежности христиан был, как правило, также полностью снят. Католическая церковь во 2-й половине XX в., после II Ватиканского собора, пусть и с оговорками, признала возможным для католиков идти путём устроения полноценной общинной и братской жизни. Это сразу принципиально облегчило общение христиан различных конфессий. Люди снова научились смотреть открыто друг другу в глаза, не ища в других еретиков и схизматиков, стремясь найти в них братьев и сестёр во Христе. Этот живой экзистенциальный опыт чрезвычайно важен, и на нём мы можем строить и своё настоящее, и своё будущее.

Кроме того, ясное видение принадлежности всех церковных институций и структур или к сфере социальной объективации

и коллективизма, или к сфере консилиарности, т. е. к сфере сборности или собранности, но ещё не церковной соборности, позволяет более трезво смотреть даже на такие важные явления в церкви как Вселенский собор или власть Римского папы, не придавая им, как это делалось прежде, слишком мистического значения. Новая оптика позволяет видеть в этих явлениях нечто более относительное и временное, даже функциональное и инструментальное, а поэтому не абсолютно обязательное для всех и навсегда. Такой подход помогает разрешать самые сложные вопросы, очень долго рождавшие противоречия и непонимание в отношениях церквей.

Абсолютную ценность составляет человеческая личностность и церковная соборность на всех уровнях, а не консилиарность или какие-либо социальные формы организации церковных коллективов и масс. Такое понимание открывает нам двери для любви и свободы в церкви, которые слишком часто в ней для многих оказывались закрыты. Это, в свою очередь, укрепляет нашу веру и надежду в жизни, укрепляет сами её личностные и соборные начала и нашу живую связь, которую мы называем «связью (совокупностью) совершенства» *[1]. Именно она лежит в основе всякой подлинной христианской общинности и братскости, и с её помощью только и возможно разрешить все имеющиеся ещё у нас конфессиональные противоречия.

*[1] Кол 3:14

Сокращения

Clem. Alex. Strom.	Климент Александрийский. Строматы
Greg. Nyss. De hom. opif.	Григорий Нисский. Об устроении человека
Iren. Adv. haer.	Ириней Лионский. Против ересей
Method. Olymp. De resurrect.	Мефодий Олимпийский. О воскресении
Origen. De Princip.	Ориген. О началах
Plat. Crat.	Платон. Кратил
Plat. Gorg.	Платон. Горгий
Plat. Tim.	Платон. Тимей

Литература

1. *Аксенов* = Аксенов Ф. Христианская антропология архимандрита Софрония (Сахарова) в свете неопатристического синтеза // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 31–33.

2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
3. *Богословская антропология* = Богословская антропология : Русско-православный / римско-католический словарь : издания на рус. и нем. яз. / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. Москва : Паломник; Никея, 2013. 736 с.
4. *Вышеславцев* = Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Москва : Республика, 1994. 368 с.
5. *Гайдаш* = Гайдаш О. Н. Социально-философский анализ проблемы человека в современной православной теологии : Автореф. дис. … канд. филос. наук. Красноярск, 2000. 24 с.
6. *Гутнер 2022а* = Гутнер Г. Б. Концепции личности и коммуникативные универсалии // Григорий Борисович Гутнер : Избранные статьи (2003–2018). Москва : СФИ, 2022. С. 313–332.
7. *Гутнер 2022б* = Гутнер Г. Б. Христианское понимание личности и современная философия сознания // Григорий Борисович Гутнер : Избранные статьи (2003–2018). Москва : СФИ, 2022. С. 301–312.
8. *Ианнуарий (Ивлиев)* = Иануарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла // Православное учение о человеке : Избранные статьи. Москва; Клин : Синодальная Богословская комиссия : Христианская жизнь, 2004. С. 18–23.
9. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы : [дис. … на степ. доктора церковных наук Православного богословского института в Париже]. Париж : YMCA-Press, 1950. 449 с.
10. *Коржевский* = Коржевский Вадим, иерей. Отблеск сущего : Православное учение о человеке. Тюмень : Русская неделя, 2013. 548 с.
11. *Кочетков 2020а* = Кочетков Георгий, свящ. Сотворение человека по образу Божьему // Хрестоматия по мистагогии : В 4 кн. Кн. 4. Москва : СФИ, 2020. С. 111–115.
12. *Кочетков 2020б* = Кочетков Георгий, свящ. Тайны и таинства Человека и Церкви : Опыт современной мистагогии второй ступени. Ч. 2 : Новая христианская (православная) антропология : Об устроении и спасении человека и человечества. Основы христианской аскетики и мистики. Москва : СФИ, 2020. 328 с. : ил.
13. *Коротких* = Коротких С. Основания образовательной деятельности в контексте христианской антропологии // Воспитание школьников. 2021. № 1. С. 42–50.
14. *Леонов* = Леонов В. Основы православной антропологии : учебник. 2-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2016. 456 с.

