СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007
ISSUE 43 • SUMMER 2022

St Philaret's
Institute

Moscow • 2022

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года
ВЫПУСК 43 • ЛЕТО 2022

Свято-Филаретовский
институт

Москва • 2022

УДК 27
ББК 86.37

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков,** кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
Прот. Джон Бэр, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т)
П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)
А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; ГСГУ)
А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
И. Ю. Смирнова, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
А. Р. Фокин, д-р филос. наук (Институт философии РАН; МДА; ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)
Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС)
Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА)
А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

ISSN 2658–7599
© Свято-Филаретовский институт, 2022

Содержание

9 Предисловие

Христианская антропология

12 Священник Георгий Кочетков
Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека

44 А. Г. Дунаев
Существует ли православная антропология?

83 А. В. Марков
«Антропологическая матрица» в контексте постметафизической мысли

104 В. С. Зыков
Антропологическая лексика Септуагинты: поворот к спиритуализации и переосмыслению традиционной еврейской семантики

128 А. П. Патракова
Граница между жизнью и смертью в биомедицинском знании и в христианской антропологии

148 G. Pattison
Berdyaev and Dostoevsky

165 Дж. Паттисон
Бердяев и Достоевский

Обзоры, аннотации, рецензии

181 В. В. Грановский
Пророк несостоявшейся реформации. Рецензия на книгу: Евтухова Е. Серп и крест : Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / Пер. с англ. И. Буровой. Санкт-Петербург : Библиороссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2021. 400 с.: ил. (Современная западная русистика)

199 К. П. Обозный
Рецензия на книгу: Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) : 1964–1985 годы. Москва : ПСТГУ, 2021. 496 с.

208 Л. В. Крошкина
Обзор конференции «IX Аверинцевские чтения „Диалоги о христианстве: справедливость, правда и свобода“» (Тверь, 29–30 марта 2022 года)

Table of Contents

9 Foreword

Christian anthropology

12 Fr. Georgy Kochetkov
A New Christian Anthropology: “Horizontal” and “Vertical” Dimensions of the Human Person

44 A. G. Dunaev
Is there an Orthodox anthropology?

83 A. V. Markov
“The Anthropological Matrix” in the context of Post-Metaphysical Thought

104 V. S. Zykov
Anthropological lexicon of the Septuagint: turning to spiritualization and rethinking of traditional hebrew semantics

128 A. P. Patrakova
Drawing the Life–Death Boundary in Biomedical Knowledge and in Christian Anthropology

148 G. Pattison
Berdyaev and Dostoevsky

165 Dzh. Pattison
Berdiaev i Dostoevskii

Reviews and Abstracts

181 V. V. Granovsky
The Prophet of the failed Reformation. Book review: Evtukhova E. Sickle and Cross: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy (1890–1920), transl. from English I. Burovoy. St. Petersburg : Bibliorossika ; Boston : Academic Studies Press, 2021. 400 p.: ill. (Modern Western Russian Studies)

199 K. P. Obozny
Book review: Kostryukov A. A. Russian Church Abroad under Metropolitan Philaret (Voznesensky) : 1964–1985. Moscow : PSTGU Publ., 2021. 496 p.

208 L. V. Kroshkina
Overview of the conference “IX Averintsev Readings ‘Dialogues about Christianity: justice, truth, freedom’” (Tver, March 29–30, 2022)

Предисловие

«Что есть человек, что Ты помнишь его?» (Пс 8:5) — этот стих из 8-го псалма в наше время все чаще становится темой богословских дискуссий. Проблема человека объявлена центральной богословской проблемой XXI в. Причину интереса к человеку можно искать в вызовах современной цивилизации, ставящей под сомнение такие фундаментальные характеристики человеческого бытия, как рождение и смерть, пол и сексуальность; в необходимости осмыслить интуиции, открытия и тупики, к которым привел человечество путь гуманизма; в предчувствии смены антропологических парадигм, грядущей в связи с завершением эпохи постмодерна.

В XIX и XX вв. христианские ответы на антропологические вызовы рождались не в рамках академического православного богословия, а в среде писателей и религиозных философов, таких как А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк. Их идеи и подходы сохраняют свою значимость. В XX–XXI вв. появились важные работы по антропологии греческих православных богословов митр. Иоанна (Зизиулуса) [1] и Х. Яннараса [2]. Однако православное учение о человеке сегодня нуждается в систематизации и обновлении.

«Вестник СФИ» уже обращался к проблемам современной антропологии. Так, в 30-м выпуске журнала (весна 2019) были опубликованы размышления современных теологов о том кризисе, который человек и человечность пережили в горниле катастроф XX в., перед лицом печей Освенцима и вечной мерзлоты ГУЛАГа. Очевидно, что в свете пережитого опыта богословская мысль о человеке уже не может опираться только на святоотеческую традицию, не учитывая ни евангельский контекст, ни достижения современной философской мысли. В связи с этим перед православными богословами и теологами стоит актуальная задача выявления проблемного поля современной христианской антропологии и создания новых антропологических концепций, опирающихся на Предание и учитывающих новый опыт познания

1. John D. (Zizioulas), metr. The One and the Many : Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra, CA : Western American Diocese : Sebastian Press, 2010. 436 p.

2. Yannaras C. Person and Eros / Transl. by N. Russel. Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press, 2008. 416 p.

человеком самого себя, как негативный и трагический, так и обнадеживающий, свидетельствующий о новом этапе Бого- и человекопознания.

Настоящий выпуск «Вестника СФИ» предлагает вниманию читателей концепцию новой христианской антропологии, разработанной свящ. Георгием Кочетковым и основанной на различении «горизонтального» (дух — душа — тело) и «вертикального» (личность — лицо — индивидуальность) измерений человека. Насколько возможно полно в рамках журнальной статьи о. Георгий представляет идеи, более подробно изложенные им в книге «Новая христианская (православная) антропология : Об устроении и спасении человека и человечества. Основы христианской аскетики и мистики»[3], и предлагает целый ряд новых оригинальных выводов, свидетельствующих о развитии изначальной концепции.

Апробация этих идей состоялась на открытой лекции в Свято-Филаретовском институте, а также на специальном семинаре, в котором приняли участие представители различных научных специальностей[4]. О продуктивности данного подхода свидетельствуют статьи участников семинара А. Г. Дунаева, А. В. Маркова, А. П. Патраковой, публикуемые в данном номере и предлагающие рецепцию идей о. Георгия через призму богословской, философской и биоэтической проблематики.

В выпуск вошла и статья канд. теологии В. С. Зыкова, помогающая соотнести антропологическую терминологию Септуагинты и еврейской Библии и раскрывающая представление о человеке в период создания и перевода библейского текста, а также статья свящ. Джорджа Паттисона, в которой критически осмысляется антропологическая концепция Достоевского, изложенная в книге Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского».

В своей совокупности статьи настоящего выпуска журнала свидетельствуют о живом развитии православной богословской мысли сегодня и будят мысль вдумчивых читателей. Они, что не менее важно, рождают настоящее творческое вдохнове-

3. 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.

4. Штонда Ю. А. Обзор семинара «Новая христианская антропология: „горизонтальное“ и „вертикальное“ измерения человека» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40. С. 249–259. DOI: 10.25803/26587599_2021_40_249.

ние от сознания высокого достоинства человеческой личности, которая «всегда характеризуется качествами богоподобия, целостности, полноты и многогранности, любви, свободы и творчества, которая сама всегда уникальна, единична и при этом универсальна»[5].

Ю. В. Балакшина,
заместитель главного редактора журнала «Вестник СФИ»

5. Кочетков Георгий, свящ. Тайны и таинства Человека и Церкви : Опыт современной мистагогии второй ступени. Ч. 2 : Новая христианская (православная) антропология. С. 11.

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 ἰδίωμα) — 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 ἰδίωμα” (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.

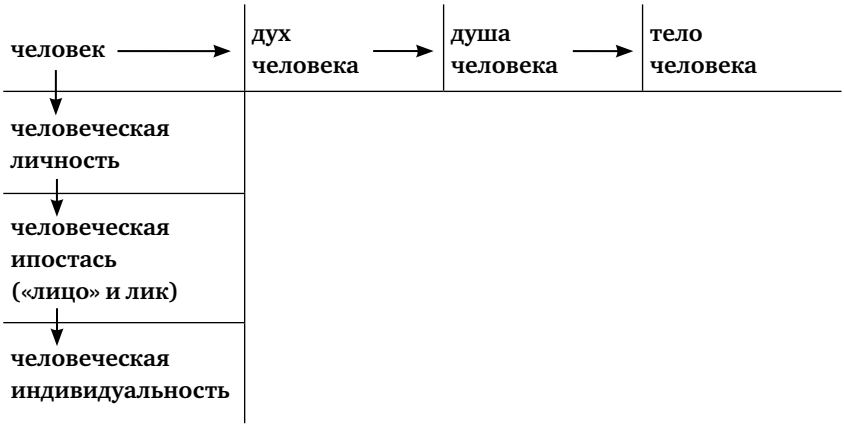
Эти три измерения также можно выразить, во-первых, с помощью триады уровней: акциденциальный — эссенциальный — экзистенциальный; во-вторых, с помощью триады миров: феноменальный — ноуменальный — мистический. Исходя из принятой нами системы понятий, можно предложить и основные триады, особенно важные для описания Церкви, строго блюдущей свои законы веры, молитвы и жизни. В области веры это уровни: кериг матический — 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

«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…

*[1] Деян 1:7

*[2] Откр 10:6

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. *Иannуарий (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

Научная статья
УДК 248+572
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_44

А. Г. Дунаев

Существует ли православная антропология?

Дунаев Алексей Георгиевич, канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия, danuvius@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В критической статье формулируются и кратко анализируются основные проблемы, связанные с православной антропологией (небольшой раздел посвящен отдельным моментам антропологии в восточных религиях). В числе этих проблем отсутствие современной научной базы и ответов на вызовы современности, возникшие вследствие прогресса биологии и генетики, общая ориентация преимущественно на аскетику и монашеские практики, недостаточная разработанность богословских вопросов. В трудах по православной антропологии, как и в церковном учении в целом, остаются не разработанными следующие проблемы: в чем заключается образ Божий в человеке, проблема происхождения смерти, отношение к эросу, способы обожения и синергии, значение техники Иисусовой молитвы и ее генезис, природа световых явлений в исихазме и других религиях, отдельные трудности при интерпретации богословия свт. Григория Паламы и его рецепции вселенской церковью, соответствие персонализма святоотеческой традиции (некритическое использование термина «личность» применительно к богословию, особенно в трудах на русском языке), обоснованность неразличения или слияния богословия и философии, прежде всего религиозной. В работе используются выводы устных докладов, начиная с 2010 г., и обширная научная литература. Делается вывод, что современная православная антропология в качестве цельной системы отсутствует.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православная антропология, православное богословие, восточные религии, обожение, синергия, исихазм, Иисусова молитва, паламизм, персонализм

© Дунаев А. Г., 2021

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 44–82.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_44.

A. G. Dunaev

Is there an Orthodox anthropology?

Dunaev Alexey Georgievich, Ph.D. in History, Leading research associate, Institute of World Culture, M. V. Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian, danuvius@mail.ru

ABSTRACT: The critical article states and briefly analyses the main problems related to Orthodox anthropology (a small section is devoted to particular points of anthropology in Eastern religions). These are lack of a modern scientific base and answers to the challenges of modernity due to the progress of biology and genetics, a general orientation mainly towards asceticism and monastic practices, insufficient elaboration of theological issues. In the writings on Orthodox anthropology, as well as in Church teaching in general, the following issues do not receive coherent answers: what is the image of God in man, the problem of the origin of death, the treatment of eros, ways of deification and synergy, the significance of the technique of the Jesus Prayer and its genesis, the nature of luminous phenomena in Hesychasm and other religions, some difficulties in interpreting the theology of St Gregory Palamas and its reception by the universal Church, correspondence of personalism to the sacred patristic tradition (uncritical use of the term “personality” in relation to theology, especially in works written in Russian), the validity of not distinguishing or merging theology and philosophy, especially religious philosophy. The paper draws on the findings of oral reports made since 2010 and on the extensive academic literature. The conclusion is made that modern Orthodox anthropology as an integral system doesn’t exist.

KEYWORDS: orthodox anthropology, Orthodox theology, Eastern religions, deification, synergy, Hesychasm, the Jesus Prayer, Palamism, personalism

FOR CITATION: Dunaev A. G. (2022). “Is there an Orthodox anthropology?”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 43, pp. 44–82.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_44.

Антропология (как и экклезиология) оказалась в XX и особенно XXI в. самым слабым звеном в православном богословии. Далее будут конспективно обозначены основные проблемы православной антропологии, которая имеет дело, во-первых, с человеком как таковым, его физическим и психоэмоциональным устроением (назовем условно это «физическим» аспектом), во-вторых, со взаимоотношениями человека и Бога («богословский» аспект) [1].

Физический аспект

Православие и наука

Физический аспект святоотеческой антропологии всецело определялся достижениями античной философии и науки. Базовыми текстами здесь являются сочинение Немесия Эмесского «О природе человека» [2] (нередко приписывавшееся свт. Григорию Нисскому) и трактат свт. Григория Нисского «Об устроении человека» [3]. Человек представляется в этих трактатах как нечто единое с остальным миром. Душа человека состоит из трех частей: растительной, или питающей, как у растительного мира, чувствующей, как у животных, и разумной, отличающей человека от животных (ἄλογα — не имеющие логоса). Это представление сходно с библейским, согласно которому человек является венцом творения.

Мнения отцов и учителей церкви византийского периода о физическом устроении человека так и остались на уровне античных знаний. В святоотеческих трудах, ориентированных прежде всего на монашескую практику, основной акцент был сделан

1. Ниже я ссылаюсь (без подробных уточнений) на свои устные доклады, не оформленные в печатным виде, прочитанные начиная с 2010 г. в разных местах и в основном доступные в интернете в качестве видео- или текстовых материалов. Все необходимые ссылки можно найти на сайте, см.: URL: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/opera.htm (раздел «Лекции и доклады»). В статье не рассматриваются отличия православия (и христианства в целом) от иных мировых религий в принципиальном отношении к телу (догмат о воскресении) и душе (метемпсихоза) и методологическое значение этих отличий для разных антропологий.

2. Греч. текст: *Nemesius 1987*. Рус. пер.: *Немезий 1904*; *Немезий 2011* — весьма вольное «переиздание» (с неоговоренными опущениями предисловия переводчика, перевода предисловий в западных изданиях, словаря и указателя имен, с существенным сокращением и переработкой сносок и с приложением главы из исследования Ф. С. Владимирского «Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей» (Житомир : Тип. насл. М. Денемана, 1912)). См. также: [*Фокин 2017*].

3. Греч. текст: *Gregorius Nyssenus 1855*. Новейшее крит. изд. готовится к выходу в серии «Gregorii Nysseni Opera» (v. IV/2). Рус. пер.: 1) дорев.: *Григорий Нисский 1861*; 2) В. М. Лурье: *Григорий Нисский 1995*.

на аскетике («борьбе со страстями»), и именно эта тематика доминирует в книгах авторов от С. М. Зарина [*Зарин 1907*] до К. Ларше [*Ларше 2018*].

Прогресс науки в естественно-научных областях очевиден. Несомненно, что святоотеческая антропология, сложившаяся за много веков до современных научных достижений, является архаичной и не может отвечать современным нуждам.

Сексуальная энергия и «богословие эроса»

Частной, но при этом важнейшей проблемой в православии остается вопрос о сексуальной энергии. В основу католического богословия легло представление блж. Августина о первородном грехе и его передаче и допустимости сексуальных отношений только для продолжения рода. Аналогичные представления характерны и для православного богословия, сформировавшегося под влиянием монашества и *de facto* превозносящего безбрачие над браком. Так, например, свт. Григорий Нисский полагал, что если бы не грехопадение, то люди размножались бы наподобие ангелов *[1] (хотя представление о размножении ангелов само по себе является довольно странным).

*[1] *Об устроении человека. 17*

Попытку создать новое «богословие эроса» предпринял Х. Яннарас [*Яннарас 2005*]. Согласно греческому философу, сексуальная любовь отражает образ Божий в человеке и является аналогией отношений между лицами Святой Троицы. Однако эта концепция подверглась критике, суть которой заключалась в том, что подобное богословие восходит не к отцам Церкви, а — через П. Н. Евдокимова и Н. А. Бердяева [*Ranson 1990*][4] — в определенной степени к софиологии В. С. Соловьева, в основе которой, помимо европейской эзотерической литературы, лежал личный оккультно-визионерский опыт[5] (вряд ли было простой случайностью, что под конец жизни философа объявилась А. Н. Шмидт, которая сочла себя Софией его видений[6]).

«Преображенный», или сублимированный, эрос остается *desideratum* восточного монашества, поскольку для большинства монахов борьба с блудными помыслами представляет главную

4. Рус. пер.: [*Рансон*]. Дальнейшие доказательства влияния русской религиозной философии на учение Х. Яннараса: [*Щукин 2020*].

5. См. об этом: [*Чулков 1992; Бурмистров 1998*]. О софиологии В. С. Соловьева см. подробную монографию (без рассмотрения влияний каббалы): [*Козырев 2007*].

6. Подробнее см.: [*Козырев 2000, 64–65; Орлова 2020*].

проблему, всегда присутствовавшую как в Римо-католической церкви с ее обязательным целибатом, так и в православных церквах, и приведшую в XXI в. к ряду крупных скандалов. Что же касается семейной жизни, то и тут православное богословие не выработало, несмотря на ряд попыток, окончательных рекомендаций, успешно применимых в современной жизни, так что обсуждение подобных проблем в интернете обычно собирает самую большую аудиторию. В то же время восточные религии давно идут по пути не борьбы с сексуальной энергией, но включения ее в религиозные практики (например, тантризм)[7].

Православие и восточные религии

Восточные религии разрабатывали — в отличие от европейской науки, хотя и выросшей во многом из средневекового эзотеризма (прежде всего, астрологии и алхимии), — учения о скрытых силах человека.

В индуизме известны случаи, когда йоги проводили по 3–4 часа под водой без специального снаряжения. Исключителен пример индийского йога Прахлада Джани, который, по его словам, будто бы обходился без пищи и еды с 8 лет. Медицинские исследования подтвердили, что он мог не есть и не пить как минимум в течение 8–10 дней, при этом из тела не было никаких выделений[8].

В буддизме[9] после смерти подвижников наблюдаются феномен «радужного тела»[10], длительное сохранение тела без разложения («тукдам»)[11], эффект «жемчужин» после распада тела. Эти

7. Академическое введение и обзор источников и литературы см. в сборнике статей: [*Einoo 2009*]. Обзор исследований и переводов по тантризму на русском языке: [*Жаринов 2016*]. См. также переводы и исследования, выполненные А. Г. Фесюном, в том числе альманах «Тантрический буддизм» (4 выпуска). См. также: [*Ченагцанг 2019*].

8. Подробнее см.: Индийские медики изучают 82-летнего йога, который не ест и не пьет // РИА Новости. 30.04.2010. URL: https://ria.ru/20100430/228604210.html (дата обращения: 03.03.2022); В Индии скончался йог, который не пил и не ел 80 лет // Российская газета. 27.05.2020. URL: https://rg.ru/2020/05/27/v-indii-skonchalsia-jog-kotoryj-ne-pil-i-ne-el-80-let.html (дата обращения: 03.03.2022). В научные журналы результаты этих исследований представлены не были. Изучение других подобных случаев не позволило прийти к окончательным выводам и выявило необходимость новых исследований с более строгими критериями. См.: [*Mast 2020*].

9. О буддийской антропологии см., напр.: [*Чебунин 2011; Ключников 2014*].

10. См.: [*Норбу 2012*; *Готман 2016*; *Зубаирова-Валеева 2021, 68–69*]; [*Тизо 2021*] (автор — католический священник; помимо прочего, в книге сравнивается «радужное тело» с христианским представлением о воскресении).

11. Ср., например, с нетленностью тела Хамболамы Итигэлова в течение 75 лет, подробнее см.: [*Амоголонова 2012; Федотов, Лаврецкая 2018*]. Американским ученым, изучавшим явление «тукдам» с 2013 по 2018 гг., не удалось обнаружить на энцефалограммах каких-либо следов активности мозга post mortem (см.: [*Lott 2021*]). О «проекте *тукдам*» см.: [*Burke 2021*].

и иные феномены исследуются в настоящее время группой российских ученых в южной Индии при содействии Далай-Ламы и монахов буддийских монастырей [12]. Трудно представить, что подобное научное изучение духовных феноменов было бы возможно, например, среди афонских монахов.

Как в индуизме, так и в буддизме известна также левитация как часть практики или как спонтанное явление [13].

Следует особенно подчеркнуть, что изучение скрытых сил человека в индуизме и буддизме является частью общей системы аскетического обучения. Можно сравнить стандартную систему современного православного высшего образования (от 4 до 8 лет) как с католическим образованием, где монахи зачастую заканчивают несколько высших учебных заведений и регулярно занимаются научными изысканиями, так и с буддийским, которое длится более 15 лет [14] и непременной стадией которого является многомесячный затвор (ретрит).

Особый интерес представляет дальневосточная (у́же — китайская) религиозно-философская традиция, в первую очередь — так называемая внутренняя алхимия (*нэй дань*) в даосизме [15], базирующаяся на единстве человека и природы (и шире — абсолюта, Дао) и использующая соответственную антропологическую модель в психофизических практиках, варьирующихся от «оздоровительных» систем типа *цигун*, *тайцзицюань* вплоть до геомантии (*фэншуй*) и традиционной медицины, широко использующей как достижения китайской традиционной фармакопеи, так и различные практики акупунктуры, иглоукалывания и пр. [16] Антропологическая модель, опирающаяся на «великую триаду» (связку «небо-человек-земля») и взаимодействие человека как с физическим, так и с духовным миром, лежит в основе практически всех традиционных дальневосточных форм человеческой деятельно-

12. См., напр.: An inquiry into a post-death Buddhist meditative practice. URL: https://www.livemint.com/science/health/an-inquiry-into-a-post-death-buddhist-meditative-practice-11573408774988.html (дата обращения: 10.11.2019); Российские ученые исследовали феномен «посмертной медитации». URL: https://ria.ru/20201110/buddizm-1584005588.html (дата обращения: 10.11.2020); «Российские ученые получили научные подтверждения „посмертной медитации“». URL: https://ria.ru/20210505/buddizm-1731246353.html (дата обращения: 05.05.2021).

13. См., напр., описание левитации в конце 30-й главы: *Йогананда 2019* (1-е изд. вышло в 1946 г.).

14. В систему буддийского образования входят, в частности, тренировка памяти, заучивание большого количества текстов и диспуты (подробнее см., напр.: [*Нестеркин 2009; Бернюкевич 2010*]).

15. О даосизме см., напр.: [*Кобзев 2006; Торчинов 1993а; Торчинов 1998 (ч. 2, гл. 1)*]. Про даосскую алхимию см.: [*Торчинов 1992*].

16. См. также о тибетской медицине в контекте «тонкой анатомии»: [*Ченагцанг 2020*].

сти — от практики боевых искусств (*ушу*), «искусства брачных покоев» (*фанчжун чжи шу*) [17] и всевозможных прогностических и диетологических практик (включая и так называемое искусство вскармливания жизни, *яншэнсюэ* [18]) вплоть до управления государством и обществом.

Весьма перспективна для изучения также модель, предложенная в ряде иранских суфийских направлений. Эта модель, будучи производной от традиционной семитской, тем не менее испытала огромное влияние как иранской (и шире — индоиранской) религиозной и мифологической традиции, так и греко-римской и буддийской, в результате чего сформировалась крайне специфическая антропологическая система, иначе (глубже, мистичнее), нежели традиционный суннитский ислам, рассматривающая место человека в мире, его цели и взаимоотношения с горним миром и Богом [19].

Не менее интересна (с точки зрения возникновения в «авраамической» среде) антропология, предлагаемая направлениями традиционной каббалистики [20].

В православии подобные явления (левитация, нетление мощей и т. п.) описываются как исключительные чудеса святых подвижников и как дары благодати, а не как составная часть аскетического учения; наличие таких чудес в иных религиях объясняется бесовскими кознями [21]. Феномен удивительного единства языка и опыта мистиков вне зависимости от конфессиональной или даже религиозной принадлежности [22] обычно остается вне поля зрения православных апологетов. Что же касается традиции, то православию не удалось создать какой-то единой непрерывной аскетической школы с подробными учебниками и методиками, с постоянной передачей знаний от учителя к ученику.

17. См. об этом: [*Торчинов 1993б*].

18. См. об этом: [*Милянюк 1994*].

19. См., напр., многочисленные труды Анри Корбена, имеющиеся и в русских переводах.

20. См., напр., ставший классическим труд Гершома Шолема «Основные течения в еврейской мистике» [*Шолем 2004*].

21. Ср., напр., с заявлением Синода Элладской церкви (2015 г.), что «йога является абсолютно несовместимой с нашей Православной христианской верой и не имеет места в жизни христиан» («Синод Элладской Православной Церкви выступил с заявлением по поводу провозглашенного ООН „Всемирного дня йоги“». URL: https://www.sedmitza.ru/text/5639466.html (дата обращения: 17.01.2022)). В Русской православной церкви научное изучение восточных религий отсутствует, вместо него распространены полемико-апологетические книги иером. Серафима (Роуза) и протодиак. Андрея Кураева.

22. Некоторые примеры см.: [*Арсеньев 1922, гл. 3, 96–184*].

Исихастская практика

Как было сказано выше, сердцевиной православной антропологии представляется аскетика, а ее центральным нервом — исихазм.

Концепция особого «православного исихазма» была выдвинута и разработана, прежде всего, богословами русской эмиграции в поисках «православной идентичности», которую можно было бы использовать в полемике с инославными христианами. Ее богословским бэкграундом стало «реанимированное» учение свт. Григория Паламы, а мистическим — Иисусова молитва и видение фаворского света. О богословии Паламы будет кратко сказано ниже, здесь мы остановимся на «исихазме» в узком терминологическом смысле[23].

Как было нами показано в ряде устных докладов[24], до середины XIII в. византийские мистики не имели единой «стандартной» формулы Иисусовой молитвы и не соединяли ее с особыми психофизическими способами и видением света. Появление такой практики я объясняю влиянием индуизма и суфизма, в которых подобная мистика стала оформляться (точнее, возрождаться) примерно с начала XIII в., на исихазм и иудаизм (каббала Абулафии). Многочисленные параллели не позволяют говорить о независимом развитии этих практик, но заставляют предполагать влияния и генетические связи. В таком случае богословское обоснование видения фаворского света православными подвижниками нуждается в дальнейших уточнениях.

Поскольку для сторонников свт. Григория Паламы фаворский свет был исключительно нетварным, то непонятно, как он мог быть видим тварными, хотя и преображенными под действием Святого Духа очами. Среди антипаламитов не было единого мнения о природе фаворского света[25]: одни считали его двуприродным, отражающим богочеловечество Иисуса Христа; другие — проявлением первоначальной природы Адама до грехопадения. В последнем случае остается актуальным вопрос, какой

23. О разных значениях термина «исихазм» см.: [*Дунаев 2011*].

24. «История Иисусовой молитвы» (2015); «Исихастская практика в контексте компаративного религиоведения (генезис и эволюция основной формулы в византийский период и ориентальные влияния)» (2016).

25. Подробный (но не исчерпывающий) обзор см. в моем обширном докладе «Представления о природе Фаворского света в период паламитских споров» (2010 г.).

именно свет видят подвижники авраамических и восточных религий, т. е. является ли свет христиан истинным, божественным, а у прочих аскетов — бесовским или же все религии имеют дело с внутренним светом, присущим человеку изначально.

Обычные возражения православных апологетов, старающихся минимизировать техническую сторону исихазма, оказываются несостоятельными. О большом внимании, которое афонские подвижники XIV в. уделяли, в частности, частоте дыхания во время молитвы Иисусовой, а также молитве по четкам, свидетельствует важное исследование А. В. Бусыгина [*Бусыгин 2021*] [26]. Об этом же говорит громадная популярность на Руси и у старообрядцев толкования на молитву Иисусову и толкования о лестовке [*Дунаев, Дэпрэ 2015, 156–170*]. Именно на технической стороне молитвы Иисусовой был сделан акцент старцем Василиском и иеромонахом Арсением (Троепольским), истинным автором «Откровенных рассказов странника» [*Арсений 2018*] (ставших в XX в., так сказать, «визитной карточкой православия»), причем последний опирался в своих изысканиях как на собственные опыты, так и на синтез традиций православия, католицизма и восточных религий, а изыскания Арсения активно поддерживались и затем использовались московскими масонами в их религиозных практиках [27].

Также весьма спорным представляется другое утверждение противников теории влияния восточных практик на исихазм, что принципиально возможно заимствование православием технической стороны (мантры, зикр) с заменой божественного имени на имя Иисуса [28] без ущерба для содержательной стороны. Согласно закону соответствия формы содержанию, подобные переносы не могут проходить без существенных последствий. В частности, при применении в авраамических религиях практик, естественных для индуизма или буддизма, возникает вопрос, каким образом техническими моментами молящийся может «принудить» Бога к дарованию тех или иных возможностей («благодати») без ущерба для Его личной свободы (ср. сказанное ниже о «синергии»)?

26. Послание «кир Феоктиста», кажется, является самым ранним свидетельством об использовании православными монахами четок для творения молитвы Иисусовой.

27. Об этом подробно было сказано мной (на основании неизданных архивных материалов) в лекции «История Иисусовой молитвы» (2015, последняя часть выступления) и докладе «Иеромонах Арсений (Троепольский) как мистик и исихаст» (2017).

28. Отдельного рассмотрения заслуживает «имяславие» как закономерный итог паламитского «богословия энергий», когда неоплатонически-магические мотивы под прикрытием библейского учения об имени выходят на первый план.

Вызовы современности

Таким образом, современное православие, отстранившееся от достижений как европейской науки, так и восточных религиозных практик, детально исследующих физический аспект антропологии (в большей или меньшей связи с душой), оказалось на обочине мировой науки. В первую очередь это сказывается на отсутствии ясно выраженной позиции Русской православной церкви (и в целом христианства) о принципиальной допустимости и границах использования генной инженерии в медицине [29], прежде всего — в векторных или мРНК препаратах, неточно именуемых «вакцинами». В практическом плане такая «антропология» вряд ли может многое дать не только обычному современному человеку, но даже православным верующим и монахам, о чем свидетельствует кризис православной аскетики в приходских храмах и монастырях Русской православной церкви (см., например, высказывания в соцсетях и на интернет-порталах игумена Петра (Мещеринова), обратившегося в поисках выхода из кризиса от православия к пиетизму).

Богословский аспект

Безгрешная человеческая природа и проблема смерти

Обратимся теперь к богословскому аспекту православной антропологии.

Если в центре христианства — Богочеловек Иисус Христос, то без внятных представлений как о Его человеческой, так и о Его божественной природах не может быть и внятной антропологии. Между тем уже в самых базовых понятиях в православном богословии нет полной ясности.

29. Ср. с мнением свящ. Жана Бобока (см. ниже сноску 63), высказанным на одной из конференций, что «господство генетики над антропологией дает возможность сбыться научной фантастике, „предугадавшей“ создание безличного и анонимного искусственного человека из живых клеток». Отец Жан «не преминул подчеркнуть „вселенской ответственности“ Франции как родины Просвещения, воздвигнувшей в культ человеческий разум и отвергшей понимание человека как Божьего образа, что изменяет взгляд на антропологию и создает основу для сегодняшних законов» (цит. по изложению его доклада на сайте: URL: http://www.medotdel76.ru/bioetika/taleva (дата обращения: 20.01.2022)). В книге «Дешифрованный трансгуманизм» о. Жан Бобок выделил шесть основных тенденций современной науки: стремление к бессмертию; выращивание детей в искусственных условиях; редактирование генома человека и евгеника; развитие искусственного интеллекта и загрузка сознания человека в цифровое пространство; имплантация чипов в тело и мозг человека; революция в общественном сознании и эвтаназия [*Boboc 2017, 128–129*]. Сейчас мы наблюдаем стремительное воплощение этих принципов в жизнь.

Сотворил ли Бог смерть? Современные научные взгляды решительно противоречат утверждениям Библии и святых отцов, что смерть вошла в мир только после грехопадения. Эта проблема является кардинальной не только для теодицеи, но и имеет прямое отношение к антропологии. Был ли Адам смертным до грехопадения или нет? В раннем христианстве было распространено мнение о «пограничном» состоянии Адама, бывшего ни смертным, ни бессмертным[30]. В таком случае какова была природа Христа как нового Адама? Если Христос был подобен людям во всем, кроме греха, а смерть явилась следствием грехопадения, то не логично ли предположить, что и Христос, как второй Адам, не был по человеческой природе ни смертным, ни бессмертным, и восстановление подобного состояния первого Адама не было возможным никак иначе, кроме как рождения от Девы? Правда, подобные взгляды считаются близкими к ереси «афтартодокетов», но окончательного рассмотрения в православном богословии они, на мой взгляд, не получили.

Образ Божий в человеке и дихо- и трихотомизм

Выделение трехчастной структуры в природе человека (тело, душа и дух) во многом предопределяет поиск образа Божия в духе. Тем не менее, дух является неотъемлемой частью человеческой души, поэтому дихотомизм довольно часто встречается в православном богословии, при этом обычно образ Божий обнаруживается отцами Церкви в душе. Менее распространенным было мнение о том, что образ Божий присущ всему человеку, не только душе, но и телу — в частности, по причине предведения воплощения Логоса. Такое богословие выделяет центральное положение человека в мироздании как посредствующего звена между смертными животными, лишенными бессмертной души, и бессмертными ангелами, лишенными земных тел. В современной философии подобное подчеркивание целостности природы человека именуется «холизмом».

Трихотомизм и мнение, что образ Божий находится в духе, были свойственны александрийскому богословию, подчеркивавшему превосходство ангелов. Духовный прогресс человека (προκοπή), согласно Клименту Александрийскому[31], имел своей

30. См.: [*СДХА, 561*] (там же ссылка на развитие этой темы в богословии прот. Сергия Булгакова, ср.: с. 563).

31. Об антропологии Климента Александрийского см.: [*Бирюков, Смирнов 2014, 637–639*].

целью постепенное достижение человеком ангельской природы, высшим чином коей являются так называемые протоктисты. Такое богословие имело много общего с античной философией и гностицизмом, отличаясь лишь акцентами, и закономерно вело к аллегорической интерпретации Священного писания. С другой стороны, трихотомизм позволяет провести аналогии с триадологией, положив принцип троичности в основу не только антропологии, но и бытия в целом [32].

Иную тенденцию представляло малоазийское богословие (затем эту эстафету переняла антиохийская школа) в лице свтт. Мелитона Сардского и Иринея Лионского. Оно склонялось к дихотомизму и выделению образа Божия во всем человеке, включая тело, что вело к обвинению со стороны александрийцев (прежде всего, Оригена) в «материализме» [33]. Соответственно, в толковании Писания малоазийская школа тяготела к типологии [34].

Противостояние александрийской и малоазийской школ является, на наш взгляд, достаточно принципиальным, чтобы его можно было игнорировать при попытках богословского синтеза. Указанное колебание в выделении двух- или трехчастной структуры человека и разность мнений о том, что собой представляет образ Божий в человеке, так и остались непреодоленными в православном богословии. Существует множество статей и даже монографий о богословии образа у отдельных отцов и учителей Церкви [35], которые показывают несводимость разных мнений к когерентному учению.

Следует отдельно заметить, что включение человеческого тела в «богословие образа» ведет к значительным трудностям при создании цельной антропологической системы, поскольку состояния тела до и после воскресения кардинально отличаются друг от друга. Определенные проблемы вызывает наличие в христианском богословии разных мнений о происхождении души (традуционизм и креационизм).

32. Ср. с трудами прот. Сергия Булгакова [*Булгаков 1928–1930, разд. 10; Булгаков 1989*], А. С. Позова [*Позов 2008*] и Ж. Бобока [*Boboc 2016*]. Последний в ожесточенной полемике с «дуализмом» объясняет его происхождение в католицизме через Filioque и иконоборчество, что напоминает полемические приемы А. Ф. Лосева.

33. См. подробнее: [*СДХА, 432–435*].

34. Подробнее о дихотомизме и трихотомизме в раннем христианстве см.: [*СДХА, 443–451*]; о типологии: [*СДХА, 451–480; Даниелу 2013*].

35. Неполный список, который можно было бы существенно расширить, см.: [*СДХА, 495–496*].

Богоподобие и обожение

Одной из многих богословских проблем, так или иначе связанных с христианской антропологией, является тема внешнего и/или внутреннего богоподобия и обожения.

Согласно Библии, Бог сотворил человека по Своему образу (по Септуагинте — также и по подобию), вдунув в него дыхание жизни. В греческой традиции образ понимается, скорее, статически, он неотделим от человека, тогда как подобие интерпретируется динамически. Богоподобие может быть утеряно, достижение его предполагается целью человеческой жизни. В более конкретном виде богоподобие понимается как подражание Христу. Но понимание «подражания Христу» существенно изменилось с течением времени в православной традиции.

В раннем христианстве главное место занимала жертва Христа ради людей. Подражание Христу в виде мученичества считалось высшей мерой христианства, а мученическая смерть во имя Христово во время гонений даже некрещеного приравнивалась к крещению. Активная христианская любовь к ближнему выражалась в агапах, когда трапеза устраивалась вскладчину, причем бедные могли принести лишь воду. Община содержала вдовиц и сирот, собирала средства для семей христиан, подвергшихся преследованиям, для пребывавших в темницах узниках. После появления и распространения монашества акцент стал смещаться на бегство из мира, умерщвление плоти (особенно характерное для сирийского монашества) и внутреннее самосовершенствование. Характерный пример такого сдвига являет «Макариевский корпус», в котором внешние добродетели являются меньшей заслугой, нежели стяжание духовного и душевного мира и внутренней красоты, порой сокровенной для внешнего мира. Тема обожения в православном богословии стала особенно значимой благодаря прп. Максиму Исповеднику, затем «исихастским спорам».