15. *Лоргус* = Лоргус Андрей, свящ. Православная антропология. Курс лекций 1996–2000 гг. / РПУ им. св. ап. Иоанна Богослова. Москва, 2003. 27 с. (рукопись)
16. *Миронова* = Миронова М. Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4 : Педагогика. Психология. 2006. № 2. С. 149–166.
17. *Неллас* = Неллас П. Обожение : Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с анг. Н. Б. Ларионова. Москва : Никея, 2011. 304 с.
18. *Никонов* = Никонов К. И. Современная христианская антропология : (Опыт философского критического анализа). Москва : Изд-во МГУ, 1983. 184 с.
19. *Новиков* = Новиков А. В. Христианская антропология в медицине // Вопросы образования и науки: теоретический и методический аспекты : Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции. Т. 4. Тамбов : Юком, 2015. С. 85–87.
20. *Позов* = Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии : [В 2 т.]. Т. 1. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 573 с.
21. *Поликаровский* = Поликаровский М. Ю. Понятие интеллекта в психологии и христианской антропологии // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии. 2012. № 6. С. 156–159.
22. *Православное учение* = Православное учение о человеке : Избранные статьи / Синодальная Богословская комиссия РПЦ. Москва; Клин : Христианская жизнь, 2004. 430 с.
23. *Психология и антропология* = Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы : Материалы Всероссийской конференции (Санкт-Петербург, 2 октября 2020 г.) / Под ред. Ю. М. Зенько. Санкт-Петербург : Центр христианской психологии и антропологии : Контраст, 2020. 126, [2] с.
24. *Устян* = Устян В. Г. Проблема достоинства человека в святоотеческой традиции и русской религиозной философии : Автореф. … канд. филос. наук. Тула, 2009. 23 с.
25. *Филарет(Вахромеев)* = Филарет (Вахромеев), митр. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке : Избранные статьи / Синодальная Богословская комиссия РПЦ. Москва; Клин : Христианская жизнь, 2004. С. 5–17.
26. *Хоружий 1998* = Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Он же. К феноменологии аскезы. Москва : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 22–30.

27. *Хоружий 2005* = Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. Москва : Институт синергийской антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 407 с.
28. *Collins* = Collins J. The Anthropological Turn : French Political Thought After 1968. University of Pennsylvania Press, 2020. 304 p. DOI: https://doi.org/10.9783/9780812297027.
29. *Eicher* = Eicher P. Die anthropologische Wende : Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg : Schweiz Universitätsverlag, 1970. 430 S.
30. *Gieschen* = Gieschen Ch. A. Body, Self and Spirit : The Meaning of Paul's Anthropological Terminology in 1 Thessalonians 5:23 // The Press of the Text : Biblical Studies in Honor of James W. Voelz. Pickwick Publications, 2017. P. 84–101.
31. *Losinger* = Losinger A. The anthropological turn : The human orientation of the theology of Karl Rahner. New York : Fordham University Press, 2000. 112 p.
32. *Theologische Anthropologie* = Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012. 672 p.
33. *Williams* = Williams R. The elements of a christological anthropology // Perichoresis. 2021. V. 19.2. P. 3–20. DOI: https://doi.org/10.2478/perc-2021-0008.

References

1. Aksenov F. (2021). "Christian Anthropology of Archimandrite Sophrony (Sakharov) in the Light of Neopatristic Synthesis". *Aktual'nye voprosy tserkovnoi nauki,* 2021, n. 1, pp. 31–33 (in Russian).
2. Berdyaev N. (1936). "The problem of man. Towards the construction of a Christian anthropology". *Put'*, 1936, n. 50, pp. 3–26 (in Russian).
3. Collins J. (2020). *The Anthropological Turn : French Political Thought After 1968*. University of Pennsylvania Press. DOI: https://doi.org/10.9783/9780812297027.
4. Cyprian (Kern), archim. (1950). *Antropologiia sv. Grigoriia Palamy* [Anthropology of st. Gregory Palamas] : Dis. … Dr. Sci. (Theology). Paris : YMCA-Press (in Russian).
5. Eicher P. (1970). *Die anthropologische Wende : Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg : Schweiz Universitätsverlag.

6. Gaidash O. N. (2000). *Sotsial'no-filosofskii analiz problemy cheloveka v sovremennoi pravoslavnoi teologii* [Socio-philosophical analysis of the problem of man in modern Orthodox theology] : Dissertation abstract … Cand. Sci. (Philosophy). Krasnoiarsk (in Russian).
7. Gieschen Ch. A. (2017). "Body, Self and Spirit : The Meaning of Paul's Anthropological Terminology in 1 Thessalonians 5:23", in *The Press of the Text : Biblical Studies in Honor of James W. Voelz*. Pickwick Publications, pp. 84–101.
8. Gutner G. B. (2022). "Christian understanding of personality and modern philosophy of consciousness", in *Grigorii Borisovich Gutner : Izbrannye stat'i (2003–2018)* [Grigory Borisovich Gutner: Selected articles (2003–2018)]. Moscow : SFI Publ., pp. 301–312 (in Russian).
9. Gutner G. B. (2022). "Concepts of personality and communicative universals", in *Grigorii Borisovich Gutner : Izbrannye stat'i (2003–2018)* [Grigory Borisovich Gutner: Selected articles (2003–2018)]. Moscow : SFI Publ., pp. 313–332 (in Russian).
10. *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2012.
11. Horujy S. S. (1998). "Analytical Dictionary of Hesychast Anthropology", in Idem. *K fenomenologii askezy* [Towards the phenomenology of asceticism]. Moscow : Izd-vo gumanitarnoi literatury, pp. 22–30 (in Russian).
12. Horujy S. S. (2005). *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Sketches on Synergistic Anthropology]. Moscow : Institut sinergiiskoi antropologii : In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy (in Russian).
13. Ianuary (Ivliev), archim. (2004). "Basic Anthropological Concepts in the Epistles of the Holy Apostle Paul", in *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke : Izbrannye stat'i* [Orthodox Teaching about Man : Selected articles]. Moscow ; Klin : Sinodal'naia Bogoslovskaia komissiia : Khristianskaia zhizn', pp. 18–23 (in Russian).
14. Kochetkov Georgy, Fr. (2020). "The creation of man in the image of God", in *Khrestomatiia po mistagogii* [A textbook on mystagogy]: In 4 v., v. 4. Moscow : SFI Publ., pp. 111–115 (in Russian).
15. Kochetkov Georgy, Fr. (2020). *Tainy i tainstva Cheloveka i Tserkvi : Opyt sovremennoi mistagogii vtoroi stupeni* [The Mystery and Sacraments of the Human Person and the Church. The Experience of Mystagogy — Level 2]. Part 2 : *Novaia khristianskaia (pravoslavnaia) antropologiia : Ob ustroenii i spasenii cheloveka i chelovechestva. Osnovy khristianskoi asketiki i mistiki* [A New Christian (Orthodox) Anthropology: On the dispensation and salvation of man and mankind. Fundamentals of Christian asceticism and mysticism]. Moscow : SFI Publ. (in Russian).