Католическая церковь совмещала обе тенденции. Прекрасным проявлением внутреннего делания служит картезианский орден, тогда как примером активной помощи людям являются доктор Гааз и католические миссионеры XX века [36].

36. В православии можно указать на мать Марию (Скобцову). Социальная активность церкви является отдельной темой.

В протестантизме тема внутреннего богоподобия стала особенно популярной в пиетизме и квиетизме.

Другим аспектом богоподобия стало представление о человеке как вершине творения Божьего, вследствие чего человек призван уподобиться Творцу. Начиная с позднего Средневековья и, особенно, с эпохи Возрождения подобный менталитет способствовал изменению отношения европейского человека к природе, когда гармоничное и бережное взаимодействие, характерное для востока и для «примитивных» языческих культур, изменилось на властное и потребительское, что привело в итоге к пагубным экологическим (а, тем самым, и антропологическим) последствиям.

Синергия

Важнейшей проблемой не только православной, но и общехристианской антропологии со времени пелагианских споров на западе и их отзвуков на востоке[37] и до кальвинизма является тема свободы воли и синергии Бога и человека[38]. В центре стоит вопрос, может ли человек достичь святости в этой жизни своими собственными усилиями или же благодать даруется только Богом по Его усмотрению, «даром», безо всяких усилий человека, а также каким образом достичь «синергии», т. е. совместного гармоничного действия обеих сторон[39].

Богословие энергий

Попытка богословского оправдания «исихазма» была предпринята свт. Григорием Паламой. Однако при признании заимствования византийскими подвижниками исихастской техники из иных религиозных традиций и при допущении, что свет, наблюдаемый аскетами любых религий, присущ человеческой природе изначально, подобная попытка, считающая фаворский свет абсолютно нетварным и созерцаемым только обоженными святыми христианами, была изначально обречена на неудачу, поскольку исходные опытные данные были сужены и неверно интерпретированы.

37. Подробный богословский и исторический обзор пелагианства см.: [*Смирнов 2019*].

38. Подробнее см.: [*Špidlík, Wicks 1990; Говорун, Казарян, Фокин 2005; Дунаев, Дэпрэ 2015, 121–133; Petzer, Steiner 2016* (сборник статей); *Смирнов 2020*].

39. О проблемной трактовке синергии в концепции С. С. Хоружего сказано ниже.

Кроме того, существуют иные трудности при определении статуса и значимости «паламизма» для православного богословия[40].

Во-первых, свт. Григорий Палама строил свое «богословие энергий» как интерпретацию и развитие учения Дионисия Ареопагита, полагая, что «Ареопагитский корпус» был написан святым I века. В дальнейшем наука установила, что автором корпуса был более поздний неизвестный писатель, попытавшийся адаптировать неоплатоническое богословие Прокла к христианскому богословию. Оппонент Паламы Никифор Григора, тоже испытывавший пиетет к писаниям Ареопагита, тем не менее смог проницательно отметить параллели между богословием Паламы и философией Прокла[41], что объясняется на самом деле не прямыми заимствованиями Паламы у Прокла, но общим бэкграундом Ареопагита и Прокла. Таким образом, вновь возникает вопрос о том, можно ли «безболезненно» адаптировать (даже опосредованно) неоплатоническую философию (как систему) для нужд христианского богословия (ранее мы задали аналогичный вопрос о правомочности переноса аскетических техник из одних религий в другие; эта проблема соотносится, правда лишь отчасти, с вопросом о корректности и границах интерпретации библейского учения в терминах и концептах античной философии).

Во-вторых, учение Паламы не было четко изложено им в виде итоговых богословских формул. Он постоянно переписывал и редактировал свои сочинения, отчасти с целью нивелировать критику оппонентов. До сих пор нет критического издания творений Паламы с учетом всех современных научных текстологических требований[42], так что затруднительно адекватно проследить и оценить историю паламитских споров. Более того, нет и сводных монографий по эволюции тех или иных терминов или понятий, богословских тезисов у разных авторов, как сторонников, так и противников учения Паламы. Единственная книга подобного рода, написанная протопр. Иоанном Мейендорфом, первопроходческая для своего времени, но грешащая порой намеренной неполнотой и необъективностью[43], ныне окончательно устарела.

40. Целый ряд вопросов был впервые формулирован нами в докладе «О богословских проблемах паламизма» в 2005 г. В сегодняшней перспективе предложенные тогда трактовки кажутся предварительными и не всегда точными, однако сама постановка проблем была правомерной и своевременной.

41. См.: Никифор Григора. История. XXIII, 2, 6–7; XXXV, 14–15. Греч. текст: [*Nicephorus Gregoras 1830, 1100–1103; Nicephorus Gregoras 1855, 481–482*]. Рус. пер.: [*Никифор Григора 2014, 452–455; Никифор Григора 2016, 415–416*].

42. Подробнее см.: [*Дунаев 2020*].

43. Критику «персоналистской» интерпретации протопр. Иоанном Мейендорфом богословия свт. Григория Паламы см.: [*Димитракопулос 2019*], ср.: [*Ларионов 2019*].

В-третьих, учение Паламы претерпело значительную эволюцию в последующем византийском богословии.

Сам Палама предполагал реальное отличие божественной сущности от божественных энергий, сопоставимое с отличиями между ипостасями или между ипостасями и сущностью. Но уже в «томосе» Собора 1351 г.[44] имеются формулировки, позволяющие говорить о том, что отличие сущности от энергий — «мыслимое»[45]. В дальнейшем Геннадий Схоларий счел эти отличия меньшими, нежели между ипостасями.

Что касается учения о полной непричастуемости божественной сущности, то и здесь можно найти редчайшие оговорки у самого Паламы (например, в диалоге «Феофан») о причастуемости сущности через энергии. С наибольшей остротой эта проблема возникает в богословии Евхаристии[46].

Учение об абсолютной нетварности фаворского света, как и отрицание возможной его двуприродности было формулировано лишь на Поместном константинопольском соборе 1368 г. против Прохора Кидониса[47].

Кроме того, некоторыми византийскими богословами — прежде всего, Феофаном Никейским и Геннадием Схоларием — были предприняты попытки синтеза паламизма с отдельными аспектами теологии св. Фомы Аквинского, хотя вряд ли эти старания увенчались успехом.

В-четвертых, на Соборе 1351 г. учение Паламы не было оформлено в точных догматических формулировках (ряд заголовков «томоса» был приписан лично свт. Филофеем Коккиным). Правда, в качестве таковых можно было бы счесть главы «Синодика в неделю Православия», но до сих пор неизвестно, когда и кем они были написаны и приняты.

В-пятых, богословие Паламы, в целом одобренное на Поместном константинопольском соборе 1351 г., не было окончательно утверждено Вселенским собором[48]. Такой вопрос стоял в повест-

44. Подробнее см.: [*Дунаев 2015*].

45. Подробнее см.: [*Demetracopoulos 2011, 282–283 (цитаты в примеч. 54)*].

46. См. об этом: [*Дунаев 2009а*].

47. Об этом Соборе см. подробнее: [*Дунаев 2015*].

48. Эта проблема относится ко всему православному богословию (включая «православную антропологию»), которое в своей «сумме» (кроме отдельных догматических решений Вселенских соборов) осталось не зафиксированным и не принятым церковной полнотой (т. е. Вселенским собором), в отличие от Римско-католической церкви. Более того, аналогичные трудности существуют и на уровне поместных церквей: так, в Русской православной церкви не удалось реализовать проект создания нового катехизиса (см., в частности, нашу критику варианта, подготовленного Синодальной библейско-богословской комиссией: Мнение о проекте «Катехизиса РПЦ», принятом СББК 29 января 2016 г. URL: http://danuvius.orthodoxy.ru/katech.pdf (дата обращения: 24.04.2022)) с целью последующего его соборного (а не только синодального) утверждения.

ке Критского собора 2016 г., но собор не получил статус Вселенского и не смог выполнить программу полностью.

В-шестых, учение Паламы подверглось новой интерпретации у некоторых богословов XX в., прежде всего Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа) (подробнее см. в следующем разделе). Характерно, что христология отходит у них на второй план. Для «нового богословия» характерна «деэссенциализация», выдвижение на первый план «личности» в ущерб «сущности» («природе»), причем «энергии» начинают трактоваться как свойства «личности», а не «природы». В России последователем этих новогреческих богословов явился С. С. Хоружий, хотя сам он, насколько мне известно, открыто не признавал этой зависимости. Свои выводы он формулировал следующим образом:

> *…Если тварная человеческая энергия достигает соединения с нетварной Божественной энергией — что происходит, по православному учению, в исихастском опыте созерцания Фаворского Света, в синергии и обожении, — она более не может служить актуализации тварной человеческой сущности*. Тем самым, она освобождается от связи с ней и, обретая автономию от сущности, становится энергией некоего иного, нового рода: *деэссенциализованной* энергией, не соответствующей понятию энергии у Плотина (курсив авторский. — *Прим. А. Д.*) [*Хоружий 2007, 498*].

Как было замечено нами в рецензии на этот номер журнала «Символ» [*Дунаев 2009б, 580*], Хоружий тем самым модифицирует учение Паламы об отличии сущности от энергии до полного разрыва между ними. Подобная «энергийная философия» лишает Божественную икономию (Домостроительство) всякого смысла и показывает те опасности, к которым может привести «крайняя» трактовка «паламизма»[49].

49. Истоки философии Х. Яннараса и С. С. Хоружего, пытавшихся соединить «неопаламизм» (т. е. весьма вольную трактовку учения Паламы) с современной европейской мыслью, хорошо указаны К. Штёкль: «И Хоружий, и Яннарас показали в ряде трудов, что неопаламизм предлагает глубокую онтологическую критику, а может быть и серьезную альтернативу классической западной метафизике, особенно в отношении понятий субъектности и автономности. Они использовали, с одной стороны, *неопаламизм*, а с другой — *феноменологию, экзистенциализм и постструктурализм* в своих взаимоотношениях с современностью, которые и лежат в пределах западной проблематики, и определяются точкой зрения извне западной интеллектуальной традиции: Яннарас излагает *паламитское богословие на языке Хайдеггера*, а Хоружий *связывает свою собственную „синергийную антропологию“ с работами постмодернистских философов*, таких как Жиль Делёз и Мишель Фуко» (курсив мой. — *А. Д.*) [*Штёкль 2007, 44*]. Подробная критика концепции Хоружего: [*Васильев 2014; Булаченко 2020*].

Персонализм

Термин «личность» вошел в широкий обиход в богословских трудах в России со второй половины XX в. благодаря переводам трудов В. Н. Лосского, выполненным по большей части В. А. Рещиковой, а также переводам некоторых работ новогреческих богословов Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа). Использование слова «личность» в богословском контексте в современной России стало популяризироваться, в частности, благодаря трудам С. А. Чурсанова.

Прежде чем перейти к рассмотрению «персонализма», необходимо сделать важную филологическую оговорку. В трудах В. Н. Лосского очень редко встречается слово “personnalité”, хотя нередко используются соответственные производные (“personnel”), в основном употребляется “personne”. Точно так же в сочинении Х. Яннараса «Личность и эрос» используется термин «τὸ πρόσωπο»[50]. Иначе говоря, разница между «лицом» и «личностью» во французских и новогреческих текстах остается формально не выраженной. Соответственно, русским переводчикам приходится прилагать собственные усилия для адекватного контекстуального перевода, и в целом они справляются с этой задачей. Тем не менее следует признать, что в русских переводах «личностный» акцент в силу чисто языкового фактора звучит более подчеркнуто, нежели в оригиналах[51].

Активное использование в русском богословском языке слова «личность» неизбежно вызывает закономерные вопросы. Если это синоним термина «лицо», то зачем нужно дублирование и применяется ли этот термин ко всем Лицам Святой Троицы[52]? Если же это новый термин, то каково его точное определение и чем он отличается от «лица»? Характерно, что в трудах «персоналистов» невозможно найти ответа на вопрос, отражает

50. Я пользуюсь четвертым изданием труда Х. Яннараса [*Γιανναρᾶ 2001*] (1-е изд. вышло в 1970 г. под иным названием, актуальный заголовок появился со 2-го издания в 1974 г.). Рус. пер.: [*Яннарас 2005*].

51. Отчасти похожая ситуация и в английском языке, где, помимо “person” и “personality”, употребляется также слово “personhood” (ср.: [*Ларше 2021, 50, сноска 1*]).

52. Заметим, что опытная переводчица и тонкий специалист в поздней средневековой философии Г. В. Вдовина избегает при переводе трудов Х. Яннараса использования слова «личность» в цитатах из святых отцов и применительно к первой и третьей ипостасям, употребляя его в основном лишь там, где речь идет о Христе. В свою очередь прот. Вадим Леонов ничтоже сумняшеся решается приложить слово «личность» ко всей Троице: «Абсолютные личности — это три Божественные Ипостаси — Отец, Сын и Святой Дух; тварные личности — это люди и ангелы» [*Леонов 2016, 116*]. Такое представление о трех «личностях» в Троице может казаться граничащим с тритеизмом.

ли «личность» сущностные свойства или акциденции (неотделимые либо отделимые) и какие именно[53]. Также непонятно, означает ли использование этого термина применительно к Лицам Святой Троицы, что между Лицами вводятся какие-то новые отличия помимо ипостасных (рождения Сына и изведения Духа)? Аналогичные вопросы были заданы Ю. А. Шичалиным еще в 2004 и 2005 годах [*Шичалин 2009*][54] (насколько мне известно, они до сих пор остались без ответа).

В патристическом языке термин «ипостась» означает самостоятельное бытие любого субъекта, начиная с камня и кончая ипостасями Святой Троицы. После IV в. в качестве синонима стало использоваться слово «лицо» с отнесением ко всем одушевленным существам, включая животных[55]. Поэтому никаких специально «личностных» коннотаций эти термины не несут. Несомненно, что святые отцы включали в термин «лицо» применительно ко Христу и «психологические» моменты, однако они не сочли нужным ввести для этого специальное слово «личность»[56].

Если же говорить непосредственно о «персонализме», то детальной богословской критике этого явления посвятил развернутое исследование Ж.-К. Ларше [*Larchet 2011*][57]. В его книге можно найти обширную сводку того, что понимает персонализм

53. Так, для прот. Вадима Леонова «личность» — нечто метафизическое и внеприродное, таинственное, «покрытое тайной» [*Леонов 2016, 112*] и непостижимое («Личность метафизична и вообще не является частью природы человека, но ее организует, ею управляет, определяет неповторимый способ ее существования» [*Леонов 2016, 70*]; «Личность есть одно из проявлений образа Божия в человеке. Это значит, что она не является элементом тварного человеческого естества, она за-природна, поэтому не описывается в категориях природы» [*Леонов 2016, 114*]), но при этом она не является, например, «логосом» из системы прп. Максима Исповедника, поскольку «не существует сама по себе вне конкретной природной субстанции. Она получает бытие вместе с душой и телом человека и им не предсуществует» [*Леонов 2016, 114*]. Автор признает, что термин «личность» «вошел в активную богословскую лексику с середины XIX века» и что в современной богословской литературе он чаще всего употребляется как синоним «лица» и «ипостаси», но при этом «в разные исторические периоды степень соответствия между словом „личность“ и вышеуказанными терминами менялась, и при чтении творений святых отцов это необходимо учитывать, бережно относясь к контексту их высказываний» [*Леонов 2016, 113*]. Остается неясным, каким образом и у каких именно святых отцов встречается термин «личность», если он вошел в обиход лишь в XIX в.? При этом автор отказывается от пояснений, абсолютно необходимых даже в учебном курсе: «Процесс становления термина „личность“ в богословии имеет длинную историю и является предметом особых богословских исследований, выходящих за рамки нашего антропологического курса» [*Леонов 2016, 113*].

54. Аналогичный доклад («*Личность* в православной догматике: ὑπόστασις, πρόσωπον, ἕνωσις») был сделан автором также на семинаре «Философия и богословие античности и средних веков» в ИФ РАН 16 декабря 2004 г.

55. Подробнее см.: [*Ларше 2021, 82–84*].

56. Так, при обсуждении наличия человеческой воли во Христе прп. Максим Исповедник говорит о «гномической воле» Христа. На наш взгляд, гораздо большую антрополого-богословскую трудность представляет вопрос о человеческом неведении Христа.

57. См. также рец. на кн.: [*Михайлов 2013*]. Рус. пер.: [*Ларше 2021*] (рец.: [*Бортник 2021*]).

под «личностью» [*Ларше 2021, 52–57*] [58], перечень православных богословов, склонных к персонализму [*Ларше 2021, 9, 20–25*], а также многочисленных критиков данного направления [*Ларше 2021, 28–31*] [59]. Ю. А. Шичалин, Ж.-К. Ларше и многие их предшественники убедительно показали, что персонализм базируется на принципах как классической новоевропейской философии (отнюдь не христоцентричной), так и философии XX в., особенно так называемой религиозной философии (главными представителями ее в данном случае являются Н. А. Бердяев и М. Бубер, отчасти В. С. Соловьев и прот. Сергий Булгаков) и «экзистенциализма». Согласно исследованию Ж.-К. Ларше, персонализм, вопреки утверждениям Х. Яннараса и митр. Иоанна Зизиуласа, по сути никак не связан со святоотеческой традицией.

Широкое распространение персонализма в современном православном богословии заставляет задаться иным вопросом, связан ли этот процесс исключительно с внешним влиянием «модного» течения мысли или здесь таятся некие более глубинные причины.

Православное святоотеческое богословие в процессе длительных христологических споров пришло к мнению, что во Христе отсутствует человеческое Лицо (ипостась), но превечная ипостась Логоса, воплотившись, обрела всю полноту воипостазированной человеческой природы, кроме греха. Такое решение позволило сохранить единство Богочеловека и решить ряд богословских проблем — в частности, каким образом воплощение Христа благодаря отсутствию человеческой ипостаси [60] позволяет спастись конкретным человеческим ипостасям. Тем не менее, православное богословие, предлагая иные ответы, нежели богословие несторианское или монофизитское, не решает всех проблем, связанных с превосходящей человеческий разум тайной Боговоплощения. Отсутствие во Христе человеческой ипостаси, отличие Богочеловека от «частного индивидуума» неизбежно создает определенные антропологические проблемы. Кроме того, святые

58. Моменты, отмеченные Ж.-К. Ларше, в частности, характерны для определения «личности» и в книге прот. Вадима Леонова [*Леонов 2016, 114–121*].

59. Библиографический обзор в обширной сноске.

60. Некоторые святые отцы, в частности Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, говорят о «сложной (составной) ипостаси» Христа после воплощения. Связанные с этим проблемы «симметричной» и «асимметричной» христологии были заострены диаконом Андреем Юрченко, в частности, в «Догматическом послании» 22 ноября 1994 г., но так и не получили официального ответа, несмотря на специальные заседания Синодальной библейско-богословской комиссии. Критику взглядов А. Юрченко см.: [*Зинковский 2015*].

отцы сознательно шли на сопоставление и сближение в терминологии тварного и нетварного аспектов, в частности, антропологии, христологии и триадологии. Между тем, перенос представления об индивидуальном бытии, взятого из антропологии, на триадологию и христологию, где речь идет о некоем сверхиндивидуальном единстве (единстве Бога и единстве Христа), ведет к закономерным проблемам и неясностям. Соответственно, в антропологии требуется какая-то иная терминология, другой богословский язык, который позволил бы развести разные проблемы. Однако богословский «персонализм», в определенной мере пытаясь ответить на объективно существующие вопросы, особенно остро вставшие перед человечеством в XX столетии, предпочел — возможно, в силу укорененного в православной традиции представления о consensus patrum — представить себя как продолжение святоотеческого предания, по сути не являясь таковым, и не разработал нового богословского языка, вместо этого предложив смесь будто бы святоотеческого богословия и новой западноевропейской философии[61].

Заключение

Из приведенного выше изложения основных проблем православной антропологии можно сделать следующие выводы.

Современная православная антропология в качестве цельной системы отсутствует[62].

Святоотеческая антропология, базирующаяся на античной науке и разработанная в первую очередь применительно к аскетике и монашеским практикам, с трудом применима к нуждам современного человека и мира.

Святоотеческая традиция (паламизм, исихазм) все еще недостаточно исследована, без чего не может быть творческого, но при этом корректного и ответственного ее переосмысления и развития.

61. Такое смешение богословия (религии), вынужденного развиваться в определенных, заранее заданных границах, и философии, свободной в своем творчестве, особенно характерно для «религиозной философии».

62. Данный вывод, как и все очерченные в статье проблемы, относится и к книге прот. Вадима Леонова [*Леонов 2016*], которая отражает частное мнение автора, не одобренное церковной полнотой, и в которой подобие некой системы достигается за счет эклектичной компиляции разного материала, главным образом из смежных богословских дисциплин (догматического богословия, экклезиологии, сакраментологии и проч.). Ср. также: [*Православное учение о человеке 2004*] (доклады на конференции РПЦ «Учение Церкви о человеке», 2001 г.).

Построение современной православной антропологии немыслимо без учета достижений современных естественно-технических наук (в частности, биологии и генетики, особенно «нейронаук» и междисциплинарных исследований мозга, сознания и языка) [63].

Использование в православной антропологии наработок европейской философии XX в. (персонализма, экзистенциализма, холизма и др.) может придать ей новые измерения [64], однако необходимо четко осознавать, что в таком случае речь идет о сознательном разрыве — более или менее маскируемом различной риторикой и мимикрией — со святоотеческой традицией и о намеренном привлечении русской религиозной философии, отчасти имеющей оккультно-эзотерические истоки.

Игнорирование в православной антропологии детального изучения и осмысления практик иных мировых религий, отношение к ним исключительно как к «бесовской прелести» [65] ведет к опасному замыканию в себе, стагнации и отсутствию саморефлексии.

Наконец, любая *религиозная* антропология, в отличие от антропологии *философской*, связана определенными рамками той или иной религии, в связи с чем возникает общий вопрос, в какой мере подобная антропология может претендовать на статус науки, а не богословской системы.

63. Единственным известным мне исключением в сравнительно немногочисленной литературе по православной антропологии является книга свящ. Жана Бобока (1943–2019) об (онто-) тео-антропологии [*Boboc 2016*] (первое издание в 2014 г., написана на основании диссертации, защищенной в 2013 г.), автор которой — медик по образованию в области фармакологии и токсикологии, практикующий специалист — привлек также данные современной эмбриологии и генетики (вопреки заявлению автора, современная космология им почти не учитывается). Жан Бобок, ученик о. Думитру Стэнилоайе и переводчик его трудов на французский язык, под влиянием Мирчи Элиаде закончил Свято-Сергиевский богословский институт в Париже, а в 2009 г. был рукоположен во священника. Книга «Великое преображение: основания для православной тео-антропологии» охватывает период от шумерской цивилизации до наших дней, подробно исследуются античная и европейская философия, святоотеческое богословие, однако новый синтез на основе трихотомизма скорее обозначен, нежели предложен.

64. Ср., напр.: [*Софиология и неопатристический синтез 2013*].

65. Использование А. С. Позовым некоторых тем из йоги и оккультизма закономерно вызвало ожидаемую критику. См., например: [*Зенько*].

Литература

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Писания мужей апостольских. Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003 (Творения святых отцов и учителей Церкви, [1]). [Переизд. книги 1895 г. с переводами прот. Петра Преображенского с дополнениями] / Введения, пер. с греч. и комментарии под общ. ред. А. Г. Дунаева. 671 с. (доп. тираж: М., 2008). С. 562.
2. *СДХА* — Сочинения древних христианских апологетов. [Репринт переводов прот. Петра Преображенского с дополнениями под ред. А. Г. Дунаева]. [Москва :] Благовест; Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. 946 с. С. 741–743.
3. *Boboc 2016* — Boboc Jean, prêtre. La grande métamorphose : éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe. Paris : Éd. du Cerf, 2016. 710 p. P. 643–657 (источники); P. 657–692 (исследования); P. 692–694 (справочные издания).
4. Христианская антропология и психология в лицах : Персональная библиография. URL: http://www.xpa-spb.ru/bib-per.html (дата обращения: 10.05.2022).
5. Христианская антропология и психология : Тематическая библиография. URL: http://www.xpa-spb.ru/bib-tem.html (дата обращения: 10.05.2022).

ИСТОЧНИКИ

1. *Арсений 2018* — Арсений (Троепольский), иеромон. Искатель непрестанной молитвы / Публ. и примеч. А. М. Пентковского // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 54–217.
2. *Бусыгин 2021* — Бусыгин А. В. Послание старца кир Феоктиста о иноческом келейном правиле // Труды отдела древнерусской литературы. 2021 [изд. 2022]. Т. 68. С. 402–444. DOI: https://doi.org/10.31860/0130-464X-2021-68-402-444.
3. *Григорий Нисский 1861* — Григорий Нисский. Об устроении человека // Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 37 : Творения Святого Григория Нисского. Ч. 1. Москва : Тип. Готье, 1861. С. 76–222.
4. *Григорий Нисский 1995* — Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер. с др.-греч. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. Санкт-Петербург : Axioma, 1995. 174 с. (2-е изд.: Санкт-Петербург : Axioma, 2000, 220 с.)

5. *Йогананда 2019* — Парамаханса Йогананда. Автобиография йога / Пер. с англ. С. А. Матвеева. 5-е изд. Москва : Амрита, 2019. 519 с.
6. *Немезий 1904* — Немезий, еп. Эмесский. О природе человека / Пер. с греч., прим., прилож. предисловий и словаря Ф. С. Владимирского. Почаев : Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1904. XXXIV, 206, 42, III с.
7. *Немезий 2011* — Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского ; Сост., послесл., общ. ред. М. Л. Хорькова. Москва : Канон+ : Реабилитация, 2011 [[1]1998]. 464 с. (История христианской мысли в памятниках).
8. *Никифор Григора 2014* — Григора Никифор. История ромеев / Пер. с дргреч. Р. В. Яшунского. Т. 2 : Книги XII–XXIV. Санкт-Петербург : Квадривиум, 2014. 494 с.
9. *Никифор Григора 2016* — Григора Никифор. История ромеев / Пер. с дргреч. Р. В. Яшунского. Т. 3 : Книги XXIV–XXXVI. Санкт-Петербург : Квадривиум, 2016. VII, 488 с.
10. *Gregorius Nyssenus 1855* — De hominis opificio // S. P. N. Gregorii Nysseni, Basilii M. fratris, quae supersunt omnia / Ed. G. H. Forbes. V. I. Burntisland : [s. l.], 1855. P. 96–319.
11. *Nemesius 1987* — Nemesii Emeseni De natura hominis / Ed. Moreno Morani. Leipzig : Teubner, 1987. XIX, 183 p. (Bibliotheca Teubneriana).
12. *Nicephorus Gregoras 1830* — Nicephori Gregorae Byzantina historia / Cura L. Schopeni. V. 2. Bonnae : Impensis ed. Weberi, 1830. P. 569–1146. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; 19.2).
13. *Nicephorus Gregoras 1855* — Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Libri postremi ab I. Bekkero nunc primum editi. V. 3. Bonnae : Impensis ed. Weberi, 1855. 587 p. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; 38).

ИССЛЕДОВАНИЯ

1. *Амоголонова 2012* = Амоголонова Д. Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания // Tartaria Magna. 2012. № 1. С. 128–147.
2. *Арсеньев 1922* = Арсеньев Н. Жажда подлинного бытия : Пессимизм и мистика. Берлин : Изд-во С. Ефрон, [1922]. 232 с.
3. *Бирюков, Смирнов 2014* = Смирнов Д. В., Бирюков Д. С. Климент Александрийский // Православная энциклопедия. Т. 25 : Кириопасха — Клосс. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2014. С. 562–663.
4. *Бернюкевич 2010* = Бернюкевич Т. В. Особенности буддийского образования и его роль в трансляции буддийской культуры // Интеллектуальная Россия. 2010. Вып. 4. С. 90–102.

5. *Бортник 2021* = Бортник С. М. Рецензия на: Ларше Жан-Клод. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. Москва : Паломник, 2021. 288 с. // Труди Київської Духовної Академії. 2021. № 34. С. 315–321.
6. *Буланенко 2020* = Буланенко М. Е. Восточнохристианское понятие энергии в философии С. С. Хоружего: осмысление традиции или прощание с ней? // История философии. 2020. Т. 25. № 1. С. 16–26. DOI: https://doi.org/10.21146/2074-5869-2020-25-1-16-26.
7. *Булгаков 1928–1930* = Булгаков Сергий, прот. Главы о Троичности. Экскурс : Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль : Труды Православного богословского института. 1928. Вып. I. С. 31–88; 1930. Вып. II. С. 57–85.
8. *Булгаков 1989* = Булгаков Сергий, прот. Философский смысл Троичности // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 87–96.
9. *Бурмистров 1998* = Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1998 г. Москва : ОГИ, 1998. С. 7–104.
10. *Васильев 2014* = Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Он же. На злобу дня: от платонизма до реформы образования : Сборник научных трудов. Москва; Берлин : Директ-Медиа, 2014. С. 17–41.
11. *Говорун, Казарян, Фокин 2005* = Говорун С. Н., Казарян А. Т., Фокин А. Р. Воля // Православная энциклопедия. Т. 9 : Владимирская икона Божией Матери — Второе пришествие. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2005. С. 293–319.
12. *Готман 2016* = Готман Антоний, иерей. Исследование гипотезы, выдвигаемой католическими исследователями, о связи между Воскресением Господа Иисуса Христа и феноменом радужного тела в тибетском буддизме // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2016. № 4. С. 136–143.
13. *Даниелу 2013* = Даниелу Ж. Таинство будущего : Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. Москва : Изд-во Моск. патриархии, 2013. 448 с. с разд. пагин., указ. (Библиотека сборника «Богословские труды»).
14. *Димитракопулос 2019* = Димитракопулос Я. Григорий Палама — экзистенциалист? Реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14: «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν”» / Пер. с новогреч. мон. Диодора (Ларионова) // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 1. P. 306–349. DOI: https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.10.
15. *Дунаев 2009а* = Дунаев А. Г. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. 2009. Вып. 42. С. 146–168.

16. *Дунаев 2009б* = Дунаев А. Г. [Рец. на:] Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 52. П.; М., 2007. 508 с. // Богословский вестник. 2008–2009. № 8–9. С. 569–581.
17. *Дунаев 2011* = Дунаев А. Г. Исихазм // Православная энциклопедия. Т. 27. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. С. 240–254.
18. *Дунаев 2015* = Дунаев А. Г. [Константинопольские соборы 1351 и 1368 гг.] // Православная энциклопедия. Т. 37. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2015. С. 328–337.
19. *Дунаев 2020* = Дунаев А. Г. Комментарий к одной «главе» святителя Григория Паламы, входившей в антипаламитский сборник // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 149–168. DOI: https://doi.org/10.25803/SFI.2020.34.2.006.
20. *Дунаев, Дэпрэ 2015* = Преподобный Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания : Собрание I : Новое издание с приложением греческого текста, исследованиями и публикацией новейших рукописных открытий / Изд. подг. А. Г. Дунаев и иеромонах Винсен Дэпрэ при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. Святая Гора Афон; Москва : Изд. Афонского Русского Пантелеимонова м-ря, 2015. [3 книги в одном томе], 1143 с. с разд. пагин.
21. *Жаринов 2016* = Жаринов С. Развитие тантрологии в России. URL: https://vidya613.wordpress.com/2016/05/17/тантрология-наука-о-тантризме-в-росси/ (дата обращения: 24.04.2022).
22. *Зарин 1907* = Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1 : Основоположительный : Этико-богословское исследование. Кн. 1 : Критический обзор важнейшей литературы вопроса. Санкт-Петербург : Типо-лит. С.-Петерб. тюрьмы, 1907. 30, 388 с.; Кн. 2 : Опыт систематического раскрытия вопроса. Санкт-Петербург : Тип. В .Ф. Киршбаума, 1907. XVI, 694 с. (Репринт кн. 2: Москва : Паломник, 1996).
23. *Зенько* = Зенько Ю. М. «Древне-церковная антропология» Авраама Позова (1890–1984): pro et contra. URL: http://www.xpa-spb.ru/articles/i-Pozov.html (дата обращения: 24.04.2022).
24. *Зинковский 2015* = Мефодий (Зинковский), иеромон. К вопросу о толковании понятия «ипостась» (некоторые аспекты развития современной православной христологии по материалам статьи диакона А. Юрченко) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 1 (9). С. 59–69.
25. *Зубаирова-Валеева 2021* = Зубаирова-Валеева А. С. Буддийское религиозное врачевание как феномен культуры // Мировоззренческие основания культуры современной России : сборник научных трудов XII Между-

народной научной конференции / Под общей редакцией В. А. Жилиной. Магнитогорск : Магнитогорск. гос. техн. ун-т, 2021. С. 64–70.

26. *Ключников 2014* = Ключников С. Ю. Антропология и психология в буддизме. Структура сознания человека в представлениях современных буддийских авторов // Российский научный журнал. 2014. № 2 (40). С. 92–100.
27. *Кобзев 2006* = Кобзев А. И. Даосизм // Духовная культура Китая : Энциклопедия : В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. Т. 1 : Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. Москва : Вост. лит., 2006. С. 232–236.
28. *Козырев 2000* = Козырев А. П. Нижегородская сивилла // История философии. 2000. № 6. С. 62–84 (с публикацией писем А. Н. Шмидт В. С. Соловьеву).
29. *Козырев 2007* = Козырев А. П. Соловьев и гностики. Москва : С. А. Савин, 2007. 543 с.
30. *Ларионов 2019* = Диодор (Ларионов), мон. Яннис Димитракопулос и его работы по «византийскому паламизму» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 1. С. 282–305. DOI: https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.9.
31. *Ларше 2018* = Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней : Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Отв. ред. иг. Дионисий (Шленов) ; Пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад : Моск. духов. академ., 2018. 763 с.
32. *Ларше 2021* = Ларше Ж.-К. Лицо и природа : Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. Москва : Паломник, 2021. 288 с.
33. *Леонов 2016* = Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии : Учебник. 2-е изд., испр. и доп. Москва : ИМП РПЦ, 2016. 456 с.
34. *Милянюк 1994* = Милянюк А. О. Учение о «вскармливании жизни» (ян шэн) в традиционном Китае / Дисс. … канд. ист. наук. Москва, 1994. 139 с.
35. *Михайлов 2013* = Михайлов П. Б. [Рец. на кн.:] Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Cerf, 2011 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 1 (45). С. 93–100. (Переизд. с изменениями и уточнениями: URL: https://bogoslov.ru/article/3274925 (дата обращения: 24.04.2022).)
36. *Нестеркин 2009* = Нестеркин С. П. Образование в буддийских монастырях Тибета // Общество и государство в Китае : XXXIX научная конференция. Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН / Ин-т востоковедения РАН. Вып. 1. Москва : Вост. лит., 2009. С. 327–339.

37. *Норбу 2012* = Норбу Н.-Ч. Радужное тело: жизнь и духовный подвиг Тогдэна Ургьен Тэндзина / Пер. с тибет., ред. и примеч. А. Клементе ; пер. с англ. Ф. Маликова. Санкт-Петербург : Шанг Шунг, 2012. 152 с.
38. *Орлова 2020* = Орлова Н. Х. Пересечение видений Анны Шмидт и Владимира Соловьева: софийная одаренность или «ерундословие старухи» // Визуальная теология. 2020. № 1. С. 125–137. DOI: https://doi.org/10.34680/vistheo-2020-1-125-137.
39. *Позов 2008* = Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии : В 2 т. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2008. Т. 1 : Сын человеческий. 573 с.; Т. 2 : Апокатастасис. 549 с. (1-е изд.: Мадрид, 1965–1966). Т. 3 [без названия]: Штутгарт, 1976. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/ (дата обращения: 24.04.2022).
40. *Православное учение о человеке 2004* = Православное учение о человеке : Избранные статьи. Москва; Клин : Синод. богословская комиссия : Изд-во «Христианская жизнь», 2004. 430 с. (Богословская наука сегодня).
41. *Рансон* = Рансон Патрик, свящ. Учение нео-православных о любви / Пер. с фр. иеромон. Феофана (Арескина). URL: https://portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=550 (дата обращения: 24.04.2022).
42. *Смирнов 2019* = Смирнов Д. В. Пелагианство // Православная энциклопедия. Т. 55 : Пасхальные споры — Петр Дамаскин. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2019. С. 224–258.
43. *Смирнов 2020* = Смирнов Д. В. Предопределение // Православная энциклопедия. Т. 58 : Православный богословский институт преподобного Сергия Радонежского — Псковский Снетогорский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2020. С. 60–64.
44. *Софиология и неопатристический синтез 2013* = Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития : Сб. научных статей / Сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. Москва : ПСТГУ, 2013. 294 с.
45. *Тизо 2021* = Тизо Ф. В. Радужное тело и воскресение. Духовное достижение, растворение материального тела и случай Кхенпо Ачо / Пер. с англ. А. Никулиной. Москва : Ганга, 2021. 490 с.
46. *Торчинов 1992* = Торчинов Е. А. Даосизм и алхимия в традиционном Китае // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 2. С. 272–315.
47. *Торчинов 1993а* = Торчинов Е. А. Даосизм : Опыт историко-религиоведческого описания. Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. 310 с. (Мудрость веков).
48. *Торчинов 1993б* = Торчинов Е. А. Тексты по «искусству внутренних покоев» (эротология Древнего Китая) : 1. Трактат Гэ Хуна и «искусство

внутренних покоев». 2. Эротологический трактат «Десять вопросов» («Ши вэнь») / Предисловие, перевод и комментарий Е. А. Торчинова // Петербургское востоковедение. 1993. Вып. 4. С. 117–156.

49. *Торчинов 1998* = Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
50. *Федотов, Лаврецкая 2018* = Федотов А. А., Лаврецкая И. А. Бурятское чудо или загадочный феномен Итигелова // Проблемы науки. 2018. № 4(28). С. 72–74.
51. *Фокин 2017* = Фокин А. Р. Немесий // Православная энциклопедия. Т. 48 : Муромский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь — Непал. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2017. С. 619–630.
52. *Хоружий 2007* = Хоружий С. С. Исихазм сегодня: православный подвиг как общехристианское достояние // Символ : Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. 2007. № 52. С. 474–502.
53. Чебунин 2011 = Чебунин А. В. Антропология китайского буддизма. Улан-Удэ : Вост-Сиб. и гос. акад. культуры и искусств, 2011. 115 с.
54. *Ченагцанг 2019* = Ченагцанг Н. Кармамудра: йога блаженства. Сексуальность в тибетской медицине и буддизме / Пер. с англ. В. Вольского. Москва : Ганга, 2019. 544 с. (Серия: Сокровищница тибетской медицины).
55. *Ченагцанг 2020* = Ченагцанг Н. Тонкая анатомия в тибетской медицине, йоге и медитации : Ключ к энергетической структуре человека / Сост. и ред. Т. Ульянова ; пер. с англ.: В. Вольский, Т. Ульянова. Москва: Ганга, 2020. 884 с. (Библиотека MATTM).
56. *Чулков 1992* = Чулков Г. И. Автоматические записи Вл. Соловьева / Публ., предисл. и примеч. М. В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 121–133.
57. *Шичалин 2009* = Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.
58. *Шолем 2004* = Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Перевод с английского и иврита Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная. 1-е изд. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гешарим, 2004. 510 с. (Bibliotheca Judaica). (2-е изд.: 2017).
59. *Штёкль 2007* = Штёкль К. Сообщество после субъекта : Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического

модерна / Пер. с англ. Д. Г. Лахути // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 34–46.

60. *Щукин 2020* = Щукин Т. А. Между Византией и Парижем : Христос Яннарас и персонализм русской религиозной философии // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 184–198.
61. *Яннарас 2005* = Яннарас Х. Личность и Эрос // Он же. Избранное : Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. Москва : Росспэн, 2005. С. 87–400.
62. *Boboc 2017* = Boboc Jean, prêtre. Le transhumanisme décrypté : métamorphose du bateau de Thésée / Préface de Pierre Magnard. Paris : Éditions Apopsix, 2017. 463 p.
63. *Burke 2021* = Burke D. The Thukdam Project: Inside the first-ever scientific study of post-mortem meditation, available at: https://tricycle.org/trikedaily/thukdam-project/ (28.10.2021).
64. *Demetracopoulos 2011* = Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's "Essence" and "Energies" in Late Byzantium" // Greeks, Latins, and Intellectual History : 1204–1500 / Eds. M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven : Peeters, 2011. P. 263–372.
65. *Einoo 2009* = Genesis and Development of Tantrism / Ed. S. Einoo. Tokyo : Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009. 562 p. (Institute of Oriental Culture Special Series; 23).
66. *Larchet 2011* = Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme : Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporain. Paris : Cerf, 2011. 403 p.
67. *Lott 2021* = Lott D. T. [*et alii*]. No Detectable Electroencephalographic Activity After Clinical Declaration of Death Among Tibetan Buddhist Meditators in Apparent Tukdam, a Putative Postmortem Meditation State // Frontiers in Psychology. January 2021. V. 11. P. 1–9. DOI: https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.599190.
68. *Mast 2020* = Mast M. H. Claims of anomalously long fasting: An assessment of the evidence from investigated cases // Explore. 2020. V. 16. Is. 5. P. 287–296. DOI: https://doi.org/10.1016/j.explore.2020.05.015.
69. *Petzer, Steiner 2016* = Synergie. Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur / Hrsg. v. S. Steiner, T. Petzer. Paderborn : Wilhelm Fink, 2016. 403 S.
70. *Ranson 1990* = Ranson P. La doctrine des néo-orthodoxes sur l'amour. Paris : Fraternité orthodoxe Saint Grégoire Palamas, 1990. 72 p. (Histoire et dogme de l'Église; 7).

71. *Špidlík, Wicks 1990* = Špidlík T., Wicks J. Synergie // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique… T. 14 : Sabbatini — System. Paris : Beauchesne, 1990. Col. 1412–1422.
72. *Γιανναρᾶ 2001* = Γιανναρᾶ Χ. Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως. Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Δόμος, 2001. 374 σ.

Sources

1. Arsenii (Troepol'skii), hierom. (2018). "Seeker of unceasing prayer". *Bogoslovskie Trudy*, 2018, iss. 47–48, pp. 54–217 (in Russian).
2. Bekkero I. (ed.) (1855). *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, v. 3. Bonnae : Impensis ed. Weberi.
3. Busygin A. V. (2021). "The message of the elder kir Feoktist about the monastic cell rule". *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, 2021 [publ. 2022], v. 68, pp. 402–444. DOI: https://doi.org/10.31860/0130-464X-2021-68-402-444 (in Russian).
4. Forbes G.-H. (ed.) (1855). "De hominis opificio", in *S. P. N. Gregorii Nysseni, Basilii M. fratris, quae supersunt omnia*, v. 1. Burntisland : [s. l.], pp. 96–319.
5. Gregory of Nyssa (1861). "On the dispensation of man", in *Tvoreniia Sviatykh Ottsev v russkom perevode, izdavaemye pri Moskovskoi dukhovnoi akademii* [Works of the Holy Fathers in Russian translation, published at the Moscow Theological Academy], v. 37 : Works of St. Gregory of Nyssa, part 1. Moscow : Got'e Press, pp. 76–222 (Russian translation).
6. Gregory of Nyssa (1995). *Ob ustroenii cheloveka* [On the dispensation of man], transl. V. M. Lurie. St. Petersburg : Axioma Publ. (Russian translation).
7. Grigora Nikifor (2014). *Istoriia romeev* [History of Romeev], transl. R. V. Iashunskii, v. 2 : Books XII–XXIV. St. Petersburg : Kvadrivium Publ. (Russian translation).
8. Grigora Nikifor (2016). *Istoriia romeev* [History of Romeev], transl. R. V. Iashunskii, v. 3 : Books XXIV–XXXVI. St. Petersburg : Kvadrivium Publ. (Russian translation).
9. Matveev S. A. (transl.) 2019. *Paramakhansa Iogananda. Avtobiografiia ioga* [Paramahansa Yogananda. Autobiography of a Yogi], 5th ed. Moscow : Amrita Publ. (Russian translation).
10. Morani M. (ed.) (1987). *Nemesii Emeseni De natura hominis*. Leipzig : Teubner.
11. Nemesius of Emesa, bishop (1904). *O prirode cheloveka* [On the nature of man], transl. F. S. Vladimirskii. Pochaev : Pochaevo-Uspenskaia Lavra Press (Russian translation).

12. Nemesius of Emesa, bishop (2011). *O prirode cheloveka* [On the nature of man], transl. F. S. Vladimirskii, ed. M. L. Khor'kova. Moscow : Kanon+ : Reabilitatsiia Publ. (Russian translation).
13. Preobrazhenskii Petr, archpriest (transl.), Dunaev A. G. (ed.) (1999). *Sochineniia drevnikh khristianskikh apologetov* [Writings of ancient Christian apologists]. [Moscow :] Blagovest Publ.; St. Petersburg : Aleteiia Publ. (Russian translation).
14. Schopeni L. (ed.) (1830). *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, v. 1. Bonnae : Impensis ed. Weberi, pp. 569–1146 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; 19.2).

References

1. Amogolonova D. D. (2012). "Khambo Lama Itigelov's return in the context of post-Soviet desecularization of public consciousness". *Tartaria Magna*, 2012, n. 1, pp. 128–147 (in Russian).
2. Antonov K. M., Vaganova N. A. (eds.) (2013). *Sofiologiia i neopatristicheskii sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiia : Sb. nauchnykh statei* [Sophiology and Neopatristic Synthesis: Theological Results of Philosophical Development: collection of scientific articles]. Moscow : PSTGU Publ. (in Russian).
3. Arsen'ev N. (1922). *Zhazhda podlinnogo bytiia : Pessimizm i mistika* [Thirst for authentic being: Pessimism and mysticism]. Berlin : S. Efron Publ. (in Russian).
4. Berniukevich T. V. (2010). "Features of Buddhist education and its role in the transmission of Buddhist culture". *Intellektual'naia Rossiia*, 2010, iss. 4, pp. 90–102 (in Russian).
5. Boboc Jean, prêtre (2016). *La grande metamorphose : éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*. Paris : Éd. du Cerf.
6. Boboc Jean, prêtre (2017). *Le transhumanisme décrypté : métamorphose du bateau de Thésée*. Paris : Éditions Apopsix.
7. Bortnik S. M. (2021). "Review of: Larcher Jean-Claude. face and nature. Orthodox criticism of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas. Moscow : Palomnik, 2021. 288 p.". *Trudi Kiïvs'koï Dukhovnoï Akademiï*, 2021, n. 34, pp. 315–321 (in Russian).
8. Bulanenko M. E. (2020). "The Eastern Christian Concept of Energy in the Philosophy of Sergey Khoruzhy: Explicating the Tradition or Saying Farewell to it?". *History of Philosophy*, 2020, v. 25, iss. 1, pp. 16–26. DOI: https://doi.org/10.21146/2074-5869-2020-25-1-16-26 (in Russian).
9. Bulgakov Sergius, archpriest (1928–1930). "Chapters on the Trinity. Digression: The Doctrine of Hypostasis and Essence in Eastern and Western

Theology". *Pravoslavnaia mysl' : Trudy Pravoslavnogo bogoslovskogo instituta*, 1928, iss. 1, pp. 31–88; 1930, iss. 2, pp. 57–85 (in Russian).
10. Bulgakov Sergius, archpriest (1989). "Philosophical meaning of the Trinity". *Voprosy filosofii*, 1989, n. 12, pp. 87–96 (in Russian).
11. Burke D. (2021). *The Thukdam Project: Inside the first-ever scientific study of post-mortem meditation*, available at: https://tricycle.org/trikedaily/thukdam-project/ (28.10.2021).
12. Burmistrov K. (1998). "Vladimir Solovyov and Kabbalah: to the formulation of the problem", in *Issledovaniia po istorii russkoi mysli : Ezhegodnik za 1998 g*. [Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 1998], Moscow : OGI, pp. 7–104 (in Russian).
13. Chebunin A. V. (2011). *Antropologiia kitaiskogo buddizma* [Anthropology of Chinese Buddhism]. Ulan-Ude : Vost-Sib. i gos. akad. Kul'tury i iskusstv Press (in Russian).
14. Chenagtsang N. (2019). *Karmamudra: ioga blazhenstva. Seksual'nost' v tibetskoi meditsine i buddizme* [Karmamudra: the yoga of bliss. Sexuality in Tibetan Medicine and Buddhism]. Moscow : Ganga (Treasury of Tibetan Medicine) (Russian translation).
15. Chenagtsang N. (2020). *Tonkaia anatomiia v tibetskoi meditsine, ioge i meditatsii : Kliuch k energeticheskoi strukture cheloveka* [Fine anatomy in Tibetan medicine, yoga and meditation: Key to the human energy structure], ed. T. Ulyanova, transl. V. Volsky, T. Ulyanova. Moscow : Ganga (Russian translation).
16. Chulkov G. I. (1992). "Automatic records Vl. Solovyov". *Voprosy filosofii*, 1992, n. 8, pp. 121–133 (in Russian).
17. Daniélou J. (2013). *Tainstvo budushchego : Issledovaniia o proiskhozhdenii bibleiskoi tipologii* [Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique], transl. V. N. Genke, ed. A. G. Dunaev. Moscow : Mosk. Patriarkhiia Press (Russian translation).
18. Demetracopoulos J. A. (2011). "Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium", in M. Hinterberger, C. Schabel (eds.). *Greeks, Latins, and Intellectual History : 1204–1500*, Leuven : Peeters, pp. 263–372.
19. Dimitrakopoulos J. (2019). "Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 ''Εγώ εἰμι ὁ ὤν'". *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, 2019, v. 4, n. 1, pp. 306–349. DOI: https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.10 (Russian translation).
20. Diodor (Larionov), monk (2019). "John Demetracopoulos and his contribution to the studies of 'Byzantine Palamism'. A foreword to publication of Russian translation of the article 'Is Gregory Palamas an existentialist?

The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν»'". *ESSE: The philosophical and theological studies*, 2019, v. 4, n. 1, pp. 282–305. DOI: https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.9 (in Russian).

21. Dunaev A. G. (2009). "Theology of the Eucharist in the context of the Palamite disputes". *Bogoslovskie trudy,* 2009, iss. 42, pp. 146–168 (in Russian).
22. Dunaev A. G. (2009). "[Rec. to:] Symbol. Journal of Christian culture founded by the Slavic Library in Paris. No. 52. P.; M., 2007. 508 p.". *Bogoslovskii vestnik*, 2008–2009, n. 8–9, pp. 569–581 (in Russian).
23. Dunaev A. G. (2011). "Hesychasm", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 27, Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 240–254 (in Russian).
24. Dunaev A. G. (2015). "[Councils of Constantinople in 1351 and 1368]", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 37, Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 328–337 (in Russian).
25. Dunaev A. G. (2020). "A Commentary on One of Gregory Palamas' 'Chapters' Preserved in Antipalamite Sources". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2020, iss. 34, pp. 149–168. DOI: https://doi.org/10.25803/SFI.2020.34.2.006 (in Russian).
26. Dunaev A. G., Depre Vincent, hierom. (2015). *Prepodobnyi Makarii Egipetskii (Simeon Mesopotamskii). Dukhovnye slova i poslaniia : Sobranie I : Novoe izdanie s prilozheniem grecheskogo teksta, issledovaniiami i publikatsiei noveishikh rukopisnykh otkrytii* [Venerable Macarius of Egypt (Simeon of Mesopotamia). Spiritual Words and Messages: Collection I: New edition with Greek text supplement, research and publication of the latest manuscript discoveries]. Holy Mount Athos; Moscow : Afonskii Russkii Panteleimonov m-r' Press (in Russian).
27. Einoo S. (ed.) (2009). *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo : Institute of Oriental Culture, University of Tokyo (Institute of Oriental Culture Special Series; 23).
28. Fedotov A. A., Lavretskaya I. A. (2018). "The Buryat miracle or Itigelov's mysterious phenomenon". *Problemy nauki*, 2018, n. 4(28). pp. 72–74 (in Russian).
29. Fokin A. R. (2017). "Nemesy", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 48 : *Murom monastery in honor of the Assumption of the Blessed Virgin Mary — Nepal*. Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 619–630 (in Russian).
30. Gotman Anthony, priest (2016). "Investigation of a hypothesis of Catholic scholars about relationship between the Resurrection of the Lord Jesus

Christ and a phenomenon of a rainbow body in Tibetan Buddhism". *Trudy Belgorodskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii (s missionerskoi napravlennost'iu,* 2016, n. 4, pp. 136–143 (in Russian).

31. Govorun, Kazarian, Fokin (2005). "Will", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 9 : *Vladimirskaia ikona Bozhiei Materi — Vtoroe prishestvie Orthodox Encyclopedia* [The Vladimir Icon of the Mother of God — The Second Coming]. Moscow : Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., pp. 293–319 (in Russian).
32. Khoruzhy S. S. (2007). "Hesychasm today: Orthodox feat as a common Christian heritage". *Simvol : Zhurnal khristianskoi kul'tury, osnovannyi Slavianskoi bibliotekoi v Parizhe*, 2007, n. 52, pp. 474–502 (in Russian).
33. Klyuchnikov S. Yu. (2014). "Anthropology and Psychology of Buddhism: the Structure of Human Consciousness and Methods of Internal Work in Conception Modern Buddhist Authors". *Russian Scientific Journal*, 2014, n. 2 (40), pp. 92–100 (in Russian).
34. Kobzev A. I. (2006). "Taoism", in M. L. Titarenko (ed.). *Dukhovnaia kul'tura Kitaia : Entsiklopediia* [Spiritual culture of China: Encyclopedia] : In 5 v., v. 1 : *Filosofiia* [Philosophy]. Moscow : Vost. lit. Publ., pp. 232–236 (in Russian).
35. Kozyrev A. P. (2000). "The Nizhny Novgorod Sibyl". *Istoriia filosofii*, 2000, n. 6, pp. 62–84 (with the publication of letters from A. N. Schmidt to V. S. Solovyov) (in Russian).
36. Kozyrev A. P. (2007). *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow : S. A. Savin Publ. (in Russian).
37. Larchet J.-C. (2011). *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporain*. Paris : Cerf.
38. Larchet J.-C. (2018). *Istselenie dukhovnykh boleznei : Vvedenie v asketicheskuiu traditsiiu Pravoslavnoi Tserkvi* [Healing of Spiritual Diseases: An Introduction to the Ascetic Tradition of the Orthodox Church], transl. A. O. Soldatkina. Sergiev Posad : Mosk. dukhov. akadem. Publ. (Russian translation).
39. Larchet J.-C. (2021). *Litso i priroda : Pravoslavnaia kritika personalistskikh teorii Khristosa Iannarasa i Ioanna Ziziulasa* [Face and nature: An Orthodox critique of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas]. Moscow : Palomnik Publ. (Russian translation).
40. Leonov Vadim, archpriest (2016). *Osnovy pravoslavnoi antropologii : Uchebnik* [Fundamentals of Orthodox Anthropology: Textbook], 2nd ed., rev. Moscow : IMP RPTs Publ. (in Russian).
41. Lott D. T. [et alii] (2021). "No Detectable Electroencephalographic Activity After Clinical Declaration of Death Among Tibetan Buddhist Meditators in Apparent Tukdam, a Putative Postmortem Meditation State". *Frontiers*

in Psychology, January 2021, v. 11, pp. 1–9. DOI: https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.599190.
42. Mast M. H. (2020). "Claims of anomalously long fasting: An assessment of the evidence from investigated cases". *Explore*, 2020, v. 16, iss. 5, pp. 287–296. DOI: https://doi.org/10.1016/j.explore.2020.05.015.
43. Methody (Zinkovsky), hierom. (2015). "Concerning the problem of interpretation of the term 'hypostasis' (some aspects of the development of modern orthodox christology in the article of deacon A. Yurchenko)". *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 2015, iss. 1(9), pp. 59–69 (in Russian).
44. Milianiuk A. O. (1994). *Uchenie o "vskarmlivanii zhizni" (ian shen) v traditsionnom Kitae* [The doctrine of "nurturing life" (yang sheng) in traditional China] : Diss. Ph.D. (History). Moscow (in Russian).
45. Mikhailov P. B. (2013). "[Rec. on book:] Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Cerf, 2011". *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiia*, 2013, iss. 1 (45), pp. 93–100. (Reprinted with changes and clarifications: available at: https://bogoslov.ru/article/3274925 (04.24.2022).) (in Russian).
46. Nesterkin S. P. (2009). "Education in Buddhist monasteries in Tibet", in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae : XXXIX nauchnaia konferentsiia. Uchenye zapiski Otdela Kitaia IV RAN* [Society and state in China: XXXIX scientific conference. Scientific Notes of the Department of China, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, iss. 1. Moscow : Vost. lit. Publ., pp. 327–339 (in Russian).
47. Norbu N.-Ch. (2012). *Raduzhnoe telo: zhizn' i dukhovnyi podvig Togdena Urg'en Tendzina* [The rainbow body: the life and spiritual feat of Togden Urgyen Tenzin], transl. A. Klemente, F. Malikov. St. Petersburg : Shang Shung Publ. (Russian translation).
48. Orlova N. Kh. (2020). "The Intersection of Visions of Anna Schmidt and Vladimir Solovyov: Sophia Giftedness or 'Old Woman's Nonsense'". *Journal of Visual Theology*, 2020, n. 1, pp. 125–137. DOI: https://doi.org/10.34680/vistheo-2020-1-125-137 (in Russian).
49. Pozov A. S. (2008). *Osnovy drevnetserkovnoi antropologii : v 2 t., t. 1 : Syn chelovecheskii, t. 2 : Apokatastasis* [Fundamentals of ancient church anthropology: in 2 v., v. 1 : Son of man; v. 2 : Apocatastasis]. St. Petersburg : Sankt-Peterb. un-t Publ. (1st ed.: Madrid, 1965–1966). V. 3 [untitled] : Stuttgart, 1976, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/ (04.24.2022) (in Russian).
50. Petzer T., Steiner S. (hrsg.) (2016). *Synergie. Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur*. Paderborn : Wilhelm Fink.

51. *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke : Izbrannye stat'i* [Orthodox teaching about man: Selected articles]. Moscow ; Klin : Sinod. bogoslovskaia komissiia : Khristianskaia zhizn' (Theological science today).
52. Ranson P. (1990). *La doctrine des néo-orthodoxes sur l'amour*. Paris : Fraternité orthodoxe Saint Grégoire Palamas (Histoire et dogme de l'Église; 7).
53. Ranson Patrik, priest. *Uchenie neo-pravoslavnykh o liubvi* [Neo-Orthodox teaching about love], available at: https://portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=550 (24.04.2022) (Russian translation).
54. Shchukin T. A. (2020). "Between Byzantium and Paris: Christos Yannaras and Personalism of Russian Religious Philosophy". *Trudy i perevody*, 2020, n. 1 (3), pp. 184–198. DOI: https://doi.org/10.47132/2587-7607_2020_1_184 (in Russian).
55. Shichalin Iu. A. (2009). "On the concept of 'personality' in refation to the triune God and the Godman Jesus Christ in the Orthodox dogmatic theology". *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiia*, 2009, iss. 1 (25), pp. 47–72 (in Russian).
56. Sholem G. (2004). *Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike* [The main currents in Jewish mysticism], transl. N. Bartman, N.-E. Zabolotnaya, 1st ed. Moscow : Mosty kul'tury; Jerusalem : Gesharim (Bibliotheca Judaica) (Russian translation).
57. Smirnov D. V., Biriukov D. S. (2014). "Clement of Alexandria", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 25 : *Kiriopaskha — Kloss*. Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 562–663 (in Russian).
58. Smirnov D. V. (2019). "Pelagianism", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 55 : *Easter disputes — Peter of Damascus*, Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 224–258 (in Russian).
59. Smirnov D. V. (2020). "Predestination", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 58 : *Orthodox Theological Institute of St. Sergius of Radonezh — Pskov Snetogorsk Monastery in honor of the Nativity of the Most Holy Theotokos*. Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia Entsiklopediia" Publ., pp. 60–64 (in Russian).
60. Steackl K. (2007). "Community after the Subject. Orthodox Intellectual Tradition and Philosophical Discourse of Political Modernity". *Voprosy filosofii*, 2007, n. 8, pp. 34–46 (Russian translation).
61. Špidlík T., Wicks J. (1990). "Synergie", in Dictionnaire de spiritualité ascétique et mys-tique… v. 14 : Sabbatini — System. Paris : Beauchesne, col. 1412–1422.
62. Tizo F. V. (2021). *Raduzhnoe telo i voskresenie. Dukhovnoe dostizhenie, rastvorenie material'nogo tela i sluchai Kkhenpo Acho* [Rainbow body and

resurrection. Spiritual achievement, dissolution of the material body and the case of Khenpo Acho], transl. A. Nikulina. Moscow : Ganga Publ. (Russian translation).
63. Torchinov E. A. (1992). "Taoism and alchemy in traditional China". *Peterburgskoe vostokovedenie*, 1992, iss. 2, pp. 272–315 (in Russian).
64. Torchinov E. A. (1993). *Daosizm : Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniia* [Taoism: An Experience of Historical and Religious Description]. St. Petersburg : Andreev i synov'ia Publ. (Wisdom of the Ages) (in Russian).
65. Torchinov E. A. (transl., comm.) (1993). "Texts on the 'art of the inner chambers' (erotology of Ancient China): 1. Ge Hong's treatise and the 'art of the inner chambers'. 2. Erotological treatise 'Ten Questions' ('Shi wen')". *Peterburgskoe vostokovedenie*, 1993, iss. 4, pp. 117–156 (Russian translation).
66. Torchinov E. A. (1998). *Religii mipa: opyt zappedel'nogo. Psikhotekhnika i tpanspepsonal'nye sostoianiia* [Religions of the world: experience of the beyond. Psychotechnics and transpersonal states]. St. Petersburg : Tsentp "Petepbypgskoe Vostokovedenie" Press (in Russian).
67. Vasiliev S. F. (2014). "Critical analysis of the concept of synergistic anthropology by S. S. Khoruzhy", in Idem. *Na zlobu dnia: ot platonizma do reformy obrazovaniia : Sbornik nauchnykh trudov* [On the topic of the day: from Platonism to education reform: Collection of scientific papers], Moscow : Berlin : Direct-Media Press, pp. 17–41 (in Russian).
68. Yannaras H. (2005). "Personality and Eros", in Idem. *Izbrannoe : Lichnost' i Eros* [Favorites: Personality and Eros], Moscow : Rosspen Publ., pp. 87–400 (Russian translation).
69. Zarin S. M. (1907). *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniiu. T. 1 : Osnovopolozhitel'nyi : Etiko-bogoslovskoe issledovanie. Kn. 1 : Kriticheskii obzor vazhneishei literatury voprosa* [Asceticism in Orthodox Christian teaching, v. 1 : Fundamentally positive: Ethical and theological research, book 1: A critical review of the critical literature on the subject]. St. Petersburg : Tipo-lit. S.-Peterb. tiur'my; *Kn. 2 : Opyt sistematicheskogo raskrytiia voprosa* [book 2 : The experience of systematic disclosure of the issue]. St. Petersburg : Tip. V. F. Kirshbauma (Reprint book 2: Moscow : Palomnik Publ., 1996) (in Russian).
70. Zen'ko Iu. M. (2012). *"Drevne-tserkovnaia antropologiia" Avraama Pozova (1890–1984): pro et contra* ["Ancient Church Anthropology" by Abraham Pozov (1890–1984): pro et contra], available at: http://www.xpa-spb.ru/articles/i-Pozov.html (24.04.2022) (in Russian).
71. Zharinov S. (2016). *Razvitie tantrologii v Rossii* [The development of tantrology in Russia], available at: https://vidya613.wordpress.com/2016/05/17/тантрология-наука-о-тантризме-в-россии/ (24.04.2022) (in Russian).

72. Zubairova-Valeeva A. S. (2021). “Buddhist religious healing as a phenomenon of culture”, in V. A. Zhilina (ed.). *Mirovozzrencheskie osnovaniia kul’tury sovremennoi Rossii : sbornik nauchnykh trudov XII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Worldview foundations of the culture of modern Russia: a collection of scientific papers of the XII International Scientific Conference], Magnitogorsk : Magnitogorsk. gos. tekhn. un-t Publ., pp. 64–70 (in Russian).
73. Γιανναρᾶ Χ. (2001). Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως. Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Δόμος.

Статья поступила в редакцию 23.01.2022; одобрена после рецензирования 03.03.2022; принята к публикации 15.05.2022

Научная статья
УДК 141.319.8
DOI 10.25803/26587599_2022_43_83

А. В. Марков

«Антропологическая матрица» в контексте постметафизической мысли

Марков Александр Викторович, д-р филол. наук, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,
markovius@gmail.com

АННОТАЦИЯ: В статье рассмотрен вопрос о возможности качественного заполнения антропологической матрицы, предложенной свящ. Георгием Кочетковым для обсуждения в данном номере журнала. Методологически различается заполнение, исходящее из готовых тезисов и рассматривающее человека как предмет приложения и критической проверки тезисов, и заполнение, имеющее в виду человека как инстанцию приложения фактов и событий, связанных со спасением. В таком случае строение человека не может мыслиться только как сочетание отдельных элементов, гармоничное или подчиненное какому-либо еще отвлеченному началу, но должно быть понято как поле развертывания тех понятийных порядков, которые связаны со спасением и которые не противоречат друг другу как порядки, даже если в дисциплинарном употреблении (узусах разных научных дисциплин) эти понятия окажутся друг другу противоречащими. Статья организована как проблематизация той рефлексии различия между до-модерным и модерным пониманием задач теологии и антропологии, которая свойственна междисциплинарным работам. Доказывается, что наиболее продуктивны для новой антропологии, понимающей человека не как субстанцию, а как инстанцию, оказались работы определенного типа, отказывающиеся от ориентации на накопление знаний и прикладное употребление, но проблематизирующие маргинальные дисциплины, смежные с теологией. В этих работах, включая труды С. С. Хоружего и В. В. Бибихина, созданы предпосылки как для обоснования двухмерной матрицы вместо одномерной модели, так и для ее обоснованного раскрытия. Моделирование в этих работах всегда предшествует

© Марков А. В., 2022

аргументу, поэтому модели часто даются эскизно, и раскрытие аргумента возможно только при знании полемических контекстов. На основании тщательной реконструкции истории двухмерной антропологии, которая и может быть формализована как матрица, предложено содержательное наполнение ячеек матрицы. Это наполнение учитывает особенности современной постметафизической философии и позволяет использовать эту матрицу как непротиворечивый способ исследования спасения как интердисциплинарного феномена опыта, не противоречащего презумпциям частных философских дисциплин.

ключевые слова: христианская антропология, православная антропология, спасение, дух, тело, континентальная философия, постметафизика, постгуманизм, критическая теория, персонализация, индивидуация, философия личности, персонализм, моделирование в теологии

для цитирования: Марков А. В. «Антропологическая матрица» в контексте постметафизической мысли // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 83–103. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_83.

A. V. Markov

“The Anthropological Matrix” in the context of Post-Metaphysical Thought

Alexander Viktorovich Markov, Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, markovius@gmail.com

abstract: The article discusses the possibility of qualitative completion of the anthropological matrix proposed in this issue of the journal. We give a methodological distinction between the filling that proceeds from ready-made theses, and the filling in that has an individual as the object of application and critical verification of the theses, and the filling that has an individual as the instance of application of facts and events intended to salvation. In this case the structure of human cannot be thought only as a combination of separate elements, harmonious or subordinated to any other abstract beginning, but must be understood as a field of deployment of those conceptual orders, which are connected with salvation, and which do not contradict each other as orders, even if in disciplinary use these concepts appear to contradict each other. We question that reflection on the difference between the pre-modern and modern understanding of the tasks of theology and anthropology which is

presented in some interdisciplinary works. The article argues that a certain type of work has been most productive for a new anthropology that understands the human being not as a substance but as an instance; the paper refuses to focus on the accumulation of knowledge and application, but problematizes marginal disciplines allied to theology. These works, including those by Horuzhy and Bibikhin, set the stage both for the justification of a two-dimensional matrix instead of a one-dimensional model and for its justified disclosure. Modeling in these works always precedes the argument, so models are often given sketchily, and developing of the argument is possible only with knowledge of the polemical contexts. Based on a thorough reconstruction of the history of two-dimensional anthropology, which can be formalized as a matrix, a substantive filling of the matrix cells is proposed. This content takes into account the peculiarities of modern postmetaphysical philosophy and allows to use this matrix as a consistent way to study salvation as an interdisciplinary phenomenon of experience which does not contradict the presumptions of particular philosophical disciplines.

KEYWORDS: Christian anthropology, Orthodox anthropology, salvation, spirit, body, continental philosophy, post-metaphysics, posthumanism, critical theory, personalization, individuation, philosophy of personality, personalism, modeling in theology

FOR CITATION: Markov A. V. (2022). "'The Anthropological Matrix' in the context of Post-Metaphysical Thought". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 83–103. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_83.

Основания антропологической матрицы свящ. Георгия Кочеткова: вводные замечания

Христианская антропология как дисциплина отвечает в первую очередь на вопрос, как возможен человек как существо спасающееся или спасенное, а уже потом на вопрос об устройстве человека. Учение об устройстве человека, о психофизиологическом содержании никогда не становилось единственным вопросом христианской антропологии, но всегда было вспомогательным: оно предлагалось для того, чтобы понять Откровение и уяснить применимость философских категорий к богословскому содержанию. При этом самое удивительное для читателя любых авторитетных антропологических текстов, созданных православными авторами, заключается в игнорировании слома, произошедшего от времени «до эпохи современности» к времени «эпохи совре-

менности», при том что сами способы аргументировать как автономию человека, так и необходимость специального знания о нем, радикально менялись.

Отказ учитывать этот слом и поворот объединяет как практико-ориентированные, аскетические труды [*Пестов*], так и компендиумы, претендующие на реконструкцию аутентичной традиции христианской антропологии [*Керн; Позов*], но имеющие и аскетическое измерение. Сами эти труды мы рассматривать не будем, так как задача нашей статьи в другом — показать, как православная антропология может уйти от практико-ориентированности или академической теоретичности, но напротив, разорвать эту теоретическую рамку и тем самым превратить антропологию из начального условия богословских или аскетических рассуждений в проблему, в вопрос, в риск того, состоится ли вообще убедительное богословское и аскетическое рассуждение.

Необходимо оговорить, что в качестве рабочих терминов мы используем выражения «эпоха до современности» и «эпоха современности», потому что термины «средневековье» или «модерность» приобрели в научном употреблении идеологический смысл или, во всяком случае, указывают на группы явлений, а не на общее состояние эпохи. Мы употребляем выбранные нами термины, чтобы не присоединяться к какой-то конкретной концепции различения состояния мира до современности и состояния современности, например, к концепции «эпистем» Мишеля Фуко [*Фуко*] или к теории ассамбляжей Бруно Латура [*Латур*], но чтобы обратить внимание на изменение отношения к знанию, языку и суждению на переломе от одной эпохи к другой.

Если до эпохи современности знание, язык и суждение понимаются как часть аргумента, построения или жизненной практики, направленной к спасению, при всем различии дохристианского и христианского понимания спасения, то в эпоху современности они же притязают на всеобщность и нейтральность, — как общая рамка для уже индивидуального выбора, индивидуальной самореализации в соответствии с убеждениями, каковые могут быть признаны истинными или разоблачены как ложные. Такое различение между двумя эпохами позволит не вдаваться в споры о кризисе эпохи современности, постмодерне, которые не могут повлиять на поиск антропологической формулы с такой решительностью, чтобы сделать этот поиск невозможным.

Далее, мы исходим из того, что существует общая устойчивая антропологическая формула, общая для всех эпох, которая может

выглядеть в общем виде как дихотомическая (душа — тело) или трихотомическая (дух — душа — тело). Различие этих формул определяется скорее расхождением между классической философской и библейской идиоматикой, в частности, в понимании «души» и «душевного», чем тем опытом и движением мысли, которые за ними стоят. Мы доказываем, что недостаточность этих формул осознавалась всегда, о чем свидетельствуют богословские усилия преодолеть эту недостаточность. Как раз попытки XX в. преодолеть разрыв «эпохи до современности» и «эпохи современности» оказались продуктивными для представленной о. Георгием Кочетковым антропологической матрицы.

В первой части статьи мы рассматриваем, как антропологическая формула проблематизируется при осмыслении перехода от состояния «до современности» к состоянию «современности». Мы показываем, что здесь кроме вертикальных принципов выявляются и горизонтальные, и при всем разбросе проектов, предложенных православными авторами и обусловленных их, в том числе, конфессиональными и социально-политическими позициями, в них есть равнодействующая, позволяющая создать предварительный вариант «антропологической матрицы». Во второй части статьи, рассматривая современные постгуманистические постметафизические концепции, мы показываем, что они обладают достаточным критическим потенциалом по отношению к прежним вариантам дихотомических и трихотомических формул и позволяют обосновать составляющие представленного в первой части предварительного варианта как существенные и неотъемлемые. Наконец, в заключительной части статьи мы показываем, как могут быть заполнены клетки предложенной для обсуждения «антропологической матрицы» [*Кочетков*], исходя из возможностей постметафизической философии, которая допускает дисциплинарные узусы, позволяя при этом порядкам этих узусов не вступать в противоречия.

Материалы и методы

Материалом исследования послужили аналитические тексты, претендующие на то, чтобы охватить антропологическую проблематику как специфицированную в философии, а не в области каких-либо других дисциплин, в том числе основного богословия (это потребовало бы совсем другого исследования). Методом исследования стало то, что можно назвать «близким чтением»

целого ряда разножанровых трудов, которое позволяет вскрыть общее движение мысли как конструктивное движение. Поэтому собственно интерпретацию или герменевтику мы дополняли анализом конструкций рассуждения, рассмотрением того, как в них выстраивается смысл, как аргументы превращаются в векторы организации смысла.

Результаты исследования

I. Православная антропология XX века как превращение «модели» в «матрицу»

Мы обнаружили по меньшей мере четыре версии православной антропологии XX в., которые не относятся к магистральным, но именно в силу своей маргинальности отказываются от систематизации в пользу экспериментальной проверки. Эксперимент здесь нужно понимать не в смысле воспроизводимого опыта, но в смысле того опыта, который может быть опознан именно как опыт, а не как работа с понятиями и не как наблюдение, пусть даже в самых продуманных искусственных условиях. Мы объединили в пару подходы архим. Константина (Зайцева) и прот. Всеволода Шпиллера, которые представляют соответственно Русскую православную церковь заграницей и Московский патриархат, а во вторую пару — подходы коллег, друживших и полемизировавших друг с другом, С. С. Хоружего и В. В. Бибихина.

Архимандрит Константин (Зайцев), который может восприниматься как убежденно консервативный богослов, на самом деле в процессе подготовки курса лекций по пастырскому богословию разработал интересный антропологический проект [*Зайцев, 65–70*], который должен был стереть грань между «эпохой до современности» и «эпохой современности». Первую представляет свт. Иоанн Златоуст, вторую — св. прав. Иоанн Кронштадтский. Различие между ними — не в самом устройстве речи, потому что речь обоих организована так, что каждое отдельное высказывание внутри речи оказывается истинным (здесь Зайцев близок исследованиям семантики в венской школе логической семантики, прежде всего, у Морица Шлика). Различие только в том, как пастырь «до современности» и пастырь «современности» относятся к поводу. Для свт. Иоанна Златоуста из актуальных поводов к проповеди на первом месте состоит его созревание до священства, прохождение через чувство недостоинства и через всю подготовитель-

ную морально-психологическую школу, вместе с действительной школой, для такой речи, которая содержит всю словесную истину, до своеобразного, мы бы сказали, *Gesamtkunstwerk* истины. Тогда как св. Иоанн Кронштадтский отказывается от предметной, догматической речи классической патристики в пользу выстраивания цепочек предметов, каждый из которых может стать поводом для призыва к спасению. При этом цепочка просто по свойству множеств может состоять и из одного предмета.

От этих формально-логических предпосылок Зайцев переходит к импрессионистическому описанию деятельности двух Иоаннов, подбирая исторические параллели. Так, Московская Русь как мир «эпохи до современности» изображается в образе мира органической цельности Церкви и жизненной школы, в которой происходит вызревание пастыря; тогда как Петербургская Россия предстает как мир, в котором голос церкви становится частным голосом внутри пространства свободного производства знаков и смыслов, происходит секуляризация в полном смысле, а значит, возникает необходимость доказать богословскую основательность этого частного голоса, чтобы он вновь стал авторитетным.

Тем самым признается, что природа человека должна включать в себя не только духовно-телесную организацию, дихотомическую или трихотомическую, но и поводы к реализации этой организации. Эти поводы могут быть достаточно автономными, поскольку они могут выстраиваться в цепочки, но также они могут быть и непосредственно направленными на истину, так что сама эта организация бытия и познания как бы ускользает в сравнении с истиной. Таким образом кроме духовно-телесной модели появляется второе, матричное измерение в понимании человека, в котором усилия духа и тела оказываются и вызваны достаточно автономными поводами, и направлены на достаточно автономную истину, что можно вполне сопоставить, если иметь в виду матрицу о. Георгия Кочеткова, с началом индивидуальности (поводы к проповеди) и началом личности как постоянно ускользающего от определения принципа (истина как единственное содержание пастырской интенции). Так логический анализ в соединении с несколько романтичной оценкой эпохи «до современности» позволяет архим. Константину (Зайцеву) сделать первый незаметный шаг к «антропологической матрице».

Протоиерей Всеволод Шпиллер делает следующий шаг. Текст, который мы анализируем, по жанру является проповедью, но включает в себя набросок антропологии, которая может быть

названа рождественской, где тайна Боговоплощения определяет границы понятий. В системе, из которой исходит Шпиллер, образ Божий в человеке всегда сохраняется («человек, даже в падении своем, не утратил в себе образа Божия»), а подобие Божие есть нравственное достоинство, которое может быть утрачено и восстановлено [*Шпиллер, 48*]. При этом, поскольку человек предназначен к спасению, а это достоинство-подобие является предпосылкой спасения, то из этого следует, что подобие тоже есть в каждом человеке, но темпорально оно появляется, когда человек спасается, а не когда он просто есть. Значит, само устройство человека может быть понято не только как продолжение действия Бога по сотворению человека, но и как следствие драмы боговоплощения, что, кстати, дает в перспективе возможность примирить христианскую антропологию и классическую эволюционную теорию как исходящую из постоянного продолжения конструирования живых организмов и продолжающейся драмы их адаптации к окружающей среде. Это позволяет говорить о становлении как принципе выживания организмов в природе и принципе спасения души в духовной жизни.

Шпиллер развивает свою антропологию, противопоставляя ее католической и протестантской позиции, которой он приписывает утверждение, что падший человек утрачивает даже образ Божий. Для схоластического богословия, по мнению Шпиллера, существует различие между неизменным и изменяемым; и тогда грехопадение портит и образ человека. В таком случае добро как сила, действующая извне, восстанавливает и образ, и подобие человека; благодать действует как единственное начало, которое и может в некоторый момент восстановить человека; исходя из этого, самообъявление образа и подобия оказывается в зависимости от этого непредсказуемого момента благодатного действия. Тем самым признается, что есть некоторые непредсказуемые индивидуальные поводы и есть ускользающее самообъявление образа, то, что мы бы назвали индивидуальным и личностным началами, дополняющими личное начало базовой антропологической схемы.

Конечно, Шпиллер продолжает здесь известную полемику против католической авторитарности и протестантского пессимизма. Нам важны здесь не конфессиональные взгляды автора, но то, что он противопоставляет православную философию события западной философии бытия как структурного момента необходимости явлений, неожиданно совпадая с критикой «метафизики»

Хайдеггером и другими представителями постметафизики. «Рождественская антропология» устанавливает вместо корреляции бытия и его переживания новую корреляцию — события и его чаяния: «Бог ждет свободного ответа от человека на Свой призыв, ждет ответной любви на Свою любовь» [*Шпиллер, 49*]. Таким образом, философия события позволяет не просто уже сделать шаг от антропологической схемы и антропологической матрицы, но и ввести новые категории, такие как момент, непредсказуемость, драматичность, — как бы в противовес планомерности конфессиональной западной мысли. Так конфессиональная полемика позволяет обосновать различие индивидуального, личного и личностного не только как дело проповеди, но и как дело спасения вообще.

Главной задачей исихастской антропологии С. С. Хоружего было показать, что в эпоху современности, понятой в широком смысле, возможна мистическая система представлений о человеке. Позиция Хоружего была полемична как по отношению к утверждениям о несовместимости современности с дедуктивной мистикой, так и по отношению к сведению современности к отдельным частностям, где мистическое оказывалось индивидуалистическим, капризным или субкультурным. Прежде всего нужно было решить вопрос, как трансформировался исихазм при изменении отношения к языку. Для средневекового понимания язык был одним из аспектов более сложной системы творения и спасения мира, был одним из моментов проявления бытия, и даже такие вещи, как речь или окликание были существеннее для понимания человека, чем наличие у человека языковой способности. В эпоху же современности, к которой относятся важные для Хоружего труды прп. Никодима Святогорца и прп. Феофана Затворника, язык становится общим способом организации любого материала, главным способом отнестись к вещам и выстроить постоянное отношение к ним. Хоружему нужно было доказать, что, несмотря на эту эпистемическую революцию, частью которой была «научная революция» XVII в., исихазм сохранился как аутентичная практика, порождающая определенный опыт человека, конструирующая, каким человек может быть и стать.

Начинал Хоружий с исследований трудов о. Павла Флоренского, в которых он увидел прежде всего сродство с палеогенетическим методом, раскрытие структур первобытного мышления ради обоснования внеличного или надличного духовного опыта. Но именно с этим была связана и его критика Флоренского: его

опыт оказывается не руководством к блаженной жизни в условиях понимания языка в эпоху современности, а одним из частных проектов наравне с другими не менее убедительными и впечатляющими частными проектами протоструктурализма и структурализма (Выготского, Фрейденберг, Леви-Стросса) [*Хоружий, 275*].

Для доказательства единства двух эпох — «до современности» и «современности» — Хоружий просто предложил понимать антропологию прп. Григория Паламы как принадлежащую определенным правилам кодирования, так что потом, в компендиумах вроде «Добротолюбия» или трудов свт. Феофана Затворника, эти коды накладывались друг на друга и обнажали собственное содержание аскетических текстов:

> По свойствам средневекового мышления, антропологическое содержание здесь львиной долей кодировалось в теологическом дискурсе, однако, наряду с богословскими текстами — и в большей мере — энергийная антропология Православия была развернута в текстах аскетических. Обширный корпус этих текстов в конце XVIII в. был собран в знаменитом компендиуме «Добротолюбия» [*Хоружий, 274*].

Иначе говоря, в аскетических текстах вполне выражено учение о человеке, и требуется только определенная работа компоновки, чтобы избавить это изложение от инерции частных высказываний и наблюдений и увидеть ядро подлинной антропологии. Хоружий пишет дальше, что в исихастских текстах человек рассматривается

> как полное собрание своих разнородных энергий. Каждому из уровней человеческого существа сопоставляется некоторый род энергий; и возникает богатая, необычайно гетерогенная совокупность их, которая образует как бы полную энергийную проекцию человека, образ человека в энергийном пространстве. Человек предстает как определенная энергийная конфигурация. Надо еще раз подчеркнуть, что здесь отнюдь не было философского понятия энергии, а было лишь сугубо рабочее, инструментальное понятие, выросшее непосредственно из аскетических практик [*Хоружий, 274*].

Последняя фраза требует внимания: она предполагает, что в ситуации «до современности» ключевое понятие антропологии не тематизировано как философское, но всякий раз инструментализируется, находится в действии. Получается, что энергия находится в действии и тем самым и формирует конфигурацию

под именем «человек», всякий раз ситуативную, возникающую как проекция человека, образ человека. В любом случае в этих размышлениях уже был сделал важный шаг к новой антропологии: уровни человеческого бытия не представляют только реализацию замысла о человеке, но включают в себя текущее проектирование, внутри которого этот уровень только и может стать частью какой-то уникальной конфигурации, которой и оказывается каждый человек.

Но именно осмыслить становление конфигурации Хоружий отказывается и переходит к феноменологии энергии, отличая ее как от сущности, так и от акта. Последнее различение никак не укоренено ни в этимологии, ни в классическом богословии и обосновывается оно исключительно тем специфическим аппаратом аскетики, который и может в контексте современности быть воспринят как аппарат философский, а не функционально ситуативный:

> Эта-то внутренняя протостихия деятельности, где непрестанно рождаются и умирают зачатки актов, ростки актов, еле уловимые внутренние движения — всевозможные побуждения, помыслы, «прилоги»… — и есть истинная стихия антропологического энергетизма [*Хоружий, 275*].

Иначе говоря, исихастская антропология работает как постоянное исследование своих границ, поэтому далее Хоружий и пишет об антропологической границе, соединяющей топику аскетического высказывания и топику возможного антропологического опыта. Проект Хоружего оказывается и продуктивным, и промежуточным для наших целей. Преимущество его в отказе от иерархически-ценностного понимания строения человека из духа, души и тела и перенос внимания на ту деятельность, которая ситуативно выявляет все признаваемые в человеке начала в качестве способных и к самодисциплине, и к спасению — перенос внимания на второе (индивид — лицо — личность) измерение «матрицы».

Деятельность, энергия определяют и само отношение к действию, направленному на спасение или на человека в таинствах, и действие как исполнение божественного домостроительства. Тем самым, кроме дихотомической или трихотомической модели, появляется и модель последовательного вхождения спасительной ситуации в каждый из этих уровней человека. Но модель Хоружего не отвечает на вопрос, как именно возникает это определение

акта: проистекает оно из каких-то психических или умственных установок или вложено в строение человека как некоторый незримый план. Иначе говоря, возникает вопрос, на каких основаниях мы все же развертываем второе, «вертикальное», измерение матрицы, кроме того, что такое основание общее для «эпохи до современности» и «эпохи современности»?

Как раз на этот вопрос пытался ответить многолетний собеседник Хоружего В. В. Бибихин в очерке византийской антропологии, вошедшем в книгу «Введение в философию права». На основе высказываний Евсевия Кесарийского, в котором В. В. Бибихин видит основателя византийской гражданской культуры, реконструируется византийская антропология как непосредственная представленность человека освобождающей истине. Тем самым не речь или язык определяют ситуацию, при которой антропологические категории становятся философскими, но определяющей становится сама философская ситуация, ситуация открытости, когда вдруг философский текст, философское высказывание, философская речь оказываются неманипулятивными. Бибихин даже смело сближает здесь философию «до эпохи современности» в лице Платона с философией Гегеля, начиная с которой обычно отсчитывают самоощущение «эпохи современности» как особое настроение:

> Освобождение сознания при чтении классика философии (Платона, Гегеля) не только может показаться, но обычно почти всегда большинству рядовых читателей и кажется индоктринацией, манипулирующим внушением [*Бибихин, 207*].

Бибихин утверждает, что головокружительный восторг, символом которого является круговое устройство византийских храмов и сама идея вселенной как круга, был философским настроением, которое всякий раз грозило срывом, падением в бытовую инертность:

> Спасти, в такой двусмысленности, наше различение можно только так. Головокружение, потеря ориентиров, взвешенность, ощущение себя в бездне, создаваемое, например, архитектурой Сан Витале, не болезненное, не маргинальное, а достойное человека *свободное* состояние. Автором манипуляций над собой оказывается прежде всего и в основном и в преобладающей мере сам человек в той мере, в какой он непривычен к этой свободе, не выносит ее, боится, ищет из нее выхода. Он автоматически выпадает при этом

в *несвое* и соответственно подчиняется предлагаемому устроению, в свою очередь беспочвенному, никогда не гармоническому. Разница оказывается не между свободой и согласием, а между свободой, в которой настоящее согласие, и упадком, выпадением в несобственные структуры [*Бибихин, 207*].

Это важный шаг к искомой антропологии: оказывается, что свобода не является просто позитивным началом условного духа или души, как и гармония не является просто позитивным началом условно души или тела. Как дихотомическая, так и трихотомическая модель антропологии оказываются недостаточными. Кроме всем известных духа, души и тела есть еще другие части: социальная опора, которая в конце концов ведет к подлинной соборности, психофизиологическая сфера, организация мышления, которая в конце концов и реагирует на те нюансы проявлений энергий, о которых говорит Хоружий, и приходит в упадок сразу же, как только перестает реагировать.

Конечно, можно обозначить эти части привычными терминами «воля» и «чувство», но эти термины мы привыкли рассматривать как обозначения ситуативных проявлений или как речевое основание для систематизации явлений психической жизни; иначе говоря, мыслить их в досовременной логике фактичности психической жизни или в современной логике языковых явлений, которые и позволяют языковыми средствами обозначить внутреннее или доязыковое содержание человека. Таким образом, мы уже имеем дело с чем-то вроде матрицы, где кроме телесно-душевного и духовного начала есть рядом и начала социального участия, и начала дальнейшей индивидуации, которая и может реализоваться как тот самый восторг и «свое» (в том смысле, в каком этот термин употреблял Бибихин, который в многочисленных трудах и лекциях подчеркивал связь собственности и самоидентификации и выводил способность речи передавать философское содержание из отраженной в языке интуиции своего).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что кроме «вертикали» (а в рассматриваемой нами матрице [*Кочетков*] — «горизонтали») дихотомической и трихотомической теории современные объяснения того, как стала возможна христианская антропология в эпоху современности, вскрывают параллельный ряд социального участия или ряд вовлеченного соучастия, в том числе соучастия чему-то нечеловеческому, как восторг перед Всевышним, природой или искусством. Первое мы связываем с понятием индивида как положительного содержания самого факта участия

в чем-то, хотя бы даже в свойствах рассматриваемого предмета, а второе — с понятием личности как чего-то ускользающего от конечного определения в своей вовлеченности. При этом проблемой оказывается, как соотносятся это участие, понимаемое как обмен функциональными возможностями, и соучастие-вдохновение как новая функция тех же возможностей. Традиционная антропология не может дать ответа на этот вопрос, так как она принимает человека как единое существо, и поэтому она будет видеть в этих участиях и соучастиях отдельные аспекты, события или цепочки событий, что очень продуктивно, но не соотносится с вопросом нашей статьи. Тогда как пост-антропология на этот вопрос дает ответ.

2. ПОСТМЕТАФИЗИКА КАК ОБОСНОВАНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МАТРИЦЫ

Выражение «постметафизический» мы употребляем не в общем смысле философских проектов, способных обойтись без метафизических построений, без рассуждений о том, как возможен сам базовый опыт, который рассматривает философ, но в более узком и близком задачам антропологии смысле. «Постметафизический» в рамках данного рассуждения значит не превращающий никакую сущность, в том числе сущность или природу человека, в звено объяснений, в некоторую часть аргумента, обращенного к опыту. Постметафизическая ситуация, в которой возникает постантропология, и позволяет превратить человека из такого звена, единого существа, в момент продуктивности самой природы, то есть того, как таинства природы реализуются в человеке, в том числе и Таинства церковные как реализующие природу божественного домостроительства.

Современная постантропология, бесспорно, эвристически продуктивна, она отказывается от приписывания привилегий секулярному человеку: эти привилегии и оборачивались агрессивным антропоцентризмом. Постгуманизм справедливо критикует продуктивность секулярного типа, но не обосновывает другой тип продуктивности, способный преодолеть разрыв между духовным сотворением человека и эволюционными порядками. Понятно, что такая продуктивность не может мыслиться только как какое-то начинание в психической жизни человека, но должна быть самообоснованием природы, которая обретает себя в человеке. Но все современные теории сводят самообоснование к случайным

событиям («контингентность» Квентина Мейяссу [*Мейяссу*]) или к критическому агностицизму (теория «гиперобъектов» Тимоти Мортона [*Мортон*]).

Нам известно два проекта, которые не сводят это самообоснование ни к случайностям, ни к реализации критической функции. Первый проект принадлежит Мэтту Розену, который просто допускает, что самообоснование природы имеет в своей основе не слепое пятно неведения о своем начале, но вполне конкретный акт разрушения этого начала, сопоставимый с психоаналитической эдипальной катастрофой, забвением или вообще смертностью материи. В таком случае человек оказывается тем моментом, в котором и происходит знание состава Другого как распада по линиями индивидуальности, лица и личности:

> Встреча лицом к лицу с разложившимся Другим — это форма спекуляции, которая представляет собой эпистемически обоснованную форму знакомства с Другим через разделенную аннигилятивность, для которой существенно, прежде всего, первое отречение. Эта спекулятивная встреча не претендует на то, чтобы схватить Другого, им обладать, целиком его познать, но становится, прежде всего, этическим призывом отречься от себя перед лицом Другого. Неисчерпаемость разложившегося-Другого указывает на то, что Другим невозможно овладеть, познать или подчинить его [*Розен, 105*].

В трех фразах здесь указаны ситуации телесной, душевной и духовной встречи, которая начинается с индивидуализации (разложения), потом оказывается предстоянием перед лицом Другого (т. е. открывается уже не индивидуальность, а лицо), а потом оборачивается отречением от притязания на овладение лицом Другого, иначе говоря, принятием личности, которая и неисчерпаема, и всякий раз ускользает, оставаясь только общим началом человека, а не тем лицом, которое мы постигли как свидетельство встречи с Другим. Таким образом, уже этот отрывок подразумевает матрицу из трех строк и трех колонок, предложенную о. Георгием Кочетковым (см. рисунок 1).

Другое предложение, относящееся уже ко второй матрице (социальной, где есть коллектив — консилиарность — соборность) (см. рисунок 2), содержится в книге Аннмари Мол «Множественное тело». В ней доказывается, что как болезнь, так и выздоровление возникают не как отдельные события, но как узлы и пересечения практик. При этом не только деятельность пациента и врача,

но и первичное наблюдение врача, и даже сами условия этого наблюдения оказываются такими практиками. Поэтому последовательность «индивидуальность — лицо — личность» или последовательность «коллектив — консилиарность — соборность» реализуется в этой книге как, соответственно, (1) создание исходных условий для медицинского наблюдения и медицинского действия, где вещи вступают в отношения констелляции и образуют некоторый индивидуальный коллектив; (2) осуществление первичного наблюдения или первичного вмешательства, которое показывает как раз личную консилиарность, иначе говоря, принятие решений на основании совокупности данных, которые уже стали предметом встречи, уже приняты как лицо ситуации; (3) производство лечения как уже соборного действа, которое ускользает от простых и готовых характеристик, но потому и ведет к исцелению. Приведем для иллюстрации только один отрывок из этой книги:

> Таков сюжет моего философского сказа: *онтология* не дана в порядке вещей, напротив, *онтологии* возникают, воспроизводятся и исчезают в обычных повседневных социальных практиках. К ним относятся и медицинские практики. Поэтому исследование и обсуждение онтологий не старомодные философские забавы, которые следует оставить историкам XIX века. Напротив, онтологии являются в высшей степени актуальными проблемами. Они определяют наши тела, организацию наших систем здравоохранения, ритмы и боли наших заболеваний, форму наших технологий, и определяются ими. Все эти вещи одновременно связаны и находятся в отношении напряженности. Если реальность множественна, то она и политична. Это исследование подталкивает к вопросу о том, как множественное тело и его заболевания могут быть сделаны *хорошо* [*Мол, 36*].

Итак, сначала онтологии приходят в констелляции, индивидуально-коллективные, которые и определяют индивидуальное действие на уровне духа (технологий), души (процесса заболевания и выздоровления) и тела как такового. Далее появляются следующие свойства реальности уже как консилиарной, имеющей в виду разовое опознание лица: напряженность как духовное переживание связности, множественность как счет проявлений души и политичность как способность тела занимать какое-то место в действии. Наконец, ставится вопрос о соборном множественном теле, преодолевающем заболевания благодаря душевной хорошей сделанности, когда дух задает вопрос о том, как вообще

возможна такая хорошая сделанность — это ускользание Мол даже не может передать, а ставит в форме вопроса.

Таким образом мы видим, что как только современная постметафизика отказывается от централизации понятий случайности и от критического агностицизма и систематизирует данные как конструирующие человека в какой-то момент, исходя из того, что человек в какой-то момент возникнет и будет сконструирован, так сразу «матрица» оказывается не просто намеченной, но завершенной. Другое дело, что это происходит только в прикладных областях, близких закономерностям материального мира, где органическое и наблюдения над ним принимаются как начало всех остальных наблюдений. Но обосновав матрицу, мы можем ее разнообразить терминами различных дисциплин, чтобы не возвращаться к органическому много раз, можно сказать, не бегать одну и ту же дистанцию.

Обсуждение

3. Как можно дополнить матрицы

Матрицы [*Кочетков*] могут быть представлены поэтому как такое развертывание трихотомии в духе экспериментальных развертываний второй части статьи, но уже не в рамках отдельного эксперимента, скажем, с медицинской материей, а в курсе употребления терминов различных дисциплин. Тогда будут решены сразу несколько вопросов: (1) будет обосновано, что данная матрица направлена не на схватывание отдельных свойств предмета, не на фиксацию отдельных схватываемых явлений, но на способность явления развернуть себя, продлить в другом явлении, что и отвечает тому преодолению разрыва между «эпохой до современности» и «эпохой современности», о котором мы рассуждали в первой части статьи; (2) будут найдены убедительные и яркие слова, показывающие эти развертывания как философски значимые, в сравнении с которыми любые примеры и иллюстрации оказываются слишком частными; (3) будет показано, как именно происходит развертывание, как раскрытие собственной логики понятия или как нахождение явления, которое оказывается смежным и столь же постоянным, как и соседнее; причем и тот, и другой вид развертывания опять же преодолевают разрыв между способом применения речи «эпохи до современности» и «эпохи современности».

Рис. 1

	дух	**душа**	**тело**
личность	интуиция	во-ображение	труды
«лицо» (лик, ипостась)	мысль	воображение	труд
индивидуальность	образ мысли	фантазия	здоровье

Слово «интуиция» употреблено здесь в смысле, близком И. Канту, как созерцание, теория. В слове «во-ображение» мы использовали дефисное написание, имея в виду способ создания нового образа, труд по созданию нового образа, в отличие от воображения как личного отношения к образу, способа как раз той самой личной встречи лицом к лицу с образом, в отличие от ускользающей личности, во-ображение которой всегда направлено на труд, труд над самим собой («свое» в понимании Бибихина) как осуществление того самого личностного ускользания от готовых определений. Фантазию мы понимаем в соответствии с начальным смыслом слова как представление себя, своей индивидуальности, умение показать себя с лучшей стороны. Слово «труды» во множественном числе, как название собрания сочинений, указывает на ту множественность пересечений, в которых ускользает, не вполне доступна даже проницательному взгляду, сама реализация человека.

Рис. 2

	дух	**душа**	**тело**
соборность	исследование	речевая деятельность (*langage*)	творчества
консилиарность	диалог	язык (*langue*)	творчество
коллектив	реплика	речь (*parole*)	режим

Под словом «исследование» мы понимаем системную диалогическую работу, постоянное нахождение оснований не просто дополнять друг друга, но восполнять, так что это восполнение никогда не бывает до конца постигнуто, как система исследований в науке, которая никогда не бывает завершена. Для понятия «душа» мы использовали французскую систему терминов общей лингвистики, восходящую к Фердинанду де Соссюру, где речь оказывается индивидуальным использованием языка, внутри

коллектива индивидов, язык подразумевает консилиарность, общность смыслов и переживаний, а речевая деятельность — те проявления языка, которые и позволяют говорить о соборной душе, о душе как мысли о единстве всех. Слово «режим» мы применяем в смысле довольно обыденном, как «режим дня» или «режим контроля», имея в виду ритм существования коллективного тела, то самое начало индивидуации. «Творчества» (мн. ч.) — это единственный способ, которым мы смогли характеризовать личностное и соборное начало тела, имея в виду способность тела быть не вполне собой, не сводиться к собственному содержанию.

Итак, мы получили содержательное трансдисциплинарное наполнение ячеек матрицы, подразумевающее те векторы захваченности, которые и позволяют говорить об индивидуальном и личностном. Но эта захваченность и оказывается необходимой частью понимания спасения, и предложенные содержательные наполнения проясняют, как именно такое спасение оказывается динамичным, продуцирует динамику самого состава человека, запрещая просто проецировать на человека отдельные принципы самоопределения, отдельные цитаты или положения. В результате мы имеем как бы «раскрашенную» матрицу, с отсылками к самым разным социальным и гуманитарным наукам, благодаря чему и становится понятен человек не просто как место реализации себя или реализации каких-то принципов, но как инстанция, в которой и реализуется понятийное содержание опыта, в том числе — опыта спасения.

Литература

1. *Бибихин* = Бибихин В. В. Введение в философию права. Москва : Институт философии РАН, 2005. 345 с.
2. *Зайцев* = Константин (Зайцев), архим. Пастырское богословие: курс лекций, читаемый в Свято-Троицкой духовной семинарии. Москва : Свет Православия, 2002. 364 с.
3. *Керн* = Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж : YMCA-Press, 1950. 451 с.
4. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека // Вестник СФИ. 2022. Вып 43. С. 12–43. DOI: https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_12.
5. *Латур* = Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. Санкт-Петербург : Изд-во Европейского ун-та, 2006. 238 с.

6. *Мейяссу* = Мейяссу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
7. *Мол* = Мол А. Множественное тело. Онтология в медицинской практике. Пермь : Hyle Press, 2017. 254 с.
8. *Мортон* = Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь : Hyle Press, 2019. 284 с.
9. *Пестов* = Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия. Москва : Апостол веры, 2021. 1488 с.
10. *Позов* = Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии : В 2 т. Т. 1 : Сын человеческий. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 549 с.
11. *Розен* = Розен М. Спекулятивный аннигиляционизм: пересечение археологии и вымирания. Пермь : Hyle Press, 2021. 128 с.
12. *Фуко* = Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Москва : A-Cad, 1994. 408 с.
13. *Хоружий* = Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. Москва : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
14. *Шпиллер* = Шпиллер Всеволод, прот. При свете Вифлеемской звезды // Журнал Московской патриархии. 1954. № 1. С. 46–50.

References

1. Bibikhin V. V. (2005). *Vvedeniie v filosofiiu prava* [Introduction to the philosophy of law]. Moscow : Institute of Philosophy RAS (in Russian).
2. Cyprian (Kern), archim. (1950). *Antropologiia sv. Grigoriia Palamy* [Anthropology of St. Gregory Palamas]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
3. Foucault M. (1994). *Slova i veshchi. Arkheologiia gumanitarnykh nauk* [The order of things: An Archeology of the Human Sciences]. Moscow : A-Cad Publ. (in Russian).
4. Horujy S. S. (2005). *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on Synergistic Anthropology]. Moscow : St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History (in Russian).
5. Kochetkov Georgy (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: https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_12.
6. Konstantin (Zaitsev), archim. (2002). *Pastyrskoe bogoslovie: kurs lektsii, chitaemyi v Svyato-Troitskoi dukhovnoi seminarii* [Pastoral Theology: a course of lectures given at the Holy Trinity Theological Seminary]. Moscow : Light of Orthodoxy Publ. (in Russian).

7. Latour B. (2006). *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We were never modern. Essay on symmetrical anthropology]. St. Petersburg : Publishing House of the European University (in Russian).
8. Meillassoux Q. (2015). *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After the finitude. An essay on the need for contingency]. Ekaterinburg : Armchair scientist (in Russian).
9. Mol A. (2017). *Mnozhestvennoe telo. Ontologiia v meditsinskoi praktike* [Multiple body. Ontology in medical practice]. Perm : Hyle Press (in Russian).
10. Morton T. (2019) *Giperob"yekty. Filosofiia i ekologiia posle kontsa mira* [Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world]. Perm : Hyle Press (in Russian).
11. Pestov N. E. (2021). *Sovremennaia praktika pravoslavnogo blagochestiia* [Modern practice of Orthodox piety]. Moscow : Apostle of Faith (in Russian).
12. Pozov A. (Abraham Pozidis) (2008). *Osnovy drevnetserkovnoi antropologii* [Fundamentals of ancient church anthropology] : In 2 v., v. 1 : Syn chelovecheskii [The Son of Man]. St. Petersburg : St. Petersburg University Press (in Russian).
13. Rosen M. (2021). *Spekulyativnyi annigiliatsionizm: peresecheniie arkheologii i vymiraniya* [Speculative annihilationism: the intersection of archeology and extinction]. Perm : Hyle Press (in Russian).
14. Spiller Vs. (1954). "In the light of the Star of Bethlehem". *Zhurnal Moskovskoy patriarkhii*, 1954, n. 1, pp. 46–50 (in Russian).

Статья поступила в редакцию 24.02.2022; одобрена после рецензирования 01.04.2022; принята к публикации 25.04.2022

Научная статья
УДК 22.05
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_104

В. С. Зыков

Антропологическая лексика Септуагинты: поворот к спиритуализации и переосмыслению традиционной еврейской семантики [1]

Зыков Вячеслав Семенович, канд. теологии, преподаватель, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, zvs93@mail.ru

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена сопоставлению антропологических моделей еврейской Библии и греческой Библии (Септуагинты). Посредством лексического и теологического анализа выявляется соотношение антропологических представлений, характерных для еврейской Библии и Септуагинты. На основании указанного анализа определяются основные тенденции, инновации и изменения в области антропологии в Септуагинте. В статье проводится сравнительный анализ лексики еврейской Библии и Септуагинты, описывающей человека и его внутренний мир. Рассматриваются понятия «дух», «душа», «тело», «плоть», «сердце» и т. п. Анализируются особенности перевода ключевой антропологической лексики еврейской Библии на греческий язык. Изучается вопрос об использовании в Септуагинте дихотомических и трихотомических подходов к трактовке антропологической лексики. Исследуется влияние дуалистической антропологии на интерпретацию основных антропологических понятий, использованных в текстах Септуагинты. Рассматриваются примеры, в которых проявляется тенденция к «спиритуализации» Библии. Исследуется характер употребления греческой лексики, связанной с представлениями

© Зыков В. С., 2022

1. При написании статьи были использованы материалы диссертации на соискание ученой степени кандидата теологии, защищенной 10.12.2021 на заседании диссертационного совета Д 212.199.38, созданного на базе ФГБОУ ВО РГПУ им. А. И. Герцена [*Зыков 2021б, 1–249*]. Помимо этого использовался автореферат упомянутой диссертации [*Зыков 2021а, 1–26*].

о воскресении из мертвых и вечной жизни в книгах из полного корпуса Септуагинты, трудах Филона и греческом переводе Первой книги Еноха. Рассматривается употребление лексики, связанной с темой индивидуального Адама и «человека» как родового понятия. Исследуется проблема расхождения, имеющего место при употреблении имени Адам в греческой и еврейской Библии. Описываются причины того, что «персонализация» первого человека (Адама) в рассказе о сотворении людей в Септуагинте обозначается раньше, чем в еврейской Библии. Рассматриваются особенности интерпретации выражения «образ Божий» (Быт 1:27) в сочинениях Филона Александрийского.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, библеистика, еврейская Библия, греческая Библия, Септуагинта, библейская антропология, Адам, человек, образ Божий, дух, душа, тело, плоть, сердце, ум, дуалистическая антропология

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Зыков В. С. Антропологическая лексика Септуагинты: поворот к спиритуализации и переосмыслению традиционной еврейской семантики // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 104–127.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_104.

V. S. Zykov

Anthropological lexicon of the Septuagint: turning to spiritualization and rethinking of traditional hebrew semantics

Zykov Vyacheslav Semenovich, Cand. Sci (Theology), Lecturer, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, zvs93@mail.ru

ABSTRACT: The article is dedicated to the comparison of anthropological models of the Hebrew Bible and the Greek Bible (Septuagint). Through lexical and theological analysis, the article reveals the correlation of typical anthropological ideas of the Hebrew Bible and the Septuagint. Based on this analysis, the main tendencies, innovations and changes in the field of the anthropology of the Septuagint are identified. In this article a comparative analysis of the vocabulary of the Hebrew Bible and the Septuagint, which describes a person and his inner world, is carried out. The concepts of "spirit", "soul", "body", "flesh", "heart", etc. are considered. The article discusses the features of the translation of the key anthropological vocabulary of the Hebrew Bible into Greek. The question of the use of dichotomous and trichotomous approaches to the interpretation

of anthropological vocabulary in the Septuagint is considered. The influence of dualistic anthropology on the interpretation of the main anthropological concepts used in the texts of the Septuagint is investigated. Examples, in which there is a tendency to "spiritualization" of the Bible, are considered. The nature of the use of Greek vocabulary associated with the ideas of the resurrection from the dead and eternal life in the books from the complete corpus of the Septuagint, the works of Philo and the Greek translation of the First Book of Enoch is investigated. The use of vocabulary related to the theme of the individual Adam and "man" as a generic concept is considered. The problem of discrepancies in the use of the name Adam in the Greek Bible and the Hebrew Bible is investigated. The reasons for the fact that the "personalization" of the first person (Adam) in the story of the creation of humankind in the Septuagint is indicated earlier than in the Hebrew Bible are described. The features of the interpretation of the expression "image of God" (Gen 1:27) in the writings of Philo of Alexandria are considered.

KEYWORDS: theology, biblical studies, the Hebrew Bible, the Greek Bible, Septuagint, biblical anthropology, Adam, man, Image of God, spirit, soul, body, flesh, heart, mind, dualistic anthropology

FOR CITATION: Zykov V. S. (2022) "Anthropological lexicon of the Septuagint: turning to spiritualization and rethinking of traditional hebrew semantics". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 104–127. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_104.

Представления об устроении человека, засвидетельствованные в текстах еврейской Библии, в целом не отличаются от антропологических взглядов, характерных для других ближневосточных культур [*Jacob et al., 630–631*]. В еврейской Библии отсутствовала какая-либо логически выстроенная система взглядов на устроение человека [*Barr 2013, 146–147*]. В Септуагинте, т. е. в корпусе греческих переводов книг еврейской Библии, также отсутствовала систематизированная оригинальная антропология как система отрефлексированных взаимосвязей отдельных антропологических понятий.

В процессе формирования еврейской Библии были задействованы традиции, относившиеся к разным эпохам и отражавшие различное понимание мира и человека. В эпоху, когда создавался греческий перевод еврейской Библии, в еврейской общине существовала некая единая «каноническая» картина мира, которая соотносилась с древнееврейскими библейскими текстами и обусловливала их интерпретацию. Значительный интерес при этом

вызывает то, каким образом при создании Септуагинты[2] традиционные еврейские взгляды на мир и человека передавались посредством греческого языка в условиях, предполагавших совсем другую по отношению к еврейской традиции языковую и культурную ситуацию.

Слова, содержавшиеся в тексте еврейской Библии: רוּחַ (*руах*), נֶפֶשׁ (*нефеш*), לֵב (לֵבָב) (*лев* (*левав*)), בָּשָׂר (*басар*), בֶּטֶן (*бетен*), מְעֶה (מֵעִים) (*меэ* (*меим*)), קֶרֶב (*керев*), רֶחֶם (*рехем*) и כִּלְיָה (כְּלָיוֹת) (*кильйа* (*келайот*)), — в период создания Септуагинты были переведены на греческий язык в достаточной степени точно и корректно, без существенных семантических сдвигов. Это подтверждается материалом словарей и лексиконов, отражающих зафиксированные оттенки значений, и примерами употребления соответствующей лексики. (Перевод перечисленной древнееврейской лексики на русский язык см. в Приложении. Основные греческие эквиваленты в Септуагинте, соответствующие вышеуказанным древнееврейским антропологическим терминам: πνεῦμα (*пневма*); ψυχή (*псюхе*); καρδία (*кардиа*); σάρξ (*саркс*), σῶμα (*сома*); κοιλία (*койлиа*); νεφρός (νεφροί) (*нефрос* (*нефрой*)).

Считается, что при создании перевода Септуагинты использованная в нем греческая лексика была связана с традиционной еврейской семантикой. В результате дальнейшей интерпретации эта лексика, эти «греческие слова с еврейскими значениями» были переосмыслены и приведены в соответствие с нормами стандартного греческого языка [*Селезнев 2016, 20–21*]. Таким образом, первоначально представления об устроении человека в Септуагинте в целом соответствовали традиционным представлениям об устроении человека, характерным для еврейской Библии. В последующий же период греческая антропологическая лексика стала восприниматься в соответствии с ее семантическим наполнением в литературном греческом языке.

2. Термином «Септуагинта» в данной статье будет обозначаться круг текстов греческих переводов 24-х канонических книг еврейской Библии, включающий рецензии более ранних версий этих переводов [*Селезнев 2021, 456; Тов, 128–141; Peters, 1093–1094*]. Работа над греческими переводами авторитетных еврейских текстов, вошедших в Септуагинту, началась в III в. до н. э. и была завершена не позднее первой половины I в. до н. э. [*Peters, 1094*]. Термин «греческая Библия» также будет употребляться применительно к греческим текстам Ветхого завета синонимично с обозначенным выше пониманием термина «Септуагинта». Мы будем пользоваться текстом, реконструируемым в современных критических изданиях Ральфса [*Septuaginta*] и Геттингенской Септуагинты (в качестве примера упомянем том Геттингенской Септуагинты, посвященный книге Бытия: [*Septuaginta. Gottingensis editum*]). При цитировании еврейской Библии будет использовано издание: Biblia Hebraica Stuttgartensia [*BHS*].

По мнению ряда ученых, при переводе книг еврейской Библии, следующих в еврейском библейском каноне после книг Торы (Пятикнижия), еврейский и греческий тексты Пятикнижия использовались в качестве лексического пособия или словаря [*Barr 2014, 87–88, 101; Joosten, 199–200*]. Данное положение относится и к библейской антропологической лексике. При этом во всем корпусе греческих переводов книг еврейской Библии (т. е. в Септуагинте) соблюдалось единство взглядов на устроение человека.

При создании Септуагинты базовая древнееврейская антропологическая лексика была переведена посредством следующих эквивалентов: בָּשָׂר (*басар*) / σάρξ (*саркс*), σῶμα (*сома*); נֶפֶשׁ (*нефеш*) / ψυχή (*псюхе*); רוּחַ (*руах*) / πνεῦμα (*пневма*); לֵב (לֵבָב) (*лев* (*левав*)) / καρδία (*кардиа*), διάνοια (*дианойа*), νοῦς (*нус*) [3].

Характер перечисленной греческой лексики с достаточной степенью условности позволяет, с одной стороны, наметить группу терминов, преимущественно связанных с внешней, «осязаемой» стороной человеческого существа, с другой стороны, — обозначить группу терминов, описывающих внутренний мир человека. В случае, когда в подобном ключе рассматривается соответствующая терминология еврейской Библии, общая картина оказывается более целостной, и древнееврейские антропологические термины демонстрируют тесную взаимосвязанность между собой.

При создании перевода Септуагинты, как это уже упоминалось выше, семантика древнееврейских прототипов была привязана к их греческим эквивалентам. При переходе к интерпретации лексики Септуагинты в соответствии с нормами литературного греческого языка происходила дифференциация и фрагментация элементов из группы перечисленных греческих антропологических терминов. Под воздействием дуалистической антропологии вышеуказанные признаки внешней и внутренней сторон жизни человеческого существа заострялись и противопоставлялись. Все четче и четче проступали контуры внешнего, «осязаемого» человека с его плотскостью, слабостью и бренностью (σάρξ, σῶμα (*саркс*, *сома*)). Вместе с тем все четче обозначались границы человека внутреннего с его духом, сердцем, умом и душой в ее высших проявлениях (πνεῦμα (*пневма*); καρδία (*кардиа*), διάνοια (*дианойа*), νοῦς (*нус*); ψυχή (*псюхе*)).

3. Основные значения вышеуказанной греческой лексики, не вошедшей в Приложение: διάνοια (*дианойа*) — разум, мысль; νοῦς (*нус*) — ум.

Подобная тенденция находит свое выражение у Филона Александрийского[4]. Показателен пример употребления последним при интерпретации библейских текстов образа внутреннего (истинного) человека, соотносимого с умом (νοῦς)[5] (*нус*) или рассудком (διάνοια)[6] (*дианойа*)[7]. В данном контексте говорится об уме (νοῦς) (*нус*) как о «бессмертном внутри смертного» (ἀθάνατος ἐν θνητῷ) (*атанатос эн тнето*)[8].

Существует мнение о том, что в еврейской Библии не использовалась трактовка נֶפֶשׁ (*нефеш*) в значении бессмертной души или רוּחַ (*руах*) в значении бессмертного духа [*Cooper, 91*][9]. Однако литература эпохи Второго храма позволяет зафиксировать сдвиг в антропологии, вследствие которого вышеуказанная лексика (נֶפֶשׁ (*нефеш*) и רוּחַ (*руах*)) вместе с ее греческими эквивалентами (соответственно, ψυχή (*псюхе*) и πνεῦμα (*пневма*)) начинает использоваться в значении, связанном с бессмертием души или духа [*Cooper, 91–92*]. При этом монистическая и дуалистическая системы в антропологии эпохи Второго храма существовали параллельно, соседствуя друг с другом [*Cooper, 102*]. Вместе с тем, несмотря на присутствие греческой лексики, связанной с представлениями дихотомического и трихотомического плана, в Септуагинте отсутствуют подобные взгляды (т. е. дихотомия и трихотомия).

Перевод слова נֶפֶשׁ (*нефеш*) с помощью слова ψυχή (*псюхе*) вполне корректен [*Bratsiotis, 88–89; van der Louw, 111; Селезнев 2016, 20*]. В момент создания перевода Септуагинты наблюдалось семантическое соответствие между ψυχή (*псюхе*) и נֶפֶשׁ (*нефеш*), и значение слова ψυχή (*псюхе*) не выходило за границы семантического поля указанного еврейского прототипа — слова נֶפֶשׁ (*нефеш*) [*van der Louw, 111*]. Позднее семантика слова נֶפֶשׁ (*нефеш*) претерпевает определенные изменения. При этом сближение семантики слова נֶפֶשׁ (*нефеш*) с семантикой слова ψυχή (*псюхе*)

4. Образ внутреннего (истинного) человека (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος (*хо энтос антропос*); Plat. Resp. 9.589a), соотносимый с умом (νοῦς) (*нус*), был известен из сочинений Платона и Аристотеля [*Филон, 241; BDAG, 82; Jeremias, 365*]. Греческий текст из фрагмента Plat. Resp. 9.589a цит. по: [*BDAG, 82*].

5. *Plant*. 42 [*Philo 3, 232, 234*], *Congr*. 97 [*Philo 4, 506*].

6. *Pot*. 23 [*Philo 2, 216*]. См. также: *Fug*. 71, *Her*. 231, *Decal*. 87, *Somn*. 1.215 и др. [*Филон, 241*].

7. Позже в ряде новозаветных посланий особым образом раскрылась антиномия «внутренний человек», ὁ ἔσω ἄνθρωπος (*хо эсо антропос*) (Рим 7:22; 2 Кор 4:16; Еф 3:16) — «внешний человек», ὁ ἔξω ἄνθρωπος (*хо эксо антропос*) (2 Кор 4:16) [*NTG, 494, 561, 595*]. Ср.: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (*хо крюптос тес кардиас антропос*) «сокровенный сердца человек» (1 Пет 3:4) [*NTG, 701*].

8. *Congr*. 97 [*Philo 4, 506*].

9. См. подобное мнение, относящееся только к слову נֶפֶשׁ (*нефеш*): [*Wolff, 20; Селезнев 2016, 20*].

и смещение значения в сторону «бессмертной души» никоим образом не было связано с тем, что в Септуагинте слово ψυχή (*псюхе*) использовалось в качестве основного эквивалента для נֶפֶשׁ (*нефеш*). Причина указанного явления состояла во влиянии дуалистической антропологии. Среди эллинизированных иудеев стали распространяться дуалистические взгляды, предполагающие дуализм тела и души. В силу данной причины по аналогии со словом ψυχή (*псюхе*) слово נֶפֶשׁ (*нефеш*) стало приобретать значение «бессмертная душа» [*Aejmelaeus, 21–48*] [10].

В какой-то момент трактовка текстов Септуагинты, заложенная переводчиками и предполагавшая для слова ψυχή (*псюхе*) традиционную семантику его древнееврейского прототипа (נֶפֶשׁ (*нефеш*)), также претерпевает изменения. В целом ряде случаев при чтении и интерпретации текстов Септуагинты слово ψυχή (*псюхе*) в соответствии с нормами греческого языка стало трактоваться некоторыми эллинистическими еврейскими комментаторами в значении «бессмертная душа». Очевидно, аналогичные процессы не могли не затронуть и слово πνεῦμα (*пневма*).

Возникновение подобных изменений в библейской антропологии может быть подтверждено текстами Филона Александрийского, в которых в связи с описанием человека термины ψυχή (*псюхе*) [11] и πνεῦμα (*пневма*) [12] трактуются как указывающие на бессмертную субстанцию [13]. В противоположность этому дошедшие до нас тексты Аристобула, создававшиеся задолго до времени написания Филоном своих трудов, не содержат примеров переинтерпретации слова ψυχή (*псюхе*), связанной с дихотомией или трихотомией [14].

С другой стороны, идеи воскресения, вечной жизни, бессмертия души, а также представления о возможности продолжения жизни души отдельно от тела после смерти шли рука об руку и развивались в тесном соседстве друг с другом [*Barr 2013, 146*]. Лексика ряда греческих текстов иллюстрирует данное положение. В греческих текстах, включая тексты тех книг из полного корпуса Септуагинты, которые были изначально написаны по-гречески,

10. Цит. по: [*Louw, 111–112*].

11. *Opif*. 135 [*Philo 1, 106*].

12. *Pot*. 84 [*Philo 2, 258*].

13. Упомянем следующее выражение, используемое Филоном: ἡ ἀθανάτη ψυχή *(хе атанате псюхе)* — «бессмертная душа» (*Opif*. 119) [*Philo 1, 94*]. Филон придерживался взглядов, согласно которым душа существует и до вхождения в тело, и после смерти тела [*Шенк, 113; Brown, 161*].

14. Данный вывод сделан нами на основании анализа нижеперечисленных фрагментов текстов Аристобула, содержащих слово ψυχή (*псюхе*): [*Holladay, 166, 190, 236–237; Aristobulus, 226*].

πνεῦμα (*пневма*) и ψυχή (*псюхе*) выступают в роли неразрушимого ядра человеческой личности.

Тело (σῶμα) (*сома*) человека, гонимого за веру в единого Бога, может страдать и умереть. Гонители могут уничтожить тело, но не дух. Тела мучеников мертвы и подверглись тлению, но при этом мученики удостоены того, чтобы пребывать в присутствии Божьем. Мученики восстанут из мертвых и вновь обретут жизнь, которую они принесли в жертву [*Barr 2013, 145–146*]. В контексте темы мученичества в книгах из полного корпуса Септуагинты, написанных по-гречески, под влиянием эллинизма проявляется антропологический дуализм. В связи с темой мученичества за веру считается, что боль, страдание и смерть могут быть преодолены. Истинное «я» человека заключается в его душе (ψυχή) (*псюхе*) или уме (νοῦς) (*нус*). Действием силы Божьей истинное «я» человека, обособленное от тела (σῶμα) (*сома*), преодолевает смерть [*Baumgärtel, Schweizer, 1048*].

Ряд книг из полного корпуса Септуагинты, написанных по-гречески[15], а также трактаты Филона[16] и греческий перевод 1 Енох[17] содержат отрывки, связанные с темой воскресения из мертвых и вечной жизни. Эсхатологическая тематика в упомянутых книгах представлена следующей лексикой: ἀνίστημι (*анистеми*)[18], ἀνάστασις (*анастасис*)[19], ἀθανατίζω (*атанатидзо*)[20], ἀθάνατος (*атанатос*)[21], ἀφθαρσία (*афтарсиа*)[22], ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα (*дзое тон дикайон эйс тон айона*)[23], ἀΐδιος τῶν εὐσεβῶν βίος (*аидиос тон эвсебон биос*)[24] и др. Контекстный анализ вышеуказанных фрагментов свидетельствует о том, что для эпохи создания данных текстов характерно усиление личностного аспекта в эсхатологических концепциях, сопровождающееся привязкой представлений о воскресении и вечной жизни к конкретному человеку.

15. 2 Макк 7:9, 14; Прем 2:23; 3:1; Пс. Сол. 13:11; 4 Макк 10:15.

16. *Opif.* 135 и др.

17. 1 Енох 22:3, 9 [*Apocalypsis Henochi Graece, 33, 34*].

18. «Поднимать из мертвых», «воскрешать» (2 Макк 7:9, 14) [*Septuaginta, (1), 1115, 1116*]. Особым образом при этом следует упомянуть лексему ἀνίστημι (*анистеми*) (Дан 12:2, 13; LXX) из греческого текста книги Даниила, переведенного с древнееврейского языка [*Septuaginta, (2), 935—936*].

19. «Восстание», «воскресение» (2 Макк 7:14) [*Septuaginta, (1), 1116*].

20. «Делать бессмертным» (*Opif.* 135) [*Philo 1, 106*].

21. «Бессмертный» (*Opif.* 135) [*Philo 1, 106*].

22. «Нетление» (Прем 2:23) [*Septuaginta, (2), 348*].

23. «Жизнь праведных вовеки» (Пс. Сол. 13:11) [*Septuaginta, (2), 483*].

24. «Бесконечная жизнь благочестивых людей» (4 Макк 10:15) [*Septuaginta, (1), 1172*]. Русский перевод 4 Макк 10:15 (LXX): [*Четыре Книги Маккавеев, 473*].

Одновременно с этим проявляется тенденция к «персонализации» [*Селезнев 2011, 195*]. Данная тенденция присутствует в переводе древнееврейского הָאָדָם (*хаадам*) («человек») *[1] (с учетом эмендаций в Быт 2:20b, 3:17, 21) [25] посредством имени собственного Адам (Ἀδάμ) (*адам*) *[2] [*Septuaginta, (1), 3–5*]. При этом в тексте еврейской Библии слово אָדָם (*адам*) начинает использоваться в качестве имени собственного (Адам) в Быт 4:25 (MT). До этого стиха слово אָדָם (*адам*) / הָאָדָם (*хаадам*) употребляется в еврейской Библии в значении «человек». Использование имени собственного Адам (Ἀδάμ) в Быт 2:16 (LXX) обусловлено, с одной стороны, древней традицией истолкования слова הָאָדָם (*хаадам*) в контексте Быт 2–3 в качестве квазиимени собственного, а, с другой стороны, — моментом первого обращения Господа Бога к первому человеку в Раю [*Бартелеми, 32*].

*[1] Быт 2:16, 19–23, 25; 3:8, 9, 12, 17, 20–22, 24; 4:1

*[2] Быт 2:16 слл.; LXX

Тенденция к «персонализации» прослеживается в инновациях, засвидетельствованных в рецензиях Септуагинты Симмаха и Феодотиона (τὸν Ἀδάμ (*тон адам*), «Ада́ма»; ὁ Ἀδάμ ἄνθρωπος (*хо адам антропос*), «человек Адам»; Быт 2:7) [*Septuaginta. Gottingensis editum, 84*]. Инновационный характер указанной текстуальной традиции в рецензиях Септуагинты Симмаха и Феодотиона связан с переносом первого употребления имени собственного Адам (Ἀδάμ) со стиха Быт 2:16 (LXX) на стих Быт 2:7.

С другой стороны, тенденция к «персонализации» проявляется в инновациях огласовок масоретского текста וּלְאָדָם (*улеадам*) — «но для Адама» *[3], «а Адаму» *[4] и לְאָדָם (*леадам*) — «Адаму» *[5] [*BHS, 4–5*]. При внесении знаков для обозначения гласных в масоретский текст стихов Быт 2:20b; 3:17, 21 была использована инновация, связанная с древней экзегетической традицией, предполагавшей трактовку слова אָדָם (*адам*) в качестве имени собственного Адам при чтении древнееврейского консонантного текста Быт 2–3 [*Бартелеми, 37*].

*[3] Быт 2:20b, MT

*[4] Быт 3:17, MT

*[5] Быт 3:21, MT

Таргумическая традиция, со своей стороны, также содержит примеры, связанные с тенденцией к «персонализации» (см., например: אָדָם (*адам*), «Адам», Быт 1:27; 2:7 слл.; Таргум Онкелоса) [*The Bible in Aramaic, 2–3*]. Инновация в данном примере связана с тем, что имя собственное Адам (אָדָם) в Таргуме Онкелоса впер-

25. Для выражений וּלְאָדָם (*улеадам*) («но для Адама», Быт 2:20b, MT; «а Адаму», Быт 3:17, MT) и לְאָדָם (*леадам*) («Адаму», Быт 3:21, MT) учеными предлагаются эмендации וְלְאָדָם (*велаадам*) («но для человека», Быт 2:20b; «а человеку», Быт 3:17) и לְאָדָם (*лаадам*) («для человека», Быт 3:21) [*HALOT 1, 14*].

вые употребляется в Быт 1:27, 2:7. Перечисленные примеры являются частью общего процесса, нашедшего свое отражение в литературе Второго храма и еврейской постбиблейской традиции.

Ученые отмечают наличие семантического сдвига в Септуагинте в сторону большего проявления метафизических свойств по отношению к древнееврейскому слову-прототипу при переводе слова צֶלֶם (*целем*) (Быт 1:26, 27; MT) словом εἰκών (*эйкон*) *[1] [*Ferguson, 88–92, 97*]. Выражение εἰκὼν θεοῦ (*эйкон теу*) *[2] («образ Божий») у Филона относится к небесному человеку и связано с платонизирующей интерпретацией указанного выражения *[3]. В греческом переводе книги Бен-Сиры выражение εἰκὼν θεοῦ (*эйкон теу*) [26] относится к человеку, который получает от Бога призвание быть управителем мира. Сопоставление Сир 17:1–4 (LXX) и вышеуказанных фрагментов из сочинений Филона указывает на то, что в области библейской экзегезы произошли кардинальные изменения. (Русский перевод лексем צֶלֶם (*целем*) и εἰκών (*эйкон*) см. в Приложении).

*[1] Быт 1:26, 27; LXX [Septuaginta, (1), 2]

*[2] Быт 1:27, LXX

*[3] *Leg. 1.31, 3.96; Opif. 25, 69, 134* и др.

Сердце (לֵב) (*лев*), воспринимаемое как телесный орган, согласно еврейской Библии, являлось центром человека [27]. В центре антропологических представлений греков был бесплотный ум (νοῦς) (*нус*) и мысль (διάνοια) (*дианойа*). Органичным переводом еврейского фразеологизма со словом לֵב (*лев*) для Септуагинты являлся фразеологизм со словом διάνοια (*дианойа*) («мысль») [28]. Буквальный перевод слова לֵב (*лев*) посредством слова καρδία (*кардиа*) («сердце») являлся гебраизмом. За каждым из вариантов перевода обнаруживался свой подход к антропологии: в первом случае (διάνοια (*дианойа*)) [29] — более отвлеченный, умственный и рациональный, во втором случае (καρδία (*кардиа*)) — более телесный и чувственный. Возникает ситуация, при которой телесно-чувственная антропология еврейской Библии начинает уступать место рационалистической греческой антропологии [*Селезнев 1996, 343–344*].

26. Буквально: κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ (*кат эйкона аутоу*) (Сир 17:1–4, LXX), «по образу Своему» [*Septuaginta, (2), 404*].

27. Обзор научной полемики, связанной с интерпретацией слова לֵב (*лев*) см.: [*Lambert, 341–349*].

28. Вариант для перевода слова לֵב (*лев*): ψυχή (*псюхе*), φρήν (*френ*), νοῦς (*нус*) [*Зыков 2021б, 171–174*].

29. А также ψυχή (*псюхе*), φρήν (*френ*), νοῦς (*нус*) [*Зыков 2021б, 171–174*].

Заключение

Результаты проведенного анализа позволяют утверждать следующее:

1. Семантика базовой антропологической лексики еврейской Библии в период создания Септуагинты не претерпела каких-либо явных семантических сдвигов или изменений. Перевод перечисленной лексики на греческий язык был выполнен в достаточной степени точно и корректно.

2. Исследование антропологической лексики Септуагинты показывает, что в ней намечается тенденция перехода от телесно-чувственной антропологии еврейской Библии к отвлеченно-умственной греческой антропологии.

3. Условная система взаимосвязей антропологических терминов еврейской Библии не могла быть целиком перенесена и адаптирована к условиям греческого перевода, в результате чего в Септуагинте в значительной степени была утрачена целостность восприятия человека, характерная для еврейской Библии.

4. Для Септуагинты (как корпуса переводов канонических книг еврейской Библии) не характерны дихотомические и трихотомические подходы в сфере антропологической лексики.

5. При выборе греческих эквивалентов для антропологических терминов еврейской Библии переводчиками подразумевался круг значений, соотносимый с традиционными значениями переводимого еврейского слова. В процессе чтения и последующей интерпретации текстов греческой Библии происходило переосмысление традиционной еврейской семантики, первоначально привязанной переводчиками к греческим эквивалентам антропологических понятий еврейской Библии. Греческие эквиваленты еврейской антропологической лексики стали восприниматься и интерпретироваться соответственно значениям, органичным для литературного греческого языка и греческой мысли.

6. Характер описания сотворенного человека в Септуагинте отличается большей рациональностью и личностностью, чем в еврейской Библии. В Септуагинте происходит усиление «персонализации» в описании человека и увеличение его роли в социуме и окружающем его мире. «Персонализация» первого человека как конкретного, носящего имя Адам, в рассказе о сотворении людей в Септуагинте обозначается раньше, чем в еврейской Библии.

7. Инновации, связанные с тенденцией к «персонализации» в связи с использованием имени собственного «Адам» в Септуагин-

те (начиная с Быт 2:16 при переводе Быт 2–4), усиление личностного аспекта в эсхатологических концепциях, персонализация и привязка представлений о воскресении и вечной жизни к конкретному человеку, изменения и сдвиги в ветхозаветной антропологии, проявления тенденции к «спиритуализации» Библии свидетельствовали о тех переменах, которые происходили в предании ветхозаветной церкви в период создания перевода Септуагинты.

Список сокращений

Пс. Сол.	Псалмы Соломона (по изданию: [*Septuaginta*])
РБО	Перевод Библии Российского библейского общества
Син.	Синодальный перевод Библии
1 Енох	Первая книга Еноха
4 Макк	Четвертая книга Маккавеев (по изданию: [*Septuaginta*])
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia (по изданию: [*BHS*])
HALOT	The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
LEH	Greek-English Lexicon of the Septuagint / compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie
LXX	Септуагинта (по изданию: [*Septuaginta*])
MT	масоретский текст (по изданию: [*BHS*])
NTG	Novum Testamentum graece (по изданию: [*NTG*])
Plat. Resp.	Plato. Respublica (Платон. Государство)

Трактаты Филона Александрийского

Congr.	De congressu eruditionis gratia (О соитии ради обучения)
Decal.	De Decalogo (О десяти заповедях)
Fug.	De fuga et inventione (О бегстве и обретении)
Her.	Quis rerum divinarum heres sit (О том, кто наследует божественное)
Leg.	Legum allegoriae (Аллегории законов)
Opif.	De opificio mundi (О сотворении мира согласно Моисею)
Plant.	De plantatione (О насаждении)
Pot.	Quod deterius potiori insidiari soleat (О том, что худшее склонно нападать на лучшее)
Somn.	De somniis (О сновидениях)

Приложение[30]

«Дух»: רוּחַ и πνεῦμα

HALOT, רוּחַ: 1) (легкий) ветерок, дыхание; воздух (для дыхания); 2) легкий ветерок; 3) ветер; 4) ветер, означающий одну из сторон света; 5) ветер и Бог; 6) дыхание, которое поддерживает жизнь; 7) (не всегда точно отличается от 6) רוּחַ означает природный дух человека в связи с такими значениями, как сознание, разум, умонастроение: a) дух; b) разум; c) нрав (характер, темперамент); d) умонастроение (расположение духа), намерение (стремление, цель, замысел); e) смелость; f) дурной нрав (тяжелый характер), ярость (гнев), гнев (ярость, глубокое возмущение), дух зависти; g) בְּרוּחוֹ מֹשֵׁל Притч 16:32: точный перевод неясен, возможные варианты перевода: i) человек с самообладанием; ii) человек, который справляется со своим характером (сохраняет самообладание); iii) человек, который сдерживает свой гнев, соответственно, в Септуагинте: ὁ δὲ κρατῶν ὀργῆς [Притч 16:32 (LXX): «удерживающий гнев» (Притч 16:32, перевод П. А. Юнгерова. — *B. 3.*)]; NRSV (New Revised Standard Version Bible): “one whose temper is controlled” («тот, кто сдерживает [свой] гнев»); h) умонастроение (в определенном контексте): высокомерный (надменный), многострадальный (долготерпеливый), сокрушенный духом (параллельно с עָנִי), сокрушенный дух (угнетенный дух); сокрушение духа (сокрушенность духа), беспокойство (тревога, страх) моего сердца [ср. Иов 7:11: «в стеснении духа моего» (*Син.*), «как стеснен мой дух» (*РБО*)]; тепло; тепло моего сердца (духа); дух готовности, послушания; Тот, Кто смиряет дух правителей (укрощает дух князей; смиряет высокомерие князей); 8) Дух Яхве; 9) Дух Божий; 10) Святой Дух; 11) Дух Божий (дух от Бога); дух как автономное (сверхъестественное) существо при Боге и против Бога; как движущийся Дух; Дух существ (дух животных); 12) передача духа от одного человека другому; 13) особые виды духа: дух мудрости как дух искусного мастерства [которым обладают умельцы и искусные мастера]; дух мудрости (параллель с בִּינָה); божественный дух, который проявляется в мудрости (искусном мастерстве?) и проницательности; дух очищения; רוּחַ как дар мудрости; дух разрушителя; дух благодати и молитвы; дух (культовой) нечистоты; 14) соотношение слова רוּחַ с противопоставляемым ему словом בָּשָׂר соответствует соотношению слова אֵל в противопоставлении с אָדָם (Ис 31:3) [*HALOT 2, 1197–1201*].

LEH, πνεῦμα: Ветер (главным образом для перевода רוח); выдох (воздуха), дуновение, дыхание (дуновение); дыхание, дух (жизни), душа (то, что дает

30. Выбор и перевод материалов лексиконов [*BDB, HALOT 1; HALOT 2, LEH*] наши. — *B. 3.*

жизнь телу); дух (для обозначения нематериальной части человека); дух (как средоточие чувств и воли); дух, духовное существо; (злой) дух; Дух (Дух Божий) [*LEH, 500*].

«Душа»: נֶפֶשׁ и ψυχή

HALOT, נֶפֶשׁ: Гортань; шея; дыхание; живое существо; люди; человек как таковой, индивидуальность, личность; жизнь; душа как центр и инстанция, отвечающая за чувства и восприятие; умерший, умерший человек, труп [*HALOT 1, 712–713*].
LEH, ψυχή: Жизнь; душа (как центр внутренней жизни личности; как центр жизни, которая уходит за пределы земной жизни); сознательное «я»; человек как таковой, индивидуальность, личность; человек, личность; человек (индивидуум, личность); душа; личность, «я» (замена для возвратного местоимения; семитизм, пер. древнеевр. **נפש**); труп (семитизм, перевод древнеевр. **מת אדם**) [*LEH, 674*].

«Сердце»: לֵב (לֵבָב) и καρδία

HALOT, לֵב; **לֵבָב**: I) **לֵב**: 1) орган; 2) средоточие жизненной силы; 3) (чьей-либо) внутреннее «я», средоточие чувств и эмоций; 4) склонность, характер (нрав); 5) решительность, смелость; 6) воля, стремление (намерение); 7) внимательность (внимание), вежливость (предупредительность), разум (рассудок, ум, интеллект, благоразумие, здравомыслие); 8) ум в целом и как (нечто) целое; 9) совесть; 10) метафорически: внутренняя часть (внутренность, середина; внутри), середина (центр); 11) организованная сила → **נֶפֶשׁ**: a) жизни; b) человека; 12) сердце Бога; Бог дает сердце; II) **לֵבָב**: сердце: семантически подобно → **לֵב**; единственное число также используется применительно более чем к одному человеку; случаи особого употребления: бить себя в грудь; совесть [*HALOT 1, 513–515*].
LEH, καρδία: Сердце (как часть тела); сердце (как центр и источник физической жизни); то же (как центр всей внутренней жизни, в который смотрит Бог); сердце, ум (как способность мыслить или понимать); сердце, память; сердце (воля и ее решения); сердце (эмоции, желания и страсти); то же (нравственная жизнь); сердце, совесть (как чувство добра и зла); сердце (расположение); середина (центр), середина, центр; глубина; сердцевина (дерева) [*LEH, 305–306*].

«Плоть», «тело»: בָּשָׂר и σάρξ; «тело»: בָּשָׂר и σῶμα

HALOT, בָּשָׂר: 1) кожа; 2) плоть (плоть живых людей, плоть умерших людей; мясо животных, коров, свиней, перепелов); 3) мясо, еда; 4) мясо жертвенных животных; 5) плоть как часть тела: a) עֶצֶם и בָּשָׂר; b) в качестве эвфемизма для обозначения лобковой области (בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם (Быт 17:11, MT); בְּשַׂר עֶרְוָה (Исх 28:42, MT)); בָּשָׂר — пенис (сирийский яз. (Syriac)), בָּשָׂר — о женщине [при истечении крови из ее тела] (*Лев* 15:19); 6) тело; 7) родственники; 8) a) живая плоть; b) то, что хрупко (слабо), недолговечно (преходяще); просто плоть (Пс 78:39, MT) [«Он помнил, что они — лишь плоть» (Пс 77:39, *РБО*)]; 9) כָּל־בָּשָׂר : a) вся плоть, человек и животное (Быт 6:12, 17); b) человечество (человеческий род); c) животные; d) любой человек; e) [«Все люди [כָּל־הַבָּשָׂר] — *лишь* трава» (Ис 40:6, *РБО*)] [*HALOT 1, 164*].

LEH, σάρξ: Плоть, мясо (пища для людей) (стереотипный перевод בשׂר); плоть (человеческого тела, отличаемая от духа и (животворного) дыхания); тело; мужской половой член (мужской половой орган), пенис; живое существо; σάρκες порции мяса, мясо; тело; πᾶσα σάρξ «всякий человек» («все»), «все человечество»; εἰς σάρκα μίαν «в единую плоть» (становиться «одной плотью») (о супружеской паре); σὰρξ ἡμῶν ἐστιν «он наша плоть», «он наш родственник» [*LEH, 548–549*].

LEH, σῶμα: Тело (живое); мертвое тело (труп человека), труп; тело, личность, человек; плоть (метонимически); пенис; σώματα «рабы»; κατὰ σῶμα «с человека», «на человека»; ὀπίσω σώματος αὐτῶν «за их спинами» [*LEH, 602*].

«Внутренности»: בֶּטֶן, מֵעֶה (מֵעִים), קֶרֶב, רֶחֶם и κοιλία

BDB, בֶּטֶן: Утроба (чрево); тело; чрево (утроба); 1) a) утроба (живот, чрево, внутренности, желудок), брюшная полость (живот); b) чрево бегемота (Иов 40:6); c) בֶּטֶן שְׁאוֹל, «чрево Шеола» (Иона 2:3); 2) тело как противоположность слову «душа»; 3) чрево, утроба (чрево матери); 4) архитектурное понятие, подразумевающее округлую выступающую часть, связанную с двумя колоннами, названными «Иахин» («Яхин») и «Воаз» («Боаз») [*BDB, 105–106*].

BDB, מֵעֶה: Только во мн. ч.; внутренние органы, внутренние части тела (кишки; внутренности, недра), живот (желудок, чрево, утроба, внутренности); мн. ч. [מֵעִים]; 1) буквально: a) 2 Цар 20:10 (MT): וַיִּשְׁפְּךָ מֵעָיו אַרְצָה, «выпали внутренности его на землю» (2 Цар 20:10, Син.) ([внутренности вывалились] через рану); b) как пищеварительные органы, но без определенности, приблизительно = желудок, чрево (утроба, внутренности, живот); 2) источник деторождения: אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ (сказано о потомке) (Быт 15:4, MT); 3) = чрево, утроба (утроба матери); 4) в общем = внутренности, внутренняя

часть тела; 5) метафорически = средоточие чувств (эмоций): жалость (сожаление, сострадание); о сострадании Божием; горе, страдание; любовь; 6) живот (внешний вид соответствующей части тела) [*BDB, 588–589*].
BDB, קֶרֶב: Внутренняя часть, середина; 1) a) внутренняя часть человеческого тела, физическое (телесное) значение; b) = чрево, утроба, внутренность; о коровах (скоте); c) о городе; d) о доме; храме; e) о земле; f) о множестве людей; g) Пс 73:11 (74:11, MT): «Твоя рука» «из среды недра Твоего» (антропоморфизм, употребленный по отношению к Яхве (Господу, יהוה)); h) о периоде времени; 2) о внутренней части человека; a) как средоточие мысли (мышления) и чувства; b) как дар мысли и чувства, личный, присущий только данному человеку (без предлога); 3) terminus technicus ((технический) термин) в [*источнике*] P для обозначения внутренностей жертвенных животных [*BDB, 899*].
BDB, רֶחֶם (רַחַם, רַחֲמִים): Чрево, утроба; 1) чрево, утроба (утроба матери); 2) девица, женщина-рабыня [*BDB, 933*].
LEH, κοιλία: Живот (желудок, чрево, утроба) (Быт 3:14); желудок (Иер 28 (51):34); чрево (чрево матери), матка (Иов 1:21); ἐκ κοιλίας «с рождения», «от чрева матери» (Ис 48:8); καρπὸν κοιλίας «плод чрева», «дитя» (Быт 30:2) [*LEH, 345*].

«Почки»: כִּלְיָה (כְּלָיוֹת) и νεφρός (νεφροί)

BDB, כִּלְיָה: Только во мн. ч.; почки: 1) буквально, как орган тела, a) человека, только в поэтическом контексте, как сотворенного Яхве (Господом, יהוה); как наиболее чувствительная (уязвимая) и жизненно важная часть, в метафорическом смысле о человеке, раненом стрелами Яхве (Господа, יהוה); b) жертвенных животных, принесенных как лучшая часть в жертву Яхве (Господу, יהוה); в переносном смысле о жертвоприношении в земле эдомитян (Ис 34:6); перенесено на пшеницу, “kidney-fat of wheat” (т. е. самая отборная, наиболее ценная пшеница) [«тук пшеничных колосьев» (Втор 32:14, *РБО*)]; 2) метафорически как средоточие чувств и эмоций; поэтому как действующее лицо, объект испытания, которое устраивает Бог, всегда || לֵב [*BDB, 480*].
LEH, νεφρός: Стереотипный перевод כליה; οἱ νεφροί — почки, внутренности (Исх 29:13); почки, сердце (как место ощущений и чувств (эмоций)) (1 Макк 2:24); «лучшая или самая ценная часть» (Втор 32:14) [*LEH, 416*].

«Образ»: צֶלֶם и εἰκών

HALOT, צֶלֶם: 1) изваяние, статуя; колонна, покрытая письменами; 2) идол; 3) мн. ч.: a) изображения, изваяния; фигуры; b) изображения [наростов

и мышей (1 Цар 6:5, 11, MT)]; 4) a) призрачный, эфемерный образ (тень, фантом, мираж); b) силуэт; мимолетные тени; 5) образ (подобие): a) человек как образ Божий (Быт 1:26, 27; 6:9; MT); b) сын как образ своего отца (Быт 5:3; MT) [*HALOT 2, 1028–1029*].
LEH, εἰκών: образ (Быт 1:26, LXX); подражание прообразу или его воспроизведение (Прем 7:26, LXX); изображение бога, идол (4 Цар 11:18, LXX) [*LEH, 173*].

Источники

1. *Филон* = Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее / Пер., коммент. И. А. Макарова // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 200–251.
2. *Четыре Книги Маккавеев* = Четыре Книги Маккавеев / Пер. с древнегреч., введ. и коммент. Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой. Иерусалим : Гешарим; Москва : Мосты культуры, 2014. 630 с.
3. *Apocalypsis Henochi Graece* = Apocalypsis Henochi Graece / Edidit M. Black // Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis. Leiden : Brill, 1970. P. 1–44. (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece ; v. 3).
4. *Aristobulus* = Aristobulus Philosophus. [Fragmenta] / Collegit et ordinavit A.-M. Denis // Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis. Leiden : Brill, 1970. P. 217–228. (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece ; v. 3).
5. *BHS* = Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4. verbesserte Aufl. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. LV, 1574 S.
6. *Holladay* = Holladay C. R. Fragments from Hellenistic Jewish Authors : In 4 v. Atlanta, GA : Scholars Press, 1997–2003. V. 3 : Aristobulus. 2001. X, 255 p. (Society of Biblical Literature : Text and Translations ; n. 39; Pseudepigrapha Series ; n. 13).
7. *NTG* = Novum Testamentum graece. 28. Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. [12], [94], [4], 890 S.
8. *Philo 1* = Philo. On the Account of the World's Creation Given by Moses (De Opificio Mundi) // Philo. V. 1 / English translation by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge, MA ; London : Harvard University Press, 2004. P. 6–137. (The Loeb Classical Library ; 226).
9. *Philo 2* = Philo. That the Worse is wont to attack the Better (Quod deterius potiori insidiari soleat) // Philo. V. 2 / English translation by F. H. Colson,

G. H. Whitaker. Cambridge, MA ; London : Harvard University Press, 1994. P. 202–319. (The Loeb Classical Library ; 227).
10. *Philo 3* = Philo. Concerning Noah's Work as a Planter (De plantatione) // Philo. V. 3 / English translation by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge, MA : Harvard University Press ; London : William Heinemann LTD, 1988. P. 212–305. (The Loeb Classical Library ; 247).
11. *Philo 4* = Philo. On Mating with the Preliminary Studies (De congressu quaerendae eruditionis gratia) // Philo. V. 4 / English translation by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge, MA : Harvard University Press ; London : William Heinemann LTD, 1985. P. 458–551. (The Loeb Classical Library ; 261).
12. *Septuaginta* = Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.
13. *Septuaginta. Gottingensis editum* = Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. V. 1 : Genesis / Ed. J. W. Wevers. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprect, 1974. 502 S.
14. *The Bible in Aramaic* = The Bible in Aramaic : Based on old manuscripts and printed texts : In 4 v. / Ed. A. Sperber. Leiden [et al.] : Brill, 1992. V. 1 : The Pentateuch according to Targum Onkelos. XXII, 375 p.

Литература

1. *Бартелеми* = Бартелеми Д., свящ. «Для человека», «для этого человека» или «для Адама»? (Быт 2:20) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 30. С. 28–39. DOI: https://doi.org/10.25803/SFI.2019.30.34593.
2. *Зыков 2021а* = Зыков В. С. Антропология греческой Библии в сравнении с антропологией еврейской Библии: лексический и теологический анализ : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата теологии. Москва, 2021. 26 с.
3. *Зыков 2021б* = Зыков В. С. Антропология греческой Библии в сравнении с антропологией еврейской Библии: лексический и теологический анализ : диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. Москва, 2021. 249 с.
4. *Селезнёв 1996* = Селезнев М. Г. Иудаизм и эллинизм: встреча культур // Азия — диалог цивилизаций. Санкт-Петербург : Гиперион, 1996. С. 327–381.
5. *Селезнёв 2011* = Селезнев М. Г. От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2011. Вып. 4. С. 189–197.

6. *Селезнёв 2016* = Селезнев М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28. DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-4-7-28.
7. *Селезнёв 2021* = Селезнёв М. Г. Септуагинта // Православная энциклопедия. Т. 62. Москва : Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2021. С. 455–467.
8. *Тов* = Тов Э. Текстология Ветхого Завета / Пер. с англ. К. Бурмистров, Г. Ястребов ; Науч. ред. Г. Ястребов. 3-е изд. Москва : Издательство ББИ, 2015. XXXVI, 424 с. (Современная библеистика).
9. *Шенк* = Шенк К. Филон Александрийский : Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкиной ; Науч. ред. А. Конев. Москва : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 275 с. (Современная библеистика).
10. *Aejmelaeus* = Aejmelaeus A. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta // The Septuagint and Messianism / Ed. by M. A. Knibb. Leuven ; Paris ; Doudley, MA : Peeters, 2006. P. 21–48. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium ; v. 195).
11. *Barr 2013* = Barr J. Hebraic psychology // Bible and Interpretation : The Collected Essays of James Barr : In 3 v. / Ed. J. Barton. Oxford : Oxford University Press, 2013–2014. V. 2 : Biblical Studies. 2013. P. 144–147.
12. *Barr 2014* = Barr J. Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books? // Bible and Interpretation : The Collected Essays of James Barr : In 3 v. / Ed. J. Barton. Oxford : Oxford University Press, 2013–2014. V. 3 : Linguistics and Translation. 2014. P. 87–105.
13. *Baumgärtel*, *Schweizer* = Baumgärtel F., Schweizer E. Σῶμα, σωματικός, σύσσωμος // Theological dictionary of the New Testament : In 10 v. / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968–1976. V. 7 : Σ. 1975. P. 1024–1094.
14. *BDAG* = A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian Literature / Revised, edited by F. W. Danker. 3rd, revised ed. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2000. LXXIX, 1108 p.
15. *BDB* = The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic. Peabody, MA : Hendrickson publishers, 1999. XXI, 1185 p.
16. *Bratsiotis* = Bratsiotis N. P. נֶפֶשׁ — ψυχή : Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta // Volume du Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament, Genève, 1965. Leiden : Brill, 1966. P. 58–89. (Supplements to Vetus Testamentum ; v. 15).

17. *Brown* = Brown S. K. Souls, preexistence of // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. / Editor-in-chief D. N. Freedman. New York [et al.] : Doubleday, 1992. V. 6. P. 161.
18. *Cooper* = Cooper J. W. Body, soul, and life everlasting : Biblical anthropology and the monism-dualism debate . Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989. XIII, 262 p.
19. *Ferguson* = Ferguson S. D. The Metaphysical Image : An Analysis of the Septuagint's Impact on the Imago Dei // Inservimus : The Ph. D. Student Journal of Southeastern Baptist Theological Seminary. 2016. V. 2. Issue 1. P. 74–98.
20. *HALOT 1* = Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament : Study edition : In 2 v. / Rev. by W. Baumgartner, J. J. Stamm ; Transl., ed. M. E. J. Richardson. Leiden [et al.] : Brill, 2001. V. 1 : א – ע. CXII, 906 p.
21. *HALOT 2* = Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament : Study edition : In 2 v. / Rev. by W. Baumgartner, J. J. Stamm ; Transl., ed. M. E. J. Richardson. Leiden [et al.] : Brill, 2001. V. 2 : פ – ת. P. [I–XIV], 907–2094.
22. *Jacob et al.* = Ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος, ὀλιγόψυχος / E. Jacob [et al.] // Theological dictionary of the New Testament : In 10 v. / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968–1976. V. 9 : Φ–Ω. 1975. P. 608–666.
23. *Jeremias* = Jeremias J. Ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος // Theological dictionary of the New Testament : In 10 v. / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968–1976. V. 1 : A–Γ. 1968. P. 364–367.
24. *Joosten* = Joosten J. The impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms // XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Ljubljana, 2007). Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2008. P. 197–206. (Septuagint and Cognate Studies ; n. 55).
25. *Lambert* = Lambert D. A. Refreshing Philology: James Barr, Supersessionism, and the State of Biblical Words // Biblical Interpretation. 2016. No. 24. P. 332–356.
26. *LEH* = Greek-English Lexicon of the Septuagint / Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. 3rd corrected ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. CIII, 678 p.
27. *Louw* = Louw T. A. W., van der. Transformations in the Septuagint : Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies. Leuven ; Paris ; Doudley, MA : Peeters, 2007. XVII, 403 p. (Contributions to biblical exegesis & theology ; 47).

28. *Peters* = Peters M. K. H. Septuagint // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. / Editor-in-chief D. N. Freedman. New York [et al.] : Doubleday, 1992. V. 5. P. 1093–1104.
29. *Wolff* = Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament / Transl. from the German by M. Kohl. London : SCM Press, 1974. X, 293 p.

References

SOURCES

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. verbesserte Aufl. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
2. Black M. (ed.) (1970). "Apocalypsis Henochi Graece", in *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis*. Leiden : Brill, pp. 1–44 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece; v. 3).
3. Braginskaya N. V., Koval' A. N., Shmaina-Velikanova A. I. (transl., intr. and comment.) (2014). *Chetyre Knigi Makkaveev* [Four Books of Maccabees]. Ierusalim : Gesharim ; Moscow : Mosty kul'tury (in Russian).
4. Denis A.-M. (collegit et ordinavit) (1970). "Aristobulus Philosophus. [Fragmenta]", in *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis*. Leiden : Brill, pp. 217–228 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece; v. 3).
5. Filon Aleksandriiskii (2000). "That the worst tends to attack the best", in Idem. *Tolkovaniia Vetkhogo Zaveta* [Interpretations of the Old Testament]. Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, pp. 200–251 (in Russian).
6. Holladay C. R. (2001). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* : In 4 v., v. 3 : Aristobulus. Atlanta, GA : Scholars Press (Society of Biblical Literature : Text and Translations; n. 39; Pseudepigrapha Series; n. 13).
7. *Novum Testamentum graece*. 28. Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.
8. Philo of Alexandria (1985). *On Mating with the Preliminary Studies (De congressu quaerendae eruditionis gratia)*, v. 4. Cambridge, MA : Harvard University Press; London : William Heinemann LTD, pp. 458–551 (The Loeb Classical Library ; 261).
9. Philo of Alexandria (1988). *Concerning Noah's Work as a Planter (De plantatione)*, v. 3. Cambridge, MA : Harvard University Press; London : William Heinemann LTD, pp. 212–305 (The Loeb Classical Library ; 247).

10. Philo of Alexandria (1994). *That the Worse is wont to attack the Better (Quod deterius potiori insidiari soleat)*, v. 2. Cambridge, MA; London, England : Harvard University Press, pp. 202–319 (The Loeb Classical Library ; 227).
11. Philo of Alexandria (2004). *On the Account of the World's Creation Given by Moses (De Opificio Mundi)*, v. 1. Cambridge, MA ; London : Harvard University Press, pp. 6–137 (The Loeb Classical Library ; 226).
12. *Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
13. Sperber A. (ed.) (1992). *The Bible in Aramaic : Based on old manuscripts and printed texts* : In 4 v., v. 1 : *The Pentateuch according to Targum Onkelos*. Leiden [et al.] : Brill.
14. Wevers J. W. (ed.) (1974). *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, v. 1 : *Genesis*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprect.

LITERATURE

1. Aejmelaeus A. (2006). "Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta". *The Septuagint and Messianism*. Leuven; Paris; Doudley, MA : Peeters, pp. 21–48 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium ; v. 195).
2. Barr J. (2013). "Hebraic psychology", in *Bible and Interpretation : The Collected Essays of James Barr* : In 3 v., v. 2 : J. Barton (ed.). *Biblical Studies*. Oxford : Oxford University Press, pp. 144–147.
3. Barr J. (2014). "Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books?", in *Bible and Interpretation : The Collected Essays of James Barr* : In 3 v., v. 3 : Barton J. (ed.). *Linguistics and Translation*. Oxford : Oxford University Press, pp. 87–105.
4. Barthélemy Dominic, priest. (2019). "'For a Human Being', 'for the Human Being' or 'for Adam?' (Gen 2:20)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2019, iss. 30, pp. 28–39. DOI: https://doi.org/10.25803/SFI.2019.30.34593 (in Russian).
5. Baumgärtel F., Schweizer E. (1975). "Σῶμα, σωματικός, σύσσωμος", in *Theological dictionary of the New Testament* : In 10 v., v. 7 : Σ. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1024–1094.
6. Bertram G., Dihle A., Jacob E. [et al.] (1975). "Ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος, ὀλιγόψυχος", in G. Kittel, G. Friedrich (eds.). *Theological dictionary of the New Testament* : In 10 v., v. 9 : *Φ–Ω*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 608–666.
7. Bratsiotis N. P. (1966). "נֶפֶשׁ — ψυχή : Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta". *Volume du Congrès*

International pour l'étude de l'Ancien Testament, Genève, 1965. Leiden : Brill, pp. 58–89 (Supplements to Vetus Testamentum ; v. 15).
8. Brown S. K. (1992). "Souls, preexistence of". *The Anchor Bible Dictionary* : In 6 v., v. 6. New York [et al.] : Doubleday, p. 161.
9. Cooper J. W. (1989). *Body, soul, and life everlasting : Biblical anthropology and the monism-dualism debate*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
10. Danker F. W. (ed.) (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. 3rd rev. ed. Chicago ; London : The University of Chicago Press.
11. Ferguson S. D. (2016). "The Metaphysical Image : An Analysis of the Septuagint's Impact on the Imago Dei". *Inservimus : The Ph. D. Student Journal of Southeastern Baptist Theological Seminary*, 2016, v. 2, iss. 1, pp. 74–98.
12. Jeremias J. (1968). "Ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος", in G. Kittel, G. Friedrich (eds.). *Theological dictionary of the New Testament* : In 10 v., v. 1 : *A–Γ*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 364–367.
13. Joosten J. (2008). "The impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms". *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Ljubljana, 2007)*. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, pp. 197–206 (Septuagint and Cognate Studies; n. 55).
14. Koehler L., Baumgartner W. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament : Study edition. Leiden* [*et al.*] : In 2 v., v. 1 : **א–ע**, Brill.
15. Koehler L., Baumgartner W. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament : Study edition. Leiden* [*et al.*] : In 2 v., v. 2 : **פ–ת**, Brill.
16. Lambert D. A. (2016). "Refreshing Philology: James Barr, Supersessionism, and the State of Biblical Words". *Biblical Interpretation*, 2016, n. 24, pp. 332–356.
17. Louw T. A. W., van der (2007). *Transformations in the Septuagint : Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. Leuven; Paris; Doudley, MA : Peeters (Contributions to biblical exegesis & theology ; 47).
18. Lust J., Eynikel E., Hauspie K. (ed.) (2015). *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. 3rd corrected ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
19. Peters M. K. H. (1992). "Septuagint", in D. N. Freedman (ed.). *The Anchor Bible Dictionary* : In 6 v., v. 5. New York [et al.] : Doubleday, pp. 1093–1104.
20. Seleznev M. G. (1996). "Iudaizm i ellinizm: vstrecha kul'tur" ["Judaism and Hellenism: the meeting of cultures"]. *Aziia — dialog tsivilizatsii*. Sankt-Petersburg : Giperion, 1996, pp. 327–381 (in Russian).
21. Seleznev M. G. (2011). "From 'The Man' of Myth towards 'Adam' of genealogical lists". *Svet Khristov prosveshchaet vsekh : Al'manakh Sviato-*

Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta, iss. 4, pp. 189–197 (in Russian).
22. Seleznev M. G. (2016). "In search of the 'Theology of the Septuagint': Methodological Aspects". *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, n. 4, pp. 7–28. DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-4-7-28 (in Russian).
23. Seleznev M. G. (2021). "Septuaginta" ["Septuagint"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*, v. 62. Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia, pp. 455–467 (in Russian).
24. Shenk K. (2007). *Filon Aleksandriiskii : Vvedenie v zhizn' i tvorchestvo* [Philo of Alexandria: An Introduction to Life and Work]. Moscow : Bibleisko-Bogoslovskii institut sv. apostola Andreia (Sovremennaia bibleistika) (in Russian).
25. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson publishers, 1999.
26. Tov E. (2015). *Tekstologiia Vetkhogo Zaveta* [Textual Criticism of the Hebrew Bible], 3rd ed. Moscow : BBI (Sovremennaia bibleistika) (in Russian).
27. Wolff H. W. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. London : SCM Press.
28. Zykov V. S. (2021). *Antropologiia grecheskoi Biblii v sravnenii s antropologiei evreiskoi Biblii: leksicheskii i teologicheskii analiz : avtoreferat dis. … kand. teologii* [The Anthropology of the Greek Bible Versus the Anthropology of the Hebrew Bible: A Lexical and Theological Analysis : Dissertation abstract Cand. Sci. (theology)]. Moscow.
29. Zykov V. S. (2021). *Antropologiia grecheskoi Biblii v sravnenii s antropologiei evreiskoi Biblii: leksicheskii i teologicheskii analiz : dis. … kand. teologii* [The Anthropology of the Greek Bible Versus the Anthropology of the Hebrew Bible: A Lexical and Theological Analysis : Dissertation Cand. Sci. (Theology)]. Moscow.

Статья поступила в редакцию 27.02.2022; одобрена после рецензирования 14.03.2022; принята к публикации 25.03.2022

Научная статья
УДК 233+128+13+573.3
DOI 10.25803/26587599_2022_43_128

А. П. Патракова

Граница между жизнью и смертью в биомедицинском знании и в христианской антропологии

Патракова Алина Павловна, канд. филос. наук, преподаватель, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, alina.patrakova@sfi.ru, https://orcid.org/0000-0002-9270-4341

АННОТАЦИЯ: Реанимационные технологии выявляют новые проблемные аспекты в вопросе о том, где пролегает граница между жизнью и смертью, когда речь идет именно о человеке, а не об отдельной клетке, ткани или органе. В клинической практике нередко случается, что трудно однозначно определить, жив или уже мертв пациент, подключенный к аппаратам жизнеобеспечения. В связи с этим дискуссионными оказываются словосочетание «момент смерти», а также редукционистский характер неврологического критерия смерти, вытесняющего кардиопульмональный критерий и порождающего новые моральные дилеммы. В поисках возможных решений намеченных проблем в статье сопоставляются два подхода к выявлению границы между жизнью и смертью человека. С одной стороны, рассматривается биомедицинский подход, который можно охарактеризовать как строго научный, по преимуществу позитивистский. С другой стороны, есть путь познания, выходящего за пределы научной рациональности и апеллирующего к опыту божественного откровения. Если в биомедицинском знании доминирует физикалистская дихотомия, то в христианской антропологии преобладают трихотомические воззрения. Соотнесение с христианской антропологией побуждает подвергнуть сомнению характерную для биомедицинского подхода нейроредукционистскую позицию, отождествляющую смерть всего человека со смертью одного из его органов. Альтернативой такому подходу мог бы стать более целостный пневматоцентрический взгляд на человека, хотя

© Патракова А. П., 2022

выработка нового критерия смерти, ориентированного на христианские представления о человеческом духе, пока не представляется осуществимой с научно-методологической точки зрения. Тем не менее, в поисках такого целостного взгляда, который учитывал бы биомедицинский контекст, можно наметить перспективные пути решения при обращении к антропологической концепции свящ. Георгия Кочеткова. В частности, в статье предложено рассматривать конец человеческой жизни как духовное явление, которое совершается одновременно и как акт, и как процесс в трех измерениях — естественнонаучном, философско-онтологическом и духовно-экзистенциальном.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианская антропология, биоэтика, танатогенез, момент смерти, критерии смерти, физикалистская дихотомия, нейроредукционизм, трихотомия

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Патракова А. П. Граница между жизнью и смертью человека в биомедицинском знании и в христианской антропологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 128–147. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_128.

A. P. Patrakova

Drawing the Life–Death Boundary in Biomedical Knowledge and in Christian Anthropology

Patrakova Alina Pavlovna, Cand. Sci. (Philosophy), Lecturer, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, alina.patrakova@sfi.ru, https://orcid.org/0000-0002-9270-4341

ABSTRACT: Resuscitation technologies highlight new problematic aspects in terms of where the life-death boundary can be drawn referring to a human being, and not a cell, tissue or organ. There are clinical cases when it is challenging to unambiguously determine whether a patient on life support is still alive or already dead. In this regard, the term "moment of death" is regarded as debatable. The author also points out the reductionist nature of the neurological criterion of death, which tends to displace the cardiopulmonary criterion and provokes new moral dilemmas. In search of possible solutions to the outlined problems, the author compares two approaches to identifying the life-death boundary with reference a human being. On the one hand, there is the biomedical approach which can be described as a strictly scientific, mainly positivist one. On the other hand, there is a way of knowledge that goes beyond scientific rationality and appeals to the experience of divine revelation. If biomedical knowledge is characterized by operating with the physicalist dichotomy, Christian anthropology embraces

mainly trichotomous views. Through bringing into correlation with Christian anthropology, the author questions the neuroreductionist position, characteristic of the biomedical approach, which identifies the death of a person with the death of one of her/his organs. An alternative to this approach might be a more holistic pneumatocentric view a human being, although the perspective of developing a new criterion of death, based on Christian ideas about human spirit, seems methodologically impossible within the existent biomedical paradigm. Nevertheless, in search of a holistic view that would take into account the biomedical context, it is possible to outline promising solutions when referring to the anthropological concept by Fr. Georgy Kochetkov. In particular, it is suggested to consider the end of human life as a spiritual event that takes place as act and process simultaneously in three dimensions — scientific, philosophical-ontological and spiritual-existential.

KEYWORDS: thanatogenesis, moment of death, criteria of death, physicalist dichotomy, neuroreductionism, trichotomy, Fr. Georgy Kochetkov's anthropological concept

FOR CITATION: Patrakova A. P. (2022). "Drawing the Life–Death Boundary in Biomedical Knowledge and in Christian Anthropology". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 128–147. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_128.

В медицине критических состояний постоянно возникают ситуации, когда трудно определить, в какой момент жизнь человека угасла и дальнейшее вмешательство врачей бессмысленно. Так, например, при проведении сердечно-легочной реанимации, как замечает Дэвид Файгенбаум[1], сложнее всего — суметь остановиться вовремя, потому что в сознании врача подспудно присутствует мысль: «А если еще одно твое движение спасет человеку жизнь? Или следующее за ним?» [*Файгенбаум, 17*].

В медицинской практике бывают ситуации, когда пациент подключен к аппарату жизнеобеспечения, но при этом ряд признаков указывает на необратимое прекращение деятельности

1. Дэвид Файгенбаум (David Fajgenbaum, родился в 1985 г.) — врач-иммунолог, доцент Медицинской школы Перельмана Пенсильванского университета, США. Прославился благодаря открытию метода терапии болезни Кастлемана — редкого заболевания лимфатических узлов. Тяжелая форма болезни Кастлемана, которая проявилась у Д. Файгенбаума в возрасте 25 лет, неоднократно угрожала его жизни. Об истории своего открытия врач рассказывает в автобиографической повести "Chasing My Cure: A Doctor's Race to Turn Hope Into Action" («В погоне за жизнью. История врача, опередившего смерть и спасшего себя и других от неизлечимой болезни»), вышедшей в 2019 г.

мозга. Это может быть основанием для того, чтобы такого пациента объявили мертвым. Однако неврологический критерий смерти контринтуитивен. Пациент со смертью мозга объявлен умершим, но если он еще подключен к аппаратам, то его тело трудно признать мертвым: прощупывается пульс, грудная клетка вздымается, кожа теплая на ощупь. Такой человек скорее напоминает спящего[2]. В глазах родственников он жив, но на основании совокупности диагностических процедур врачебным консилиумом выносится заключение о том, что он мертв. Этот факт говорит о том, что в клиническом пространстве умирание и смерть могут ускользать от непосредственного наблюдения.

Подобные ситуации позволяют увидеть, что реанимационные технологии выявляют новое измерение в вечных философских вопросах о том, чтó есть жизнь и смерть и где пролегает граница между ними, когда речь идет именно о человеке, а не об отдельной клетке, ткани, органе или даже о каком-либо ином существе.

Словосочетание «граница между жизнью и смертью» не является научным понятием и не используется в медицинской теории и практике как самостоятельный термин. В качестве его терминологических синонимов, употребляемых в дискурсе критической медицины, можно назвать понятия «критическое состояние», «терминальное состояние», «клиническая смерть». В данной статье это словосочетание используется преимущественно в философском контексте как ускользающее понятие, содержание которого фиксируется пространственной метафорой.

В клинической и юридической практике чаще всего можно встретить термин «момент смерти». Подразумевается, что наступление смерти человека — это некий акт, который можно точно зафиксировать во времени. Иными словами, граница между жизнью и смертью очерчивается именно в темпоральном измерении. Однако, как будет показано далее, само словосочетание «момент смерти» представляется проблематичным и дискуссионным как в теории, так и на практике.

Очерченное проблемное поле таит в себе вызов богословской антропологии в первую очередь в том, что касается устроения человека и конца его земной жизни. Так, например, оно побуждает

2. В качестве характерного примера можно привести слова одной женщины, у двухлетнего ребенка которой была констатирована смерть мозга вследствие травм, полученных при дорожной аварии: «Если бы аппарат ИВЛ был отключен, тогда мой ребенок действительно бы умер. Но в последний раз я вижу его по-прежнему дышащим. И потому мне очень трудно признать, что он мертв, и продолжать жить» [*Kalitzkus, 149*].

нас прояснить представления о трихотомии. Что происходит с духом и душой человека на этой границе между жизнью и смертью? Как соотносится наступление биологической смерти с распадом триединства духа, души и тела? Может ли богословская антропология предложить какие-либо подходы, которые могли бы помочь в решении теоретических и практических проблем в этой области (например, в том, что касается моральных дилемм в отношении пациентов со смертью мозга)?

В связи с этим целесообразно сравнить, каким образом очерчивается граница между жизнью и смертью в биомедицинской парадигме и в христианской антропологии. В данном контексте под биомедицинской парадигмой подразумевается система теоретических представлений доказательной медицины, опирающихся на естественнонаучные принципы и методы. Что касается христианской антропологии, здесь достаточно трудно говорить о некоем едином и целостном догматическом учении. До настоящего времени не выработано догмата о человеке [*Кочетков, 21*]. Поэтому здесь подразумевается совокупность воззрений христианских авторов, принадлежавших разным эпохам и высказывавшихся, главным образом, об устроении человека в качестве образа и подобия Божьего.

Данное сравнение представляется значимым не просто для того, чтобы констатировать, на первый взгляд, тривиальные различия между научным, преимущественно позитивистским подходом к знанию и тем путем познания, который выходит за пределы научной рациональности и апеллирует к опыту божественного откровения. При таком сопоставлении возможно отчетливее прояснить имплицитные предпосылки и мировоззренческие основания представления о человеке. Также важно проследить, как те или иные воззрения определяют последующие действия. Ведь и в той, и в другой картинах мира представления о границе между жизнью и смертью напрямую связаны с принятием конкретных решений в отношении человека и целенаправленным воздействием на него.

Выявление границы между жизнью и смертью в биомедицинской парадигме

Как отмечалось выше, словосочетание «момент смерти» прочно закрепилось в медицинском и правовом дискурсах, а также в обыденном сознании. На практике преобладает представление

о том, что наступление биологической смерти является актом, который фиксируется в истории болезни с точностью до минуты. Смерть человека репрезентируется как одномоментное событие во времени и пространстве, наподобие точки, которую можно зафиксировать на оси координат.

При этом для современных научных определений терминальных состояний характерно указание на многоэтапность их протекания. Так, в настоящее время в процессе умирания принято выделять следующие стадии: преагональное состояние (преагония) — терминальная пауза — агония — клиническая смерть — биологическая смерть [3]. Тем самым описание смерти в биомедицинском знании сводится к схематизированной последовательности терминальных стадий, которые можно уподобить отрезкам на временной оси. Финальной точкой считается момент наступления биологической смерти человека.

На примере этой схемы можно проследить методологические установки, характерные для классического типа научной рациональности, а именно: идеализацию, схематизацию и математизацию изучаемых явлений. Сложнейшие биофизические и биохимические процессы в умирающем организме наглядно представлены в виде линейного процесса. С практической и дидактической точки зрения это эффективная и наглядная редукция, позволяющая достаточно емко описать чрезвычайно сложную реальность. Однако не следует упускать из виду, что это именно редукция, теоретические конструкты, которые имеют смысл только в пределах биомедицинской парадигмы.

С методологической точки зрения выявление стадий при описании некоторого процесса представляет собой интеллектуальную процедуру, которая задает концептуальные границы, отделяющие одну стадию от другой. В связи с этим важно указать на конвенциональность этих понятийных границ. Угасание жизненных функций организма по преимуществу являет собой некий континуум. Структурировать его возможно только условно. Концептуальные границы между этапами умирания могут очерчиваться по-разному в зависимости от таких параметров, как ракурс и масштаб наблюдения; критерии, на основании которых выделяются этапы; степень разработанности научного языка,

3. К терминальным состояниям относят все перечисленные выше стадии от преагонии до клинической смерти. Отличительная особенность терминальных состояний состоит в том, что умирающему организму требуется помощь извне, чтобы восстановиться, даже если устранена причина, создавшая угрозу для жизни [*Тристан, 63*].

а также социокультурный контекст, в котором действует исследователь. Кроме того, можно выявить различия в подходах к описанию одних и тех же процессов исходя из границ медицинских дисциплин. Например, при описании танатогенеза реаниматологи основное внимание уделяют функциональным изменениям, которые вызывают летальный исход, в то время как патологоанатомы фиксируют морфологические проявления, которые сопровождают наступление смерти [*Алексеева, 13*]. В конечном счете, можно поставить под вопрос сам выбор механизмов умирания в качестве основного объекта танатологии[4].

Дихотомия акта и процесса, которая присутствует в патофизиологических описаниях, тоже представляет собой определенную теоретическую конструкцию. Соответственно, дискуссии о том, следует ли рассматривать смерть как одномоментный акт или как растянутый во времени процесс, тоже вписаны в определенную систему теоретических представлений, которые претерпевали изменения в истории медицины[5].

Даже если допустить, что такая объективация и эпистемологическая редукция представляет собой самый эффективный способ описания биологических процессов умирания, это не устраняет возникающие на практике проблемы, связанные с неоднозначностью наблюдаемых явлений и возможностью противоположных интерпретаций.

Процесс биологического умирания человеческого организма в целом не видим невооруженным глазом. Можно было бы предположить, что невидимость некоторых признаков наступающей смерти объясняется их масштабами. Действительно, человеческий глаз не в состоянии рассмотреть микроскопически малые объекты без специального оптического оборудования. Однако остается неясным, на каком именно уровне следует очерчивать границу между жизнью и смертью человека — на уровне клеток, тканей, органов или организма как целостной системы.

4. Так, напр., Ю. А. Медведев, на протяжении многих лет занимавшийся исследованием проблем танатогенеза, пришел к убеждению, что «механизмов умирания в природе не существует, есть механизмы борьбы за жизнь; и танатология — наука об их несостоятельности» [*Тимофеев, 43*].

5. Импульсом к ревизии представлений о смерти и болезни стали две монографии французского врача и ученого М. Ф. К. Биша, изданные в 1800–1801 гг. В его труде под названием «Физиологические исследования о жизни и смерти» приведены доказательства, основанные на наблюдениях над телами гильотинированных, в пользу того, что смерть представляет собой не одномоментный акт, а растянутый во времени процесс. Его выводы противоречили устоявшимся представлениям о том, что смерть есть одномоментный акт отделения души от тела, означающий прекращение жизни и вместе с ней болезни [*Степин, Сточик, Затравкин, 181–182*].

С одной стороны, здесь может идти речь о различиях в процессах танатогенеза на разных уровнях в момент смерти. Например, на клеточном уровне картина танатогенеза может существенно отличаться от его репрезентации на уровне систем органов. С другой стороны, можно рассуждать о границе между жизнью и смертью на уровне отдельной клетки или органа. При этом «клеточная» или «о́рганная» границы между жизнью и смертью необязательно совпадают с той чертой, которая позволяет отличить живое тело от мертвого[6]. Ведь процессы отмирания клеток не просто сопровождают здоровый организм человека на протяжении всего его существования, но и являются условием его нормального функционирования [*Варрайч, 36*], а смерть отдельного органа (при определенных условиях и оговорках) не обязательно ведет к гибели всего организма.

Таким образом, то, что принято обозначать термином «момент смерти», при более основательном рассмотрении предстает как многоэтапный и многоуровневый процесс.

Традиционно наступление смерти человека констатировалось на основании необратимого прекращения дыхания. После изобретения стетоскопа в начале XIX в. определяющим критерием смерти стала остановка сердцебиения и кровообращения [*Daroff, 217*]. Этот критерий, получивший название кардиопульмонального, с середины XX в. стал постепенно вытесняться новым критерием — неврологическим, согласно которому человек объявляется мертвым, когда констатирована смерть его головного мозга[7].

Что понимать под смертью мозга — некроз, полное разрушение его структур или же только необратимое прекращение функций? Но насколько достоверно можно оценить, что функции прекращены необратимо? Головной мозг устроен невероятно сложным образом. Возникает вопрос: смерть мозга — это смерть его коры или это смерть ствола мозга, высших отделов? А если в отдельных клетках сохраняется электрическая активность?

Если продолжать рассуждение строго в рамках биомедицинской парадигмы и углубляться все дальше, пытаться дифферен-

6. Южноафриканский биолог и антрополог Лайелл Уотсон утверждает, что чем выше разрешение микроскопов, тем яснее отсутствие принципиального различия между живой и мертвой материей в молекулярной биологии. В итоге он приходит к выводу о бессмысленности любых попыток выявить различие между жизнью и смертью на любом уровне с точки зрения биологии [*Watson, 20*].

7. Первое описание смерти мозга как клинического статуса датируется 1959 г. Французские неврологи Пьер Молларе и Морис Гулон описали состояние пациента на аппарате ИВЛ, находящегося в глубокой коме, у которого было констатировано полное отсутствие функций головного мозга [*Попова, Иванюшкин, 10–11*].

цировать и детализировать этот критерий, то однозначный ответ, как ни странно, будет отдаляться. Во избежание путаницы приходится прибегать к редукциям и конвенциональным решениям.

Подводя предварительный итог, следует признать, что в рамках биомедицинского подхода невозможно однозначно выявить границу между жизнью и смертью человека. Во-первых, внутри биомедицинской парадигмы до сих пор нет единого мнения относительно того, на каком уровне (о́рганном, тканевом, клеточном, молекулярном и т. д.) пролегает граница между жизнью и смертью в организме человека. Во-вторых, эта граница не поддается прямому усмотрению не только невооруженным глазом, но и при помощи технологий. Речь идет лишь об условной ее видимости, которая опосредована и теоретически, и технически. В этом смысле определение момента смерти в реанимационном пространстве по сути носит конвенциональный и вероятностный характер, хотя в клинической практике эта вероятностность обычно не рефлексируется.

Характерно, что в настоящее время наиболее надежным способом удостовериться в смерти человека принято считать именно реанимационные мероприятия [*Tercier, 299–300*]. В контексте обозначенных проблем можно предположить, что медицинские технологии оказывают все более существенное влияние на практики констатации смерти. Оба признака, составляющие единый кардиопульмональный критерий, — остановка дыхания и прекращение сердцебиения — могут быть зафиксированы без специального высокотехнологичного оборудования и практически в любых условиях, в то время как достоверно установить необратимое прекращение функций головного мозга возможно только при наличии сложной контрольно-диагностической аппаратуры в клиническом пространстве.

Проблема границы между жизнью и смертью пока не оформилась как самостоятельная теоретическая проблема, как, например, проблема «сознание-тело», ставшая одной из центральных проблем в аналитической философии сознания. Однако в клинической практике нередко возникают серьезные трудности, когда граница между жизнью и смертью оказывается размытой. Ведь в практической плоскости вопрос о критериях смерти человека требует предельной ясности. Врачам — в первую очередь в области таких специальностей, как реанимация и интенсивная терапия, хирургия, паллиативная медицина, — приходится фактически ежедневно констатировать смерть. Необходимость

выработки таких критериев, которые не порождали бы множество дилемм, в значительной мере связана с грузом ответственности — как юридической, так и моральной.

Может ли в этом проблемном поле помочь обращение к христианской антропологии? Попробуем, опираясь на христианские представления о человеке, наметить возможные пути для поиска ответов на вопрос, который остается открытым: *до какого момента человек жив*?

Возможные направления для поиска ответов в христианской антропологии

Прежде всего, представляется важным ориентироваться на холистический подход, в котором научное знание и вненаучный опыт не рассматривались бы в качестве взаимоисключающих явлений. Выработка такого целостного подхода и адекватного ему языка видится одной из насущных задач для современной христианской антропологии.

При сопоставлении биомедицинских и христианских представлений о человеке следует обратить внимание на одно существенное различие. В христианской антропологии преобладают трихотомические воззрения, согласно которым человек состоит из духа, души и тела. В биомедицинском знании доминирует физикалистская дихотомия. Иными словами, подразумевается двусоставность человека, дихотомия тела и сознания. Однако о духе не идет и речи, поскольку биомедицинская парадигма, позитивистская в своих основаниях, по меньшей мере, воздерживается от суждений о ненаблюдаемой метафизической реальности.

В свою очередь принято считать, что в православии не сложилось ни систематического учения, ни практического определения смерти как биологического события. Соответственно, православное сознание принимает биологическую смерть как факт [*Лоргус, Максимов, 495*].

Если же попытаться соотнести момент биологической смерти с трихотомическими представлениями о человеке, возникает целый ряд вопросов. Можно попытаться прояснить, что происходит с каждым из компонентов этой триады в момент смерти. Очевидно, что тело человека смертно, иными словами, подвержено распаду и тлению. Как уже было показано выше, процессы танатогенеза вполне могут быть объектом естественнонаучного исследования. В христианской антропологии подразумевается,

что при наступлении биологической смерти происходит распад триединства духа, души и тела, следствием чего является разложение организма.

Однако не вполне ясно, что́ следует за распадом этого триединства, если говорить о духе и душе. Во-первых, смертному телу нередко противопоставляются бессмертные дух и душа. В рамках этой статьи нет возможности представить подробный обзор воззрений на умирание и смерть человека в святоотеческой традиции. Можно только в предельно обобщенном виде указать на преобладающее представление о бессмертной душе, которая в момент смерти исходит из тела как из тленной оболочки. Так, например, в православной антропологии традиционно преобладают представления о смерти как об «акте разделения души и тела», после которого душа «продолжает существование» [*Лоргус, Максимов, 493–494*]. При этом проводится различие между смертью тела и смертью души с отсылкой к свт. Григорию Паламе, согласно учению которого телесной смертью является отделение души от тела, а отделение души от Бога есть смерть души *[1], «вечная смерть» *[2].

*[1] *Ad Xen. // PG. 150. 1048 C; Greg. Pal. Hom. 31 // PG. 151. 389 A*

*[2] *Greg. Pal. Hom. 32 // PG. 151. 409 D; Greg. Pal. Hom. 34 // PG. 151. 424 D*

Однако сопоставление с библейской антропологией позволяет указать на одно существенное различие — идея о существовании души отдельно от тела не была характерна для ветхозаветного древнееврейского мышления [*Barr, 12*]. Напротив, в Ветхом и Новом Завете прослеживаются представления о психосоматическом единстве человека [8].

В католической антропологии получила распространение идея о «воскресении в смерти». Согласно этому представлению, нашедшему свое отражение в работах Герхарда Лофинка [9] и Гизберта Гресхаке [10], душа не отделяется от тела в момент смерти, но человек умирает как единое целое до времен последнего Суда [*Штубенраух, 503*]. В реформаторском богословии можно выделить две преобладающие идеи. Более ранними представлениями, встречающимися еще у Мартина Лютера, а также с некоторыми отличиями у Ульриха Цвингли и Жана Кальвина, является психопаннихия, или идея сна души. Согласно этим воззрениям, после смерти душа человека пребывает в состоянии дремоты до воскрешения. В XX в. получает распространение тнетопсихитизм,

8. Подробнее см., напр.: [*Зыков*].
9. См., напр.: [*Lohfink 1982a; Lohfink 1982b*].
10. См., напр.: [*Greshake 1975; Greshake 1983*].

или представление о всецелой смерти, согласно которому душа и тело, умирая одновременно, будут в Судный день сотворены заново [*Штубенраух, 503*]. Эти идеи, в частности, получили свое развитие в трудах Карла Барта [11] и Оскара Кульмана [12].

Кроме того, не вполне ясно, что́ означает распад триединства духа, души и тела в пространственном измерении. Можно четко локализовать и наблюдать тело человека в пространстве, но в отношении души и духа это оказывается практически невозможным. Причем эта невозможность связана не просто с их невидимостью. В какой мере обоснованно мыслить дух и душу в качестве неких субстанций, пусть и невидимых, но все же обладающих свойством телесности и локализуемых в пространстве (в том числе в каком-либо из внутренних органов в теле)? На наш взгляд, необходима некоторая осторожность в отношении субстанциалистских представлений о душе и духе и пространственных метафор, указывающих на исход и перемещение души/духа из тела. В первую очередь, здесь видится риск чрезмерной натурализации и мифологизации, характерных для языческого сознания.

Также приходится признать, что представление о духе как о неотъемлемой составляющей человеческого существа не решает проблему границы между жизнью и смертью — по крайней мере, в практической плоскости. Духовная реальность не поддается объективации и исчислению, а значит, не может быть включена в существующую систему клинических и юридических практик. Невозможно изобрести прибор, который позволил бы зафиксировать и измерить присутствие духа в человеке. Равно как и невозможно представить использование в клинической практике вместо кардиопульмонального или неврологического критерия смерти «пневматоцентрический» критерий, в соответствии с которым наступление смерти человека опознавалось бы как некий духовный акт.

Однако это не означает, что следует отказаться от плодотворной возможности более целостного пневматоцентрического взгляда на человека. По крайней мере, такой взгляд побуждает подвергнуть сомнению нейроредукционистскую позицию, отождествляющую смерть всего человека со смертью одного из его органов. Представление о человеке как о существе, наделенном духом, дает основания утверждать, что смерть человека не тож-

11. См., напр.: [*Barth*].
12. См., напр.: [*Cullmann*].

дественна смерти ни одного из его органов, даже таких жизненно важных, как сердце или головной мозг.

Как уже отмечалось, возможности современных технологий реанимации и интенсивной терапии позволяют достаточно долго поддерживать жизнь в организме. Но если у человека, согласно существующим критериям, констатировано персистирующее вегетативное состояние или даже смерть мозга, если приборы указывают на то, что у этого человека нет никаких признаков сознания, означает ли это, что и дух покинул это тело? Как это определить? Какие признаки прямо или косвенно указывают на то, что в человеке присутствует дух? Если же невозможно исключить, что в таком человеке еще присутствует его дух, допустимо ли считать его однозначно мертвым? Однако подобные допущения сразу до предела обостряют вопрос о том, в какой момент можно отключить пациента с констатированной смертью мозга так, чтобы это не было убийством.

Таким образом, в очередной раз приходится констатировать размытость границы между жизнью и смертью и неуловимость духовного начала в человеке. Нам представляется возможным предложить — пока в виде предварительных интуиций — две аналогии, которые могли бы подсказать новые мыслительные ходы. Речь идет об аналогиях с атмосферными явлениями. С их помощью можно попытаться наглядно пояснить, как отличить присутствие дыхания жизни в человеке от состояния мертвого тела, в котором отсутствует дух. Первая аналогия связана с вопросом о границах облака. С большого расстояния, если наблюдать с земли, его контуры часто представляются достаточно отчетливыми. Но если случается пролетать сквозь облако на самолете, то внутри оно воспринимается как густой туман, лишенный каких-либо очертаний. Вторую аналогию можно провести с атмосферным фронтом. На метеорологической карте — соответствующих масштабов, с использованием условных обозначений — граница воздушного фронта фиксируется четкой линией. Однако, находясь в какой-либо географической точке, едва ли возможно увидеть непосредственно, где заканчивается теплый фронт и начинается холодный. Провести линию не получится, но можно уверенно судить о наступлении холодного воздушного фронта по ряду следствий, доступных чувственному восприятию (появление туч, порывы ветра, похолодание, осадки и т. д.).

Попробуем соотнести эти измерения с теми уровнями, которые свящ. Георгий Кочетков выделяет в своей антропологиче-

ской концепции, — естественнонаучным, философско-онтологическим и духовно-экзистенциальным. Каждый из этих уровней определяет свой фокус зрения.

Так, объективно- или естественнонаучный взгляд воспринимает человека в категориях объект-субъектной дихотомии, в качестве материального тела, живой самоорганизующейся системы, которая детерминирована причинно-следственными связями и поддается рациональному изучению [*Кочетков, 44*]. При этом не возникает потребности в отсылках к душе и духу, поскольку подразумевается, что в этом контексте достаточно говорить о качествах высокоорганизованной материи и проявлениях высшей нервной деятельности [*Кочетков, 45*].

Философско-онтологический взгляд позволяет усмотреть в человеке не только его объективную природу и сущность, но и субъективную ипостась, наделенную «уникальными богообразными качествами и личными дарами (талантами), личными взглядами и духовным ликом перед Богом и другими людьми» [*Кочетков, 45*].

Наконец, духовно-экзистенциальный взгляд приоткрывает тайну экзистенциального человека как личности, которая «рождается свыше», от Духа Божьего и «стремится перейти от природной сообразности Богу к сверхприродному (сверхъестественному) богоподобию», являя собой «непрекращающийся мистический и метаисторический акт соработничества (синергии) и сотворчества его с Богом» [*Кочетков, 46*].

Опираясь на эту триадическую схему, можно наметить, по меньшей мере, два направления для ее дальнейшей разработки в контексте обозначенной проблемы. Во-первых, можно различить три вида границ между жизнью и смертью — границу биологическую, границу онтологическую и границу мистическую. Во-вторых, можно попытаться рассуждать о том, как момент физической смерти человека преломляется в трех вышеперечисленных измерениях.

В первом случае, если говорить о различении биологической, онтологической и мистической границ между жизнью и смертью человека, вероятнее всего, они могут не совпадать между собой, а также не соответствовать моменту биологической смерти. Например, совершение смертного греха может рассматриваться как мистическая граница между жизнью и смертью. Переступая эту черту, человек рискует впасть в состояние духовной смерти, хотя физически может оставаться живым еще долгое время. Можно

допустить, например, что онтологическая граница между жизнью и смертью очерчивается внутри бинарной оппозиции памяти и забвения. Иными словами, онтологической смертью можно назвать полное забвение о некогда жившем (или даже еще живущем) человеке, исчезновение его из памяти других людей. Соответственно, с онтологической точки зрения человек может быть жив, если его память чтится после его земной кончины.

Далее попробуем прояснить, как момент смерти преломляется в естественнонаучном, онтологическом и мистическом измерениях жизни человека.

Первое измерение уже было относительно подробно рассмотрено в первой части статьи. Здесь же отметим только два аспекта, которые представляются важными при сопоставлении с другими измерениями.

Во-первых, если собственно на объективно-биологическом уровне умирание означает необратимый переход от жизни к смерти, то на онтологическом и мистическом уровнях, вероятно, уместнее ограничиться указанием на переход от существования в смертном теле к инобытию. Иными словами, откровение о победе Христа над смертью позволяет свидетельствовать о том, что для человека, пребывающего в общении с Богом и приобщенного к тайне Христовой победы, момент биологической смерти в мистическом измерении предстает как переход человеческого духа от жизни в Жизнь, от жизни земной в Жизнь вечную.

Во-вторых, если естественнонаучный подход предполагает объективированный взгляд на человека, аналитическую редукцию человеческого существа к биологическому организму с вынесением за скобки его психосоциальной индивидуальности, то в онтологическом и мистическом измерениях на первый план выходит соотнесенность человека с Богом и людьми. Иными словами, если для объективно-научного взгляда принципиально важно абстрагироваться от того контекста межличных отношений, в которые включен данный индивид, то в онтологическом и мистическом измерениях чрезвычайно важно то, в какой мере человек пребывает в общении с Богом и людьми.

Соответственно, если говорить о смертном часе человека, умирание в общении с Богом и ближними или вне этого общения — это принципиально разные ситуации, причем это различие может иметь трагические коннотации. Даже вне религиозного контекста умирание в присутствии кого-либо, с кем человека связывают отношения любви и доверия, кардинально отличается

от умирания в полном одиночестве, что нередко воспринимается как тяжелая и горькая участь. Тем трагичнее оказывается умирание в состоянии отчуждения от Бога, вне общения с Ним.

В онтологическом измерении момент земной кончины человека может быть также связан с проявлением его лика, что становится зримым свидетельством того сущностного пути, по которому человек двигался при жизни. Если человек был в состоянии отчуждения от Бога и ближних, его кончина становится победой безликости. Неслучайно наиболее характерным символом смерти в разных культурах является череп с пустыми глазницами, как бы сводящий к нулю бесконечное многообразие живых лиц. В противовес этому лицо того, кто завершил свой жизненный путь в мире с Богом и ближними, может преобразиться, являя надприродный, сущностный образ почившего.

Заключение

В свете всего вышесказанного следует признать, что на предельные вопросы о жизни и смерти человека, включая вопрос о том, до какого момента человек жив, невозможно дать исчерпывающие ответы. В конечном счете угасание жизни и наступление смерти человека остается тайной, постижение и выражение которой находится за пределами дискурсивной рациональности.

Тем не менее, даже если наступление смерти человека как целостного существа, состоящего из духа, души и тела, ускользает от инструментария научной рациональности, можно попытаться наметить путь к осмыслению поставленных проблем в богословско-философском контексте.

В контексте трихотомических представлений, вероятно, плодотворнее всего допустить, что конец человеческой жизни — это, прежде всего, духовное явление. Его можно рассматривать одновременно как акт и процесс в трех измерениях — объективно-научном (биологическом), онтологическом и мистическом. Иными словами, можно попытаться помыслить земную кончину человека и как точку соприкосновения, и как путь перехода из тварного мира, заключенного во времени и пространстве, во вневременную и надпространственную реальность Божьего присутствия.

Список сокращений

Ad Xen.	Gregorius Palamas. Ad reverendissimam in sanctimonialibus Xenam, De passionibus, virtutibus et mentalis quietudinis fructibus [Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания] // PG. 150. Col. 1044–1088.
Greg. Pal. Hom. 31	Gregorius Palamas. Homilia 31 // PG. 151. Col. 388–400.
Greg. Pal. Hom. 32	Gregorius Palamas. Homilia 32 // PG 151. Col. 401–412.
Greg. Pal. Hom. 34	Gregorius Palamas. Homilia 34 // PG 151. Col. 421–436.

Литература

1. *Алексеева* = Алексеева Е. В. Танатология и танатогенез: исторические факты, проблемы и перспективы изучения // Медицинские новости. 2018. № 2. С. 11–17.
2. *Варрайч* = Варрайч Х. Современная смерть. Как медицина изменила уход из жизни. Москва : Альпина нон-фикшн, 2021. 480 с.
3. *Зыков* = Зыков В. С. Антропология греческой Библии в сравнении с антропологией еврейской Библии: лексический и теологический анализ : Автореферат дисс. … канд. теологии. Москва, 2021. 26 с.
4. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Тайны и таинства человека и Церкви : Опыт современной мистагогии второй ступени : В 3 ч. Часть II : Новая христианская (православная) антропология : Об устроении и спасении человека и человечества. Основы христианской аскетики и мистики. Москва : СФИ, 2020. 328 с.
5. *Лоргус, Максимов* = Лоргус Андрей, прот., Максимов Георгий, диак. Смерть (правосл.) // Богословская антропология : Русско-православный / римско-католический словарь : На русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. Москва : Паломник : Никея, 2013. С. 493–498. (Немецкое издание словаря: Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung Freiburg-Basel-Wien : Herder, 2012).
6. *Попова, Иванюшкин* = Попова О. В., Иванюшкин А. Я. К истории легитимизации концепции смерти мозга, развития трансплантологии и органного донорства: философский и социокультурный контекст // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 27: Конвергенция технологий и дивергенция будущего человека. Москва : ИФ РАН, 2017. С. 62–73.
7. *Степин, Сточик, Затравкин* = Степин В. С., Сточик А. М., Затравкин С. Н. История и философия медицины. Научные революции XVII–XIX веков. Москва : Академический проект, 2017. 236 с.

8. *Тимофеев* = Тимофеев И. В. Патология лечения : Руководство для врачей. Санкт-Петербург : Северо-Запад, 1999. 348 с.
9. *Тристан* = Тристан В. Г. Патофизиология экстремальных и терминальных состояний : Учебное пособие. Омск : СибГАФК, 2001. 76 с.
10. *Файгенбаум* = Файгенбаум Д. В погоне за жизнью : История врача, опередившего смерть и спасшего себя и других от неизлечимой болезни / Пер. с англ. В. Горохова. Москва : МИФ, 2020. 256 с.
11. *Штубенрауx* = Штубенраух Б. Смерть (католич.) // Богословская антропология : Русско-православный / римско-католический словарь : На русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. Москва : Паломник : Никея, 2013. С. 498–504.
12. *Barr* = Barr J. The Semantics of Biblical Language. London : Oxford University Press, 1961. 313 p.
13. *Barth* = Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3. Die Lehre von der Schöpfung, Teil 4. Zürich : Evangelischer Verlag, 1951. 810 S.
14. *Cullmann* = Cullmann O. Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments // Theologische Zeitschrift. 1956. Bd. 12. Nr. 2. S. 126–156.
15. *Greshake 1975* = Greshake G. Die Alternative “Unsterblichkeit der Seele” oder “Auferstehung der Toten” als ökumenisches Problem // Theologisch-praktischen Quartalschrift. 1975. Bd. 123. S. 13–21.
16. *Greshake 1983* = Greshake G. Seelenwanderung oder Auferstehung? Ein Diskurs über die eschatologische Vollendung des Heils // Gottes Heil — Glück des Menschen. Freiburg : Herder, 1983. S. 226–244.
17. *Daroff* = Daroff R. B. The Historical Evolution of Brain Death from Former Definitions of Death : The Harvard Criteria to the Present // The Signs of Death : The proceedings of the working group, 11–12 September 2006. Vatican City : The Pontifical Academy of Sciences, 2007. P. 217–221. (Pontificiae Academiae Scientiarum scripta varia; 110).
18. *Kalitzkus* = Kalitzkus V. Neither Dead-nor-Alive: Organ Donation and the Paradox of “Living Corpses” // Making Sense of Death and Dying / Ed. A. Fagan. Amsterdam : Rodopi, 2004. P. 141–156.
19. *Lohfink 1982a* = Lohfink G. Was kommt nach dem Tod // Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Freiburg : Herder, 1982. S. 208–223.
20. *Lohfink 1982b* = Lohfink G. Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung // Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Freiburg : Herder, 1982. S. 38–81.
21. *Tercier* = Tercier J. The Lips of the Dead and the ‘Kiss of Life’: The Contemporary Deathbed and the Aesthetic of CPR // Journal of Historical Sociology. 2002. V. 15. N. 3. P. 283–327. DOI: https://doi.org/10.1111/1467-6443.00180.

22. *Watson* = Watson L. The Romeo Error: A Matter of Life and Death. London : Hodder and Stoughton, 1974. 256 p.

References

1. Alekseeva E. V. (2018). “Thanatology and Thanatogenesis: Historical Facts, Problems and Prospects for Studying”. *Meditsinskie novosti*, 2018, v. 2, pp. 11–17 (in Russian).
2. Barr J. (1961). *The Semantics of Biblical Language*. London : Oxford University Press.
3. Barth K. (1951). *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3. Die Lehre von der Schöpfung, Teil 4*. Zürich : Evangelischer Verlag.
4. Cullmann O. (1956). “Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments”. *Theologische Zeitschrift*, 1956, Bd. 12, Nr. 2, S. 126–156.
5. Greshake G. (1975). “Die Alternative ‘Unsterblichkeit der Seele’ oder ‘Auferstehung der Toten’ als ökumenisches Problem”. *Theologisch-praktischen Quartalschrift*, 1975, Bd. 123, S. 13–21.
6. Greshake G. (1983). “Seelenwanderung oder Auferstehung? Ein Diskurs über die eschatologische Vollendung des Heils”, in *Gottes Heil — Glück des Menschen*. Freiburg : Herder, S. 226–244.
7. Daroff R. B. (2007). “The Historical Evolution of Brain Death from Former Definitions of Death: Harvard Criteria to the Present”, in *Signs of Death. Scripta Varia*. Vatican City : Vatican Publ., pp. 217–221.
8. Fajgenbaum D. (2020). *Chasing My Cure: A Doctor’s Race to Turn Hope into Action; A Memoir*. Moscow : MIF Publ. (Russian translation).
9. Kalitzkus V. (2004). “Neither Dead-nor-Alive: Organ Donation and the Paradox of ‘Living Corpses’”, in A. Fagan (ed.). *Making Sense of Death and Dying*. Amsterdam : Rodopi, pp. 141–156.
10. Kochetkov Georgy, priest (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]. Moscow : SFI Publ. (in Russian).
11. Lohfink G. (1982). “Was kommt nach dem”, in *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*. Freiburg : Herder, S. 208–223.

12. Lohfink G. (1982). “Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung”, in *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*. Freiburg : Herder, S. 38–81.
13. Lorgus Andrey, archpriest, Maksimov Georgy, deacon (2013). “Death (Orthodox)”, in *Theological Anthropology : Russian Orthodox / Roman Catholic Dictionary.* Moscow : Palomnik : Nikeia, pp. 493–498 (in Russian).
14. Popova O. V., Ivaniushkin A. Ia. (2017). “To the History of Legitimizing the Concept of Brain Death, the Development of Transplantology and Organ Donation: a Philosophical and Sociocultural Context”, in *Workbooks on Bioethics*, v. 27 : *Divergence of Human Future: The Convergence of Technologies, Their Philosophical Understanding and the Ethical-Legal Regulation*. Moscow : Institute of Philosophy of RAS, pp. 62–73 (in Russian).
15. Stepin V. S., Stochik A. M., Zatravkin S. N. (2017). *Istoriia i filosofiia meditsiny. Nauchnye revoliutsii XVII–XIX vekov* [History and Philosophy of Medicine. The Scientific Revolutions of the 17th — 19th Centuries]. Moscow : Akademicheskii Proekt (in Russian).
16. Stubenrauch B. (2013). “Death (Catholic)”, in *Theological Anthropology : Russian Orthodox / Roman Catholic Dictionary*. Moscow : Palomnik : Nikeia, pp. 498–504 (in Russian).
17. Tercier J. (2002). ”The Lips of the Dead and the ‘Kiss of Life’: The Contemporary Deathbed and the Aesthetic of CPR”. *Journal of Historical Sociology*, 2002, v. 15, n. 3, pp. 283–327.
18. Timofeev I. V. (1999). *Patologiia lecheniia: Rukovodstvo dlia vrachei* [Pathology Therapy. A Guide for Physicians]. Saint Petersburg : Severo-Zapad (in Russian).
19. Tristan V. G. (2001). *Patofiziologiia ekstremal’nykh i terminal’nykh sostoianii: uchebnoe posobie* [Pathophysiology of Critical and Terminal Condition: textbook]. Omsk : SibGUFK (in Russian).
20. Warraich H. (2021). *Modern Death: How Medicine Changed the End of Life*. Moscow : Alpina Non/Fiction (Russian translation).
21. Watson L. (1974). *The Romeo Error: A Matter of Life and Death*. London : Hodder and Stoughton.
22. Zykov V. S. (2021). *Antropologiia grecheskoi Biblii v sravnenii s antropologiei evreiskoi Biblii: leksicheskii i teologicheskii analiz : Avtoreferat diss. … kand. Teologii* [Anthropology of the Greek Bible in comparison with the anthropology of the Hebrew Bible: lexical and theological analysis : Abstract of diss. … Cand. Sci. (Theology)]. Moscow (in Russian).

Статья поступила в редакцию 20.06.2022; одобрена после рецензирования 31.07.2022; принята к публикации 08.08.2022

Research article
UDC 291.1
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_148

G. Pattison

Berdyaev and Dostoevsky

Pattison George, Honorary Professorial Research Fellow, University of Glasgow, Glasgow, Great Britain, George.Pattison@glasgow.ac.uk

ABSTRACT: The article is devoted to the analysis of N. A. Berdyaev's book "The Worldview of Dostoevsky". The author indicates the key points on which he agrees with Berdyaev and criticises the philosopher's thoughts which seem not indisputable. The comparative-analytical method was used as the main research method. The paper analyses the characteristics of Dostoevsky's novels identified by Bakhtin: polyphonicity, dialogicality and incompleteness. Berdyaev's interpretations, while providing food for disagreement and debate, are not generally at odds with Bakhtin's ideas, which many Western scholars rely on. The author argues that Berdyaev without denying a certain integrity of Dostoevsky's worldview, emphasises the dynamism of his thought and, consequently, the need for a dynamic perception of his thought by the reader. Dostoevsky's theological anthropology reveals the tragic contradictions and duality of the human heart. Berdyaev stresses t hat in Dostoevsky's artistic world the human path to God is possible as a personal and internal one, and at the same time it implies a relationship with other people. Three main issues are highlighted in which the author agrees with Berdyaev: Dostoevsky is a predominantly Christian writer; Dostoevsky's Christianity is largely original; even a religious worldview centred on the individual requires the social aspect, including the relationship between church, society and nation. In the second part of the article, the author criticises a number of statements in Berdyaev's book. Firstly, Berdyaev's idea of centralising the action of Dostoevsky's novels around the main character appears to be controversial. The analysis of the case studies shows that the structure of the novels is polycentric and suggests that it is possible to consider different characters in the novels as central. Secondly, the boundaries between individuality and personality in Berdyaev's work do not seem to have been fully clarified. Thus, personality

© Pattison G., 2022

presupposes openness to communication with others, and this characteristic is precisely a characteristic of personality, not of individuality. It is hard to agree with Berdyaev in his assessment of the role of women in Dostoevsky's novels. The post-penitentiary novels contain many vivid heroines who have significance in their own right, whereas Berdyaev believes that Dostoevsky presents women "solely as a moment in a man's destiny". Finally, the author does not agree with Berdyaev's thesis about the peculiar structure of the Russian soul, which differs from the soul of a Western person. On the contrary, the deep interest in Dostoevsky's work among Western audiences shows the relevance of his legacy for people of different nationalities and cultures.

KEYWORDS: theology, anthropology, Bakhtin, personality, individuality, Russian soul, Dostoevsky's worldview

FOR CITATION: Pattison G. (2022). "Berdyaev and Dostoevsky". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 148–164. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_148.

Introduction

Berdyaev's short book on Dostoevsky has served readers in many languages as a first introduction to the writer's thought. First published in Russian by the YMCA-Press in Prague in 1923, it appeared in German in 1925 and French in 1929, with an English edition following in 1934. Although it has an honoured place in the annals of secondary literature, more recent criticism has tended to see it as imposing on overly "monological" interpretation on Dostoevsky's inherently polyphonic and unfinalizable world [1]. A first aim of this paper will be to argue that such objections are overstated. I shall then note what I find to be key points of agreement with Berdyaev's study. However, his reading is not beyond criticism and in the second part of the paper I shall consider those points on which I find myself in significant disagreement with Berdyaev's readings. Both parts of the paper will, I hope, bring to the fore key aspects of Dostoevsky's writings and Berdyaev's own thought and therefore help direct our discussion to key issues in both authors.

1. Rowan Williams, for example, suggests that it is "sermonistic". See: [*Williams, 3*]. Reinhard Lauth sees it as imposing a "gnostic" theosophy onto Dostoevsky's thought. See: [*Lauth, 7–8*].

Berdyaev and Bakhtin

Contemporary Western approaches to Dostoevsky are for the most part set within a paradigm defined by Mikhail Bakhtin. Key terms include polyphony, dialogue, and unfinalizability. In other words, it is assumed that Dostoevsky's novels achieve significant independence from their author and that they cannot be construed as arguments for any single ideological position. Ideas are at issue in the novels, to be sure, but they are debated, contradicted, and rendered problematic. When Bakhtin was first read in the West, very little was known about him and he was largely read as a secular structuralist critic. On this basis, his ideas about polyphony, etc. were seen as incompatible with a religious or theological reading of Dostoevsky. This has now changed [2]. As a result, many theological writers now use Bakhtin to develop a theological interpretation of Dostoevsky, former archbp. Rowan Williams being only one of many [3]. For some, this means focusing less on the content of Dostoevsky's writings and more on the form, so that the "Christian" or "Trinitarian" dimension is found in the dynamic and polyphonic flow of multiple voices in his novels rather than in any "message" that could be abstracted from them. Nevertheless, even some of the theological Bakhtinians typically reject what they see as the monological Christian interpretations of earlier generations [4].

Now there are elements in Berdyaev's book that could invite this criticism, as when he writes that "Dostoevsky was a gnostic; his work is a system of knowing, a science of the spirit" [*Berdyaev 1957, 13*]. However, if we read more carefully, I think it is clear that what Berdyaev means by that is not — cannot be — the kind of monological ideological position that Bakhtinians reject. The very first thing that Berdyaev says about Dostoevsky as a thinker is that he was "a dialectician of genius… This dialectic is of the very essence of his art" [*Berdyaev 1957, 11*]. In other words, what Dostoevsky presents us with is not a fixed position, a monological formula, but a dialectical struggle.

This is further brought out when Berdyaev continues by explaining what, in this context, he means by "ideas"; for Dostoevsky, he writes:

2. See, e. g.: [*Felch, Contino*].

3. See not only [*Williams*] but, e. g., [*Thompson*].

4. There is a Russian tradition of critical evaluation of Bakhtin's concept of the author's position in Dostoevsky (since the publication of "Problems of Dostoevsky's Creativity" in 1929). At the present stage, K. A. Stepanyan published a book about Bakhtin and Dostoevsky [*Stepanyan*]. See also: [*Foldenyi; Vetlovskaya*].

ideas live with an organic life… their existence is highly dynamic: there is nothing static about them, no standing still, no hardening [*Berdyaev 1957, 11–12*].

And, he goes on to say, "they have life-giving energy" — perhaps alluding to Stoic-Aristotelian ideas of the divine energies Christianized in hesychastic traditions [*Berdyaev 1957, 12*]. What Dostoevsky shows is not a Platonic order of unchanging ideas but "worlds in motion" [*Berdyaev 1957, 13*]. What Dostoevsky offers cannot therefore be confused with a fixed or abstract system. Indeed, immediately following the statement that he presents a "science of the spirit" Berdyaev adds that "His conception of the world was in the highest degree dynamic" and it is as such a dynamic gathering of life-giving energies that Berdyaev intends to examine it [*Berdyaev 1957, 13*].

None of this means that Berdyaev doesn't think there is a unity in Dostoevsky, but "This unity can be apprehended only intuitively, by identifying oneself with it and 'living' it oneself" [*Berdyaev 1957, 15*]. What this means is that we can only understand Dostoevsky if we are prepared to allow our own thinking to become as open and dynamic as his. In this regard, we may say that it is unfortunate that Berdyaev uses the expression "world-view", corresponding also to the German "Weltanschauung", since in Russian, English, or German, this has connotations of contemplation, of a kind of spectatorship, in which we stand back from the world and survey it calmly as a whole, as if from a distance. However, if Dostoevsky's thought has the characteristics of dynamism and life that Berdyaev ascribes to it and if we can only understand it by living it for ourselves then it is clear that neither our relation to Dostoevsky nor to his "world-view" can be any kind of detached spectatorship. It too must be dynamic and involved; we ourselves must struggle with Dostoevsky and with Dostoevsky's doubts if we are to understand him, or, as Berdyaev puts it, "intuit" what it is he is saying.

Implicit in all of this is the centrality of freedom, Berdyaev's most characteristic theme. Dostoevsky's treatment of freedom, Berdyaev argues, is precisely what makes his approach to human existence essentially different from that of the Fathers[5]. It also makes it different from Renaissance humanism. Of course, Berdyaev is not saying that people of the ancient, medieval, or Renaissance worlds were not free, but they had not thematized freedom in the way that it is thematized

5. For a recent defence of Berdyaev's position see: [*Knezevic*].

in the modern world and they had not made freedom into the highest of all values. But this is what we see in Dostoevsky. At the same time, however, Dostoevsky also saw that freedom, properly understood, is something awe-inspiring, terrifying even. In this regard Dostoevsky may be compared with Nietzsche. As Berdyaev writes, "The thing which Dostoevsky and Nietzsche knew is that man is terribly free, that liberty is tragic and a grievous burden to him" [*Berdyaev 1957, 62*]. This centrality is further underlined in the chapter on the Grand Inquisitor, that Berdyaev sees as "the high point of Dostoevsky's art" and, in particular, the high-point of his treatment of freedom [*Berdyaev 1957, 188*]. Again, this is not simply something Dostoevsky writes *about*, it is something he presents as a challenge to the reader:

> It is indeed a puzzle, and it is not clear on the face of it which side the speaker is on and which side the writer; we are left free to understand and interpret for ourselves: that which deals with liberty is addressed to the free [*Berdyaev 1957, 188*].

What this involves becomes clearer as Berdyaev explores how, according to Dostoevsky, human beings are essentially dualistic, and make this essential dualism — the English translation uses the French dédoublement — the central theme of his novels [*Berdyaev 1957, 26*]. This manifests itself in the way in which Dostoevsky's characters are often joined in mysterious doublings, like Ivan Karamazov and Smerdyakov, like Myshkin and Nastasia Phillipovna.

> Their collisions and reciprocal reactions do not express any deceiving objective reality but that hidden reality, the inner destiny of humankind [*Berdyaev 1957, 27*].

It is for this reason that Dostoevsky cannot be regarded as a straightforwardly "realist" novelist, since these kinds of relationships cannot be reduced to a sequence of facts that could be grasped empirically. Again, we are confronted with phenomena that are essentially dynamic and "unfinalizable", to use Bakhtin's expression.

This dédoublement is also reflected in the internal doubling of many of Dostoevsky's key characters and Berdyaev doesn't make the mistake of commentators in the existentialist tradition of identifying characters such as Ivan Karamazov or the Underground Man with Dostoevsky himself. Berdyaev asks "Was Dostoevsky himself among the underground men? Did he make their dialectic his own?" [*Berdyaev 1957, 55*]. His answer is nuanced. He is clear that

> The underground man's conception of the world is not the positive religious conception that Dostoevsky had, the conception in which he made plain the dangerousness of the arbitrary ways and rebellion in which underworld men were engaged because they were headed for the destruction of human freedom and the decomposition of personality [*Berdyaev 1957, 55*].

At the same time, Berdyaev recognizes that, as he puts it, "Dostoevsky in his conception of the world rejected what the underworld man rejected in his dialectic" [*Berdyaev 1957, 56*].

Once more, it is a matter of approaching the texts and characters dynamically. Human existence is antinomic and cannot be immobilized in formulae. This dynamism, Berdyaev argues, has become a prominent theme in the modern world and has rendered the older humanism of the Renaissance incapable of addressing the questions of modernity. In the case of Russia, he says, there never was a humanistic Renaissance, which is perhaps why it was a Russian novelist, Dostoevsky, who was best-placed to explore such agonizing dualities. In the modern world, the free will is not simply a capacity that we merely have to activate, like pulling a lever or pushing a button. Our freedom is and can only be revealed through the ongoing struggle with alternative possibilities.

Everything I have been saying indicates that to oppose Berdyaev's and Bakhtin's readings of Dostoevsky is to pose a false alternative. Berdyaev's vocabulary is very different, but Bakhtin's category of "unfinalizability" is very much in the spirit of Berdyaev's interpretation. It seems very unlikely that Bakhtin would have been able to read Berdyaev's study of Dostoevsky, but they did know each other, however slightly[6]. The protocol of Berdyaev's interrogation on 18th August 1922 includes a letter from Matvei Kagan, dated 29th March 1922, in which he appeals to Berdyaev to help his friend Mikhail Mikhailovich Bakhtin

> "whom you know", he says, adding that "he was at yours once, two years ago, together with me and apart from that I've talked to you about him several times" [*Pis'mo, 218*].

He also mentions that Bakhtin is working on a big book on Dostoevsky. But there, as far as I know, the historical trail goes cold. Whether

6. The Russian version of Berdyaev's study was published prior to Bakhtin's work, but since it was printed in Prague, not Russia, it is unlikely that he would have had access to it.

Bakhtin and Berdyaev did meet after that and, if so, how much opportunity they would have had to discuss Dostoevsky, I do not know. In the light of what I have been arguing, however, this would have been a constructive conversation and not simply the opposing of two very different views of the writer.

Theological anthropology of Dostoevsky in Berdyaev's interpretation

Having defended Berdyaev against the charge of monologism, I turn to other points where I am in essential agreement with him.

The first and perhaps most important is that, in line with Berdyaev's own thought, he sees in Dostoevsky an attempt at what we would call theological anthropology. In exile, Berdyaev himself was exposed to and rejected Karl Barth's influential view that Christian theology had no essential interest in anthropology apart from biblical revelation [*Berdyaev 1939, 155*]. For much of the 20th century, Berdyaev's own theological anthropology or anthropological theology was a minority voice in the West, though this has changed in the last generation. In any case, Berdyaev sees Dostoevsky as presenting the way to God as an essentially human way. As he writes, "Dostoevsky put no limits or boundaries to experience of the spirit" and therefore "God can be reached in man and by man" [*Berdyaev 1957, 37*]. When Berdyaev then says that "Dostoevsky devoted the whole of his creative energy to one single theme, man and man's destiny" [*Berdyaev 1957, 39*] this does not mean that Dostoevsky's writings are not theological, simply that they approach the question of God through the question of man. As we have seen, this will mean exposing ourselves to the dynamic, antinomic, and, yes, tragic processes of human existence — not only as these are represented in Dostoevsky's writings, but as they manifest themselves in our own lives. In this way, reading Dostoevsky becomes a journey of self-discovery and not only self-discovery since it is in the depths of the self that we are brought into a decisive relation to God.

Theological anthropology has in recent years become once more a more mainstream form of theological reflection, partly relating to the success of phenomenological approaches to the religious self, but this should not obscure the originality of Berdyaev's position. This is not only by way of its providing an alternative to Karl Barth's insistence on biblical revelation as the sole medium in which knowledge of God can be communicated — "through God alone can God be known",

as my own Barthian theology professors put it. It also offers a significant alternative to the kind of theological anthropology that had been long established in the West, from Augustine onwards. Classically, it had been reason, divinely illuminated, that provided the surest anthropological pointer to God, since it was reason (*logos* as *ratio* or *Vernunft*) that was the residual presence of the divine image, the *imago dei*, by which humanity was defined. This was differently handled in, e. g., the ontological, cosmological, and moral arguments for God's existence as the conception of reason itself developed from that of Platonic contemplation to Kantian practical reason. It was different in the mysticism of Eckhart and the humanism of the Renaissance. Nevertheless, through all these changes, reason remained the defining feature of human beings and their God-likeness. But neither Berdyaev's theological anthropology nor that of Dostoevsky (as interpreted by Berdyaev) is focussed on human beings' rational capacities. On the contrary, it is, as we have seen, their inner contradictions that are most decisive here. The way to God is through the recognition of the tragic duality at the heart of human existence.

Now we could say that there are some anticipations of this is the West; in Luther's anguished search for a gracious God, in Pascal's account of human beings' cosmic homelessness, and in Kierkegaard's phenomenology of despair. Each of these explored the way to God as a way that passed "in and through man". In the 20th century, Berdyaev's friend Shestov would bring each of these into dialogue with Dostoevsky[7]. At the same time, each of Luther, Pascal, and Kierkegaard sees the way to God as essentially a solitary one, an inner journey, whereas Dostoevsky explores it precisely as something that occurs in the inter-personal, in the dynamic actions and reactions to each other of the characters in his novels.

Here, I should say, I find Berdyaev ambiguous, a point I shall come back to when discussing my disagreements with his approach. First, however, I want to mention three more interconnected points of substantial agreement.

The first is, quite simply, that Dostoevsky is an essentially Christian writer. This may seem so obvious as not to need saying, but I think we should never overlook the obvious — and there are scholars such as Igor Evlampiev of St. Petersburg who argue that Dostoevsky's religion

7. On Luther see: [*Chestov 1957*]; on Pascal: [*Chestov 1923; Chestov 1937a*]; on Kierkegaard see: [*Chestov 1937b*].

is essentially a kind of Gnosticism[8]. Against this, Berdyaev states that the anthropological orientation of Dostoevsky's thought became possible only in the Christian era. Its essential presupposition is the manifestation of God in the God-man, Jesus Christ. The confrontation between the Grand Inquisitor and Christ is important precisely because it highlights what Berdyaev takes to be axiomatic in Dostoevsky's religion, that

> Christ knew no power except that of love, which alone is compatible with freedom. His is the religion of unconstrained love between God and man [*Berdyaev 1957, 204*].

The second is that if Dostoevsky's Christianity is undoubtedly Christianity, it is not identical with any pre-existing forms of Christianity. We have already noticed the difference that Berdyaev sees between the Patristic view of man and Dostoevsky's view of man. Clearly, it is impossible to deny that Dostoevsky's view of Christianity as primarily shaped by Orthodoxy and Orthodoxy provided the form in which Dostoevsky practiced Christianity. At the same time, precisely his emphasis on freedom strikes a new tone in Orthodoxy that, as Berdyaev notes, many of his Orthodox contemporaries were unable to see. His is a new revelation, a new holiness, a resurrected Orthodoxy, as Berdyaev at one point suggests [*Berdyaev 1957, 208–209*]. Avril Pyman has spoken of Orthodoxy as the semiosphere, the matrix of images and symbols on which Dostoevsky drew in shaping his vision of Christianity, Dostoevsky uses this in ways that are radically innovative and modern[9]. Whether this is a development within or beyond the constantly developing life of tradition is an open question, but in either case we may say it is pushing at the outer boundaries of what is possible from within ecclesiastical tradition.

The third is that even a religious world-view focussed on personality also requires an account of the social dimension, including the relationship between church, society, and nation. Here, Berdyaev is critical of a tendency to religious nationalism in Dostoevsky, which, he says, conflicts with the writer's own personalism and he similarly takes issue with Soloviev's idea of a free theocracy. At the same time, Dostoevsky's own idea of theocracy "contains ill-assorted elements",

8. See: [*Evlampiev 2012; Evlampiev 2019*].
9. See: [*Pyman*].

and "he had an inadequate idea of the independent temporal value of the State as a natural society directly ordained by God" [*Berdyaev 1957, 211*]. In relation to these questions, Dostoevsky saw much that was true, but he didn't always see it clearly or accurately, or so Berdyaev thinks.

Criticism of Berdyaev's ideas

I turn now to my points of disagreement with Berdyaev. These are in many ways interconnected. They have to do with the nature of Dostoevsky's novels, where I have two main points, and his depiction of women. If there is time, I have further questions relating to what Berdyaev says about the Russian soul that might provide an interesting point of discussion.

Regarding the nature of Dostoevsky's novels, Berdyaev states that these

> are all built up around a central figure, whether the secondary figures converge towards it or the reverse. This chief figure always represents a puzzle, which everybody tries to solve [*Berdyaev, 41*].

Thus, in *A Raw Youth* it is Versilov, in *The Possessed* it is Stavrogin, in *The Idiot* it is Prince Myshkin[10]. In the first two examples, Berdyaev says, it is the other characters who are obsessed with and puzzled by the central figure, whereas in *The Idiot*, the action "goes out from him towards the others. It is he who explains all the riddles" [*Berdyaev 1957, 43*]. In *Crime and Punishment* and *Notes from Underground* the central figures are not themselves riddles or riddle-solvers but pose intellectual problems and riddles of a more general or theoretical nature, such as whether crime is ever justified.

I think this is misleading, both in general and in relation to the particular examples Berdyaev uses. Of course, the general principle might be correct but the applications wrong. Why, for example, should we take Versilov as the chief figure of *A Raw Youth* rather than Arkady Dolgoruky, the narrator? Or why Stavrogin rather than Stepan Trofimovich Verkhovensky with whom the novel begins and ends and who, as father of Peter and tutor of Stavrogin is, in a sense, the source of the

10. It is interesting, by the way that Berdyaev shows a special interest in Versilov, the rootless aristocrat, searching for God but entangled in his own vanity and ambitions.

demonry unleashed on Russia? It is he who also declares the truth that Raphael and Shakespeare are more important than petroleum and who applies the parable of the Gadarene swine to Russia. In *The Idiot*, of course, it is hard to deny the centrality of Prince Myshkin and we must acknowledge the potentially Christlike character that makes him stand out from all the other characters[11]. Even here, though, apart from the stream-of-consciousness chapter leading up to Rogozhin's attempt on his life, the most memorable parts of the novel are brilliantly executed ensemble scenes — breakfast at the Epanchin's, Nastasia Phillipovna's birthday party, the confrontation with Burdovsky, Ippolit's confession, and so on. In fact, one can read all three novels — I certainly read them — as group studies, that is, studies of a group of figures who are interrelated in complex and dynamic ways. Of course, some group members, some individuals, are more prominent than others, but these are never just the story of one personality: they are about families, about society, about Russia, ultimately about the human condition. The narrator of *The Brothers Karamazov* tells us that his hero is Alyosha and many commentators simply repeat this view, but I think it significant that Dostoevsky called the novel *he* wrote *The Brothers Karamazov*: it is a story of three (possibly four) brothers and not just one.

This misperception on Berdyaev's part points to another issue that haunts a number of his works. Following a strong tradition in Russian philosophy, Berdyaev many times distinguishes between individuality and personality. This is a very difficult distinction to grasp and there are times when what he says about personality sounds like individuality, something that perhaps relates to what he called the "aristocratic" element in his thought. However, he is clear that this would be to confuse what is essentially dissimilar. Personality presupposes that the ego is in its very basis open to the other and that communion is therefore an intrinsic possibility for human life at the level of personality — though not at the level of individuality[12]. If Berdyaev had applied this aspect of the idea of personality to Dostoevsky's novels then the importance of the interrelatedness of the individual personalities of the novels becomes clearer, rather than these individual personalities themselves. Alyosha is who he is through his relations to his father, to each of his brothers, to the Elder Zosima — and the same

11. Though I'm not now going to enter the debate about whether or to what extent he is a Christ-figure.

12. Although Berdyaev touches on these issues many times, perhaps the most sustained discussion is in his *Self and Society* (*Ia i mir objektov*) [*Berdyaev 1938*]. It is this distinction, between personality and individuality, that Berdyaev, like others, connects to the Russian idea of *sobornost'*.

goes for each of them. He is not identical with any of them, but it is only through his relations to them that we can see who he is; indeed it is only through these relations that he himself can discover who he is. *A Raw Youth* is perhaps especially telling. If we read it from the perspective of Arkady Dolgoruky, the eponymous "raw youth", then its story is the story of how a young man finds a way to adulthood that involves renouncing the egocentric idea of becoming a Rothschild and accepting the network of family relationships into which he has been born. Versilov certainly plays a crucial role in this, but so does Sonia, his mother, his sister, the holy man Makar and so on. It is not a story of individualization but socialization and it is only in and through this socialization that he becomes a full human personality.

All of this relates also to what I regard as another major misreading on Berdyaev's part, namely, the role of women in Dostoevsky's novels. He writes:

> Woman never appears as an independent being for, as we shall see, Dostoevsky was interested in her solely as a milestone on the road of man's destiny. His anthropology is masculine: the soul is primarily the masculine principle in mankind and the feminine principle is the theme of man's tragedy, his temptation [*Berdyaev 1957, 112*].

This seems to me to be plainly wrong and in a number of ways. Unfortunately, Dostoevsky never completed *Netochka Nezvanova*, but it is an unusual attempt by a male novelist to narrate a novel from a woman's point of view [13]. Nevertheless, his post-Siberian authorship is marked by many strong and independently significant female characters. Sonia Marmeladova is not simply "a milestone" on Raskolnikov's journey but a genuine representative of Christ-like love; Dounia Raskolnikova is not just an adjunct to her brother but a woman with a life of her own ahead of her; Mme Stavrogina may not be a sympathetic character but she is strongly drawn and not reducible to any of the men around her; Nastasia Phillipovna may in the end become a sacrificial victim but she is a powerful, intelligent, and passionate figure in her own right; remaining with *The Idiot*, many commentators regard Mme General Epanchina as one of Dostoevsky's most brilliant female characters, a fully three-dimensional figure who has neither beauty, nor genius, nor even wisdom, but despite her erratic moods is a fig-

13. Though many women novelists have written from a male point of view.

ure of great sympathy and it is to her that Dostoevsky gives the last words of the novel; her daughters too are lively and idiosyncratic, each with their own interests and views — so too Vera Lebedeva, a quiet but essential personage in the novel; nor are Grushenka and Katerina Nikolaevna simply there to illuminate Dmitri and Ivan Karamazov. In a completely different modality, the general's mother in *The Gambler* is a superb comic figure who dominates every scene in which she appears. And, of course, there are many other examples.

This is closely connected to a further point Berdyaev makes on the same page, namely, that although love has a big place in Dostoevsky's novels, "it is not an independent one: love has no value in itself or symbolism of its own but serves only to show man his tragic road and to be a reagent of his freedom" [*Berdyaev 1957, 112*].

I have already discussed the question of freedom and I certainly accept Berdyaev's claim that this is a central feature of Dostoevsky's worldview. But I would not say that it is more important or more basic than love. In Dostoevsky, as in life, love and freedom are hard to separate — as indeed Christ's opposition to the Grand Inquisitor shows. Love is only love when it is freely given or freely affirmed: but freedom that is not rooted and grounded in love and that does not lead to love is destructive and not creative. Isn't this the lesson Raskolnikov learns in the Epilogue to *Crime and Punishment*? Isn't it what even Stavrogin learns, but lacks the courage to grasp, in the scene with Liza? It is what the husband in *Krotkaia* learns when he is confronted with the absence of love in his life. It is not Myshkin alone who interests us, but Myshkin *and* Nastasia, Myshkin *and* Aglaia. Likewise with Dmitri Karamazov and Grushenka: the story of their relationship is not just Dmitri's story but a love story, their love story. And, finally, love is the principle of the community to which Zosima invites his brothers and us, his readers, love to each other, to all other creatures, and to God. Not to mention the kinds of love we find between parents and children, brothers and sisters, and friendships of many kinds.

It is perhaps true, as Berdyaev goes on to say, that "the beauty proper to family life" [*Berdyaev 1957, 113*], is not a dominant theme in Dostoevsky: nowhere do we encounter a family like Tolstoy's Rostovs. Yet love is not "a tornado that bear man on to shipwreck" [*Berdyaev 1957, 113*] — or not only. It is love that saves Raskolnikov, and it is love that, we hope, will save both Dmitri and Grushenka. Secondary characters such as the Ikhmenevs in *The Insulted and Injured* are flawed, but they are, for all their troubles, a solid family who find reconciliation and perhaps the Versilov/Dolgoruky "accidental family" will also find

peace and acceptance through mutual love. We envisage Razumikhin and Dounia Raskolnikova living well together and, perhaps, as the final chapter of *The Idiot* hints, Radomsky and Vera Lebedeva. We note also that Dostoevsky said of himself that three-quarters of the happiness to be found in life was found in marriage. Tragedy is not the last word, but — and Berdyaev does well to remind us — it is a possibility that lurks at every turn of the road.

Conclusion

Finally, I shall say only that I disagree with Berdyaev's claim, a claim that he makes on his own behalf as well as on Dostoevsky's, 'that the structure of the Russian soul is all its own and completely different from that of Westerners' [*Berdyaev 1957, 161*]. Certainly, the opposition — religious, moral, and cultural — between Russia and the West is a major theme of both Dostoevsky's fiction and non-fiction writing. However, at this point Berdyaev seems almost to make this an ontological distinction — but if we were to go that far, then it would be hard indeed to conceive how it is that Dostoevsky spoke and speaks so profoundly to his Western readers.

This remains a deeply controversial area and debates between Slavophiles and Westernizers that have shaped Russian religious thought since at least the 19th century. It is undeniable that Russian history has been marked by a series of distinctive and sometimes catastrophic events — the Mongol Invasion, Napoleon's invasion, the 1917 Revolution, the Great Patriotic War. Coming from an island nation where one is never more than 100 km from the sea, I also understand Berdyaev's point that the vastness of the Russian interior is bound to have a certain effect on people's attitudes and sensibilities. Nevertheless, we must beware of absolutizing such differences.

In Russia, one talks, as both Dostoevsky and Berdyaev talked, of "the West"; but the West has multiple internal differentiations. In Schleiermacher's speeches on religion, for example, he asserts that only Germans will be able to understand his message since they alone have the poetic depth of soul needed — the English, he says, are too mercantile and the French too frivolous and contemptuous of spiritual life [*Schleiermacher, 63–64*]. As an Englishman, I admit to growing up believing that the French almost belonged to another species — and as for the Italians! Living in Scotland, I have become aware of deep characterological differences between English and Scots and, of course, there is a still deeper and more bitter history of conflict between English and Irish.

One might also add that in a class society such as Britain there remain deep divisions between classes and there have been moments in literature when writers have seen the same or similar virtues in the British working classes not unlike those that Dostoevsky saw in the Russian peasants[14]. It is therefore an open question as to whether Russians are more different from the English than are Scots or Irish. Given the great scope of Russian history and the vastness of the Russian land, its eastward as well as its westward orientation, differences will be more complex than these relatively "local" differences. Nevertheless, they must still be susceptible of understanding through the analysis of the relevant historical and cultural background rather than hypostasized as essential attributes. And here, I think, we do well to follow what, in his Pushkin speech, Dostoevsky explained as a distinctive feature of Russianness, namely, the ability to enter into other cultures and live them from within. But this is something we must *all* try to do. No culture is hermetically sealed from any other, though understanding may often require great effort. At the beginning of this paper I alluded to Dostoevsky's ambition to portray "the man in man". Our differences can become sources of enmity, but if we keep focussed on "the man in man", then, I think, these same differences can become a source of mutual encouragement and delight. And, of course, Dostoevsky's own authorship is itself the most powerful testimony to this possibility, since his distinctively Russian point of view was received and welcomed around the world and has provided readers in virtually all countries with immeasurable encouragement in the midst of life's sufferings and in face of the unresolved questions at the heart of our existence.

References

SOURCES

1. *Berdyaev 1938* = Berdyaev N. (1938). *Self and Society*. London : Geoffrey Bles.
2. *Berdyaev 1939* = Berdyaev N. (1939). *Spirit and Reality*. London : Geoffrey Bles.
3. *Berdyaev 1957* = Berdyaev N. (1957). *Dostoevsky*. New York : Meridian Books.

14. One example would be the aged pensioner Bunce in Anthony Trollope's *Barchester Chronicles*.

4. *Pis'mo* = Makarov V. G., Khristoforov V. S. (ed.) (2005). "Letter from M. I. Kagan to Berdyaev dated May 29, 1922", in *Vysylka vmesto rasstrela. Deportatsiia intelligentsii v dokumentakh VChK–GPU. 1921–1923*. Moscow : Russkii put' (in Russian).

LITERATURE

1. *Chestov 1923* = Chestov L. (1923). *La nuit de Gethsemani.* Paris : Grasset.
2. *Chestov 1937a* = Chestov L. (1937). "About the 'rebirth of beliefs' in Dostoevsky". *Russkie zapiski. Obshchestvenno-politicheskii i literaturnyi zhurnal*, 1937, iss. 2, pp. 125–154 (in Russian).
3. *Chestov 1937b* = Chestov L. (1937). *Kierkegaard et la philosophie existentielle.* Paris : Vrin.
4. *Chestov 1957* = Chestov L. (1957). *Sola Fide. Luther et l'Église.* Paris : Presses Universitaires de France.
5. *Evlampiev 2012* = Evlampiev I. (2012). *Filosofia Cheloveka v Tvorchestve F. Dostoevskogo* [Philosophy of man in works of F. Dostoevsky]. St. Petersburg : RCAH (in Russian).
6. *Evlampiev 2019* = Evlampiev I. (2019). "The Tradition of Christian Thought in the History of Russian Culture", in C. Emerson, R. Poole, and G. Pattison. *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought.* Oxford : Oxford University Press, pp. 677–693.
7. *Felch, Contino* = Felch S. M., Contino P. J. (eds.). (2001). *Bakhtin and Religion A Feeling for Faith.* Evanston, IL : Northwestern University Press.
8. *Foldenyi* = Foldenyi L. F. (2022). "Notes by Berdyaev (Nikolai Berdyaev. Dostoevsky)". *Dostoyevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears.* Moscow : Tri kvadrata, pp. 49–65 (in Russian).
9. *Knezevic* = Knezevic R. A. (2020). *Homo Theurgos. Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev.* Paris : Les Éditions du Cerf.
10. *Lauth* = Lauth R. (1986). *Dostojewski und sein Jahrhundert*. Bonn : Bouvier.
11. *Pyman* = Pyman A. (2001). "Dostoevsky in the prism of the Orthodox semiosphere", in G. Pattison, D. O. Thompson (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition.* Cambridge : Cambridge University Press, pp. 103–115.
12. *Schleiermacher* = Schleiermacher F. D. E. (2001). *Über die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*. New York : Berlin : Walter de Gruyter.
13. *Stepanyan* = Stepanyan K. A. (2016). *Shekspir, Bakhtin i Dostoevskii: geroi i avtory v bol'shom vremeni* [Shakespeare, Bakhtin and Dostoevsky: heroes and authors in big time]. Moscow : Global Kom : Iazyki slavianskoi kul'tury (in Russian).

14. *Thompson* = Thompson Diane O. (1991). *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory.* Cambridge : Cambridge University Press.
15. *Vetlovskaya* = Vetlovskaya V. E. (2007). *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy"* [Roman by F. M. Dostoevsky "The Brothers Karamasov]. St. Petersburg : Pushkin House (in Russian).
16. *Williams* = Williams R. (2008). *Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction*. London : Continuum.

The article was submitted 11.05.2022; approved after reviewing 25.05.2022; accepted for publication 30.05.2022

Научная статья
УДК 291.1

Дж. Паттисон

Бердяев и Достоевский

Паттисон Джордж, Почетный научный сотрудник, Университет Глазго, Глазго, Великобритания, George.Pattison@glasgow.ac.uk

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу книги Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского». Автор обозначает ключевые точки согласия с Бердяевым и критикует мысли философа, которые представляются небесспорными. В качестве основного метода исследования использован сравнительно-аналитический метод. Анализируются характеристики романов Достоевского, выявленные Бахтиным: полифоничность, диалогичность и незавершенность. Трактовки Бердяева, хотя и дают пищу для разногласий и споров, в целом не противоречат идеям Бахтина, на которые опираются многие западные исследователи. Автор доказывает, что Бердяев, не отрицая определенной целостности мировоззрения Достоевского, подчеркивает динамичность его мысли и, соответственно, необходимость динамического восприятия его мысли читателем. Богословская антропология Достоевского раскрывает трагические противоречия и двойственность человеческого сердца. Бердяев подчеркивает, что в художественном мире Достоевского путь человека к Богу возможен как личностный и внутренний и в то же время предполагающий взаимоотношения с другими людьми. Выделены три главных вопроса, в которых автор статьи солидарен с Бердяевым: Достоевский — писатель преимущественно христианский; христианство Достоевского во многом самобытно; даже религиозное мировоззрение, сосредоточенное на личности, требует учитывать социальный аспект, в том числе взаимоотношения между церковью, обществом и нацией. Во второй части статьи автор критикует ряд положений книги Бердяева. Во-первых, спорной представляется идея Бердяева о централизации действия романов Достоевского вокруг главного героя. Анализ конкретных примеров показывает, что структура романов полицентрична и предполагает возможность рассматривать в качестве центральных различные

© Паттисон Дж., 2022

персонажи романов. Во-вторых, представляются не вполне проясненными границы между индивидуальностью и личностью в работе Бердяева. Так, личность предполагает открытость для общения с другими, и эта характеристика является именно характеристикой личности, а не индивидуальности. Трудно согласиться с Бердяевым в оценке роли женщин в романах Достоевского. В романах, написанных после каторги, много ярких героинь, которые имеют самостоятельное значение, тогда как Бердяев считает, что женщины у Достоевского представлены «исключительно как момент в судьбе мужчины». Наконец, автор не соглашается с тезисом Бердяева о своеобразном строении русской души, которая отличается от души западного человека. Напротив, глубокий интерес к творчеству Достоевского среди западной аудитории показывает актуальность его наследия для людей разных национальностей и культур.

ключевые слова: теология, антропология, Бахтин, личность, индивидуальность, русская душа, миросозерцание Достоевского

для цитирования: Паттисон Дж. Бердяев и Достоевский // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 165–180. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_148.

Введение

Для читателей разных стран книга Бердяева о Достоевском стала первым знакомством с русским религиозным философом. Впервые она была опубликована в издательстве ИМКА-пресс в Праге в 1923 г., а вскоре последовали переводы на немецкий (1925), французский (1929) и английский (1934) языки. Книга пользуется заслуженным авторитетом, хотя сейчас ее часто критикуют за «монологичную» трактовку Достоевского, художественный мир которого более полифоничен и менее однозначен[1]. Я попытаюсь показать, что эти упреки не вполне обоснованы и обозначу ключевые точки согласия с Бердяевым. На его небесспорных мыслях я остановлюсь во второй половине статьи. Надеюсь, обе части моего размышления высветят нечто важное в мысли Достоевского и Бердяева и помогут конструктивной дискуссии.

1. Напр., Роуэн Уильямс полагает, что книга Бердяева «гомилетична», см.: [*Williams, 3*]. С точки зрения Рейнхарда Лаута, она проецирует на Достоевского «гностическую» теософию, см.: [*Lauth, 7–8*].

Бердяев и Бахтин

Современные западные трактовки Достоевского обычно идут в фарватере подхода, заданного М. М. Бахтиным, ключевые понятия которого полифония, диалог и незавершенность. Предполагается, что романный мир Достоевского существует независимо от воли автора и идеи романа не могут быть сведены к единой идеологической позиции. Романы Достоевского полны идей, но эти идеи дискуссионны, противоречивы и не поданы как истина в последней инстанции.

Когда Бахтина стали читать на Западе, о нем ничего не знали и воспринимали его как секулярного структуралиста, который предложил идею полифонии, далекую от Достоевского как религиозного мыслителя. Ныне ситуация переменилась [2]. Многие теологи опираются в своем понимании религиозности Достоевского на Бахтина (в частности, бывший архиеп. Роуэн Уильямс [3]) и подчас уделяют больше внимания форме текстов Достоевского, чем содержанию. «Христианское» и «тринитарное» измерение ищут не в «нравственном уроке», а в динамическом и полифоническом потоке голосов, которые звучат в романах. Но даже бахтинианцам не всегда по душе «монологичные» христианские интерпретации былых поколений [4].

У Бердяева есть места, уязвимые для такой критики. Так, например, он пишет: «Достоевский был в каком-то особенном смысле гностиком. Его творчество есть знание, наука о духе» [*Бердяев 1994а, 10*]. Однако при внимательном прочтении становится очевидным, что Бердяев не занимает монологичную идеологическую позицию, чуждую бахтинианцам. Вот, как он определяет Достоевского: «…Гениальный диалектик… Идейная диалектика есть особый род его художества» [*Бердяев 1994а, 9*]. Ни однозначности, ни монологизма — все гораздо сложнее.

Показательна и такая фраза: «Идеи живут у него органической жизнью… Эта жизнь идей — динамическая жизнь, в ней нет ничего статического, нет остановки и окостенения» [*Бердяев 1994а, 9*]. По Бердяеву, эти идеи несут «возрождающую энер-

2. См., напр.: [*Felch, Contino*].

3. См.: [*Williams*], а также: [*Thompson*].

4. Существует отечественная традиция критической оценки бахтинской концепции авторской позиции у Достоевского (еще с момента выхода «Проблем творчества Достоевского» в 1929 г.). На сегодняшний день опубликована книга Степаняна о М. М. Бахтине и Ф. М. Достоевском [*Степанян*]. — *Прим. ред.* См. также: [*Ветловская; Фёлдени*].

гию» [*Бердяев 1994а, 10*] [5]. Достоевский показывает не платонический мир недвижных идей, но «миры… в состоянии бурного движения» [*Бердяев 1994а, 10*]. У него нет фиксированной и отвлеченной системы. Сразу после «науки о духе» Бердяев добавляет: «Миросозерцание Достоевского прежде всего в высшей степени динамическое, и в этой динамичности я и хочу его раскрыть» [*Бердяев 1994а, 10*].

Бердяев не отрицает наличия у Достоевского определенной целости. Но «в целостное явление духа нужно интуитивно проникать, созерцать его как живой организм, вживаться в него» [*Бердяев 1994а, 11*]. Мы сможем понять Достоевского, лишь если наша мысль станет такой же открытой и динамичной, как его собственная. К слову сказать, Бердяев не вполне точно использует слово «миросозерцание». «Созерцая» мир, на него глядят со стороны, издалека. Но если мысль Достоевского полна динамики и жизни, как думает Бердяев, и понять ее можно лишь прожив, то об отстраненном наблюдении за Достоевским и его мыслью не может быть и речи. От нас тоже требуются динамика и включенность: мы должны предельно серьезно воспринять его самого и его сомнения, если хотим понять или, как предлагает Бердяев, постигнуть его интуитивно.

Имплицитно во всем этом центральное место занимает свобода — любимая тема Бердяева. С точки зрения Бердяева, отношение Достоевского к свободе кардинально отличает его антропологию от святоотеческой [6]. Отлична она и от гуманизма эпохи Возрождения. Конечно, Бердяев не хочет сказать, что в эпохи Античности, Средневековья и Возрождения у людей не было свободы: просто она не была высшей ценностью и особо значимой темой, какой стала в XIX и XX вв. У Достоевского свобода, правильно понятая, поистине пугает, устрашает. В этом смысле он подобен Ницше. По Бердяеву, Достоевский и Ницше «познали, что страшно свободен человек и что свобода эта трагична, возлагает бремя и страдание» [*Бердяев 1994а, 41*]. Великая роль свободы особенно подчеркнута в главе о Великом инквизиторе — легенде, которую Бердяев считает «вершиной творчества Достоевского» и вершиной понимания им свободы [*Бердяев 1994а, 124*]. Здесь не просто рассказ, но вызов читателю.

5. Возможно, он подразумевает стоическо-аристотелианские представления о божественных энергиях, христианизированные в исихазме.

6. См. защиту точки зрения Бердяева: [*Knezevic*].

Легенда — загадка. Остается не вполне ясным, на чьей стороне рассказывающий Легенду, на чьей стороне сам автор. Многое предоставлено разгадывать человеческой свободе. Но легенда о свободе и должна быть обращена к свободе [*Бердяев 1994а, 124*].

Мысль Бердяева проясняется, когда он пишет о внутренней раздвоенности персонажей. «Раздвоения человеческого духа… составляют глубочайшую тему романов Достоевского» [*Бердяев 1994а, 18*]. Это явлено и в таинственных связях между героями: Ивана Карамазова со Смердяковым, князя Мышкина с Настасьей Филипповной.

Все сложные столкновения и взаимоотношения людей обнаруживают не объективно-предметную, «реальную» действительность, а внутреннюю жизнь, внутреннюю судьбу людей [*Бердяев 1994а, 19*].

Поэтому романы Достоевского нельзя назвать реалистическими: такие столкновения нельзя свести к набору фактов, постигаемых эмпирически. Перед нами явления динамичные и (если воспользоваться термином Бахтина) «незавершенные».

У персонажей Достоевского часто есть двойники. Бердяев не повторяет ошибку многих экзистенциалистов и не отождествляет героев вроде Ивана Карамазова или подпольного человека с автором. «Был ли сам Достоевский человеком из подполья, сочувствовал ли он идейно диалектике человека из подполья?» [*Бердяев 1994а, 37*]. Ответ неоднозначен. С одной стороны,

в своем положительном религиозном миросозерцании Достоевский изобличает пагубность путей своеволия и бунта подпольного человека. Это своеволие и бунт приведут к истреблению свободы человека и к разложению личности [*Бердяев 1994а, 37*].

С другой стороны, «то, что отрицает подпольный человек, отрицает и сам Достоевский в своем положительном миросозерцании» [*Бердяев 1994а, 9*].

В трактовке текстов и героев Достоевского безусловно нужна динамика. Человеческое существование антиномично. Его нельзя обездвижить, свести к формулам. По мнению Бердяева, такая динамика стала важной темой в современном мире, отправив в прошлое гуманизм Возрождения. В России, замечает он, гуманистического Возрождения и вовсе не было и, возможно, поэтому

Достоевский смог хорошо показать человеческую раздвоенность. В современном мире свободная воля не есть способность, которую можно легко активировать, как будто нажав на кнопку. Свобода открывается через непрестанную борьбу с альтернативными возможностями.

Противопоставлять прочтения Достоевского Бердяевым и Бахтиным не стоит. У Бердяева другой язык, но бахтинская категория «незавершенности» внутренне близка ему. Едва ли Бахтин читал «Миросозерцание Достоевского», но с Бердяевым был знаком, хотя и поверхностно[7]. К протоколу допроса Бердяева от 18 августа 1922 г. приложено письмо Матвея Кагана, датированное 29 марта 1922 г. Каган просит Бердяева:

> Разрешите… обратиться с просьбой к Вам, касающейся моего друга, Михаила Михайловича Бахтина, которого Вы частью знаете (был у Вас раз, два года т<ому> н<азад>, вместе со мной. Кроме того, я Вам несколько раз говорил о нем) [*Письмо, 218*].

По словам Кагана, Бахтин работает над большой книгой о Достоевском.

Увы, здесь след обрывается. Мне неизвестно, встречались ли Бахтин и Бердяев после и, если встречались, была ли у них возможность обсудить Достоевского. Безусловно, им было о чем поговорить и в чем согласиться друг с другом.

Богословская антропология Достоевского в трактовке Бердяева

Защитив Бердяева от обвинения в монологизме, обозначу пункты, по которым я с ним в целом согласен.

Первое и главное: он усматривает у Достоевского, выражаясь нашим языком, попытку выстроить богословскую антропологию. В эмиграции Бердяев читал Карла Барта и пришел к выводу, что бартовская антропология унижает человека [*Бердяев 1994б, 61*]. Большую часть XX в. антропология Бердяева (или антропологическая теология) воспринималась как нечто эксцентричное, хотя сейчас ситуация иная. Согласно Бердяеву, Достоевский показывает

7. «Миросозерцание» было опубликовано до работы Бахтина, но в Праге, а не в России. Едва ли Бахтин имел возможность ознакомиться с ним.

путь к Богу как путь человеческий. «Достоевский утверждает безграничность духовного опыта… В человеке и через человека постигается Бог» [*Бердяев 1994а, 25*]. Затем Бердяев говорит: «У Достоевского была… только одна тема, которой он отдал все свои творческие силы. Тема эта — человек и его судьба» [*Бердяев 1994а, 26*]. Это не означает, что у Достоевского нет теологии: просто вопрос о Боге он решает через вопрос о человеке. Как мы видели, речь идет об открытости динамическим, антиномическим и трагическим процессам человеческого существования — не только описанию их у Достоевского, а их проявлению в нашей жизни. Читая Достоевского, мы понемногу открываем себя. Да и не только себя: ведь в глубине своего «я» мы обретаем и отношения с Богом.

В последнее время богословская антропология снова заявила о себе как форма богословской рефлексии. Отчасти новый интерес к антропологии связан с успехом феноменологических подходов к религиозному «я» (что не умаляет самобытности бердяевского взгляда). Дело не только в том, что перед нами альтернатива учению Карла Барта о библейском откровении как единственном средстве богопознания («через Бога лишь можно познать Бога», как говорили учившие меня профессора бартовской школы). Это значимая альтернатива богословской антропологии, которая задавала тон на Западе со времен блж. Августина. Согласно классической трактовке, вернейший антропологический указатель на Бога — разум, просветленный Богом. Ведь именно разум (логос как *ratio* или *Vernunft*) несет на себе печать образа Божьего (*imago Dei*), отличительной черты человека. Это по-разному отражалось, например, в онтологическом, космологическом и нравственном доказательствах бытия Божия, ибо концепция разума развивалась от платоновского созерцания к практическому разуму Канта. В мистике Экхарта и гуманизме Возрождения это проявляется по-разному. И все-таки, несмотря на различные трансформации, именно в разуме видели отличительную черту людей и залог их богоподобия. Но богословская антропология Бердяева и Достоевского (в бердяевской интерпретации) не делает упор на человеческом *ratio*. Скорее, ключевое значение придается здесь внутренним противоречиям в сердце человека. Путь к Богу пролегает через признание трагической двойственности, лежащей в сердце человеческого существования.

Пожалуй, предвестники такой антропологии были и на Западе. Так, Лютер отчаянно искал милостивого Бога, Паскаль говорил о бездомности человека в мире, а Кьеркегор развивал

феноменологию отчаяния. Для них путь к Богу пролегал «в человеке и через человека». В XX в. Л. И. Шестов, друг Бердяева, в своих сочинениях описал, насколько глубоко их богословские и философские взгляды оказываются связанными с антропологией Достоевского[8]. Однако все они — Лютер, Паскаль, Кьеркегор — рассматривают путь к Богу преимущественно как личностный и внутренний, а в романах Достоевского он межличностный и сильно завязанный на взаимоотношения между людьми.

Далее я скажу, что у Бердяева мне представляется не вполне удачным, а пока — о трех фундаментальных вопросах, в которых я с ним большей частью согласен.

Первое: Достоевский — писатель преимущественно христианский. Это замечание выглядит излишним в своей банальности, но не все с ним согласны. Например, И. И. Евлампиев из Санкт-Петербурга пытается доказать, что религия Достоевского ближе к гностицизму[9]. Бердяев думает иначе: антропологическая ориентация мысли Достоевского стала возможной лишь в христианскую эпоху, поскольку ее базовая предпосылка — явление Бога в Богочеловеке, Иисусе Христе. Конфронтация между Великим инквизитором и Христом важна именно потому, что высвечивает (по Бердяеву) мысль аксиоматичную для Достоевского: «Христос знает только власть любви, это — единственная власть, совместимая со свободой. Религия Христа есть религия свободы и любви, свободной любви между Богом и людьми» [*Бердяев 1994а, 135*].

Второе: христианство Достоевского во многом самобытно. Мы уже отмечали, что Бердяев усматривает у него разрыв со святоотеческой антропологией. Разумеется, христианство Достоевского глубоко православно. Однако его интерес к свободе — нечто новое в православии. Бердяев справедливо пишет, что для многих православных современников в этой области было слепое пятно. По Бердяеву, перед нами новое откровение, новая святость, воскрешенная ортодоксия [*Бердяев 1994а, 135–136*]. Аврил Пайман говорит о православии как семиосфере, матрице образов и символов, на которые опирался Достоевский, говоря о своем понимании христианства; и здесь Достоевский идет радикально новыми и современными путями[10]. Остается ли он

8. О Лютере см.: [*Шестов 1966*]; о Паскале: [*Шестов 1937; Шестов 1993*]; о Кьеркегоре см.: [*Шестов 1992*].

9. См.: [*Евлампиев, Evlampiev*].

10. См.: [*Pyman*].

в рамках предания или выходит за них — вопрос открытый. Однако он делает вещи, которые в православной мысли не считались возможными.

Третье: даже религиозное мировоззрение, сосредоточенное на личности, требует учитывать социальный аспект, в том числе взаимоотношения между церковью, обществом и нацией. Религиозный национализм Достоевского не близок Бердяеву, ибо идет вразрез с персонализмом писателя. Не принимает Бердяев и свободную теократию Соловьева. В то же время в теократической идее Достоевского «смешиваются разнородные элементы». Ему свойственно «недостаточное признание самостоятельного значения государства, не теократического, а мирского государства, оправдываемого религиозно изнутри, а не извне, имманентно, а не трансцендентно» [*Бердяев 1994а, 139*]. В этих вопросах Достоевский многое понимал верно, но не все видел ясно и четко. Во всяком случае, такова позиция Бердяева.

Критика идей Бердяева

Во второй части статьи я скажу о своих расхождениях с Бердяевым. Во многом они взаимосвязаны и касаются типологии романов Достоевского (здесь у меня два главных замечания) и образа женщин в них. Есть у меня также вопросы к словам о русской душе.

Бердяев пишет:

> В конструкции романов Достоевского есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку или этот центральный человек устремлен ко всем и всему. Человек этот — загадка, и все разгадывают его тайну [*Бердяев 1994а, 27–28*].

В «Подростке» это Версилов, в «Бесах» — Ставрогин, в «Идиоте» — князь Мышкин. (Любопытен интерес Бердяева к Версилову, бесприютному аристократу-богоискателю, тщеславному и амбициозному). Согласно Бердяеву, в первых двух случаях остальные персонажи одержимы и озадачены главным героем, а в «Идиоте» «все движение идет не к центральной фигуре князя Мышкина, а от нее ко всем. Мышкин разгадывает всех» [*Бердяев 1994а, 29*]. В «Преступлении и наказании» и «Записках из подполья» главные персонажи сами по себе не загадочны и не решают загадки, но ставят интеллектуальные проблемы и вопросы

общего и теоретического характера, например, бывает ли преступление оправданно.

По-моему, это неверно и в общем, и в частностях применительно к примерам, которые использует Бердяев. Если с общим принципом еще можно было бы согласиться, то примеры его не раскрывают. Почему, например, мы должны считать главным героем «Подростка» Версилова, а не, скажем, Аркадия Долгорукого (рассказчика)? Почему главный герой «Бесов» Ставрогин, а не Степан Трофимович Верховенский, которым роман начинается и заканчивается? В конце концов, он отец Петра и воспитатель Ставрогина, в каком-то смысле источник бесовства, разгулявшегося в России. Именно он возвещает истину, что Рафаэль и Шекспир выше «петролея» и применяет к России притчу о гадаринских свиньях. В «Идиоте» и в самом деле центральное положение занимает князь Мышкин, образ которого напоминает Христа, что отличает его от всех остальных персонажей романа (хотя насколько он олицетворяет Христа, большой вопрос). Но даже здесь, за вычетом главы с потоком сознания и покушением Рогожина на жизнь князя, самые памятные места романа представляют собой сцены с участием многих героев: завтрак у Епанчиных, именины Настасьи Филипповны, конфронтация с Бурдовским, исповедь Ипполита и т. д. Все три романа можно понять — и лично я их так понимаю — как исследование группы персонажей, между которыми существуют многогранные и динамичные взаимосвязи. Конечно, некоторые члены группы выделены, но