16. Korotkikh S. (2021). “Foundations of educational activity in the context of Christian anthropology”. *Vospitanie shkol’nikov*, 2021, n. 1, pp. 42–50 (in Russian).
17. Korzhevsky Vadim, priest (2013). *Otblesk sushchego : Pravoslavnoe uchenie o cheloveke* [Reflection of the Existing : The Orthodox Doctrine of Man]. Tiumen’ : Russkaia nedelia (in Russian).
18. Leonov V. (2016). *Osnovy pravoslavnoi antropologii : uchebnik* [Fundamentals of Orthodox Anthropology : textbook], 2 ed., corr. and compl. Moscow : Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii RPTs.
19. Lorgus Andrey, priest (2003). *Pravoslavnaia antropologiia. Kurs lektsii 1996–2000 gg.* [Orthodox Anthropology. Course of lectures 1996–2000]. Moscow : RPU im. sv. ap. Ioanna Bogoslova (rukopis’) (in Russian).
20. Lorgus Andrey, archpriest, Shtubenraukh B. (ed.) (2013). *Bogoslovskaia antropologiia : Russko-pravoslavnyi — rimsko-katolicheskii slovar’* [Theological Anthropology. Russian-Orthodox — Roman-Catholic dictionary]. Moscow : Palomnik : Nikeia (in Russian).
21. Losinger A. (2000). *The anthropological turn : The human orientation of the theology of Karl Rahner*. New York : Fordham University Press.
22. Mironova M. N. (2006). “Personality in psychology and Christian anthropology”. *St. Tikhon’s University Review. Series 4 : Pedagogy. Psychology*, 2006, n. 2, pp. 149–166 (in Russian).
23. Nellas P. (2011). *Obozhenie : Osnovy i perspektivy pravoslavnoi antropologii* [Theosis : Fundamentals and Perspectives of Orthodox Anthropology]. Moscow : Nikeia (Russian translation).
24. Nikonov K. I. (1983). *Sovremennaia khristianskaia antropologiia (Opyt filos. kritich. analiza)* [Contemporary Christian Anthropology (Experience in Philosophical Critical Analysis)]. Moscow : MGU Press (in Russian).
25. Novikov A. V. (2015). “Christian anthropology in medicine”, in *Voprosy obrazovaniia i nauki: teoreticheskii i metodicheskii aspekty : Sbornik nauchnykh trudov po materialam Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*, v. 4. Tambov : Iukom, pp. 85–87 (in Russian).
26. Philaret (Vakhromeev), metr. (2004). “Orthodox teaching about man”, in *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke : Izbrannye stat’i* [Orthodox Teaching on the Human Person. Selected Articles]. Moscow ; Klin : Khristianskaia zhizn’, pp. 5–17 (in Russian).
27. Polikarovskii M. Iu. (2012). “The concept of intelligence in psychology and Christian anthropology”. *Trudy Saratovskoi Pravoslavnoi Dukhovnoi seminarii*, 2012, n. 6, pp. 156–159 (in Russian).
28. Pozov A. S. (2008). *Osnovy drevnetserkovnoi antropologii* [The Foundations of Early-Church Anthropology] : In 2 v., v. 1. St. Petersburg : St. Petersburg University Press (in Russian).

29. *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke : Izbrannye stat'i* [Orthodox Teaching on the Human Person. Selected Articles]. Moscow ; Klin : Khristianskaia zhizn', 2004 (in Russian).
30. Ustian V. G. (2009). *Problema dostoinstva cheloveka v sviatootecheskoi traditsii i russkoi religioznoi filosofii* [The problem of human dignity in the patristic tradition and Russian religious philosophy] : Dissertation abstract... Cand. Sci. (Philosophy), Tula (in Russian).
31. Vysheslavtsev B. P. (1994). *Etika preobrazhennogo erosa* [An Ethic of Transformed Eros]. Moscow : Respublika (in Russian).
32. Williams R. (2021). "The elements of a christological anthropology". *Perichoresis*, 2021, v. 19.2, pp. 3–20. DOI: https://doi.org/10.2478/perc-2021-0008.
33. Zen'ko Iu. (ed.) (2020). *Sovremennaia khristianskaia psikhologiia i antropologiia: aktual'nye voprosy : Materialy Vserossiiskoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 2 oktiabria 2020 g.)* [Contemporary Christian Psychology and Anthropology: Topical Issues : Proceedings of the All-Russian Conference (St. Petersburg, October 2, 2020)]. St. Petersburg : Tsentr khristianskoi psikhologii i antropologii : Kontrast (in Russian).

Статья поступила в редакцию 24.04.2022; одобрена после рецензирования 01.06.2022; принята к публикации 05.06.2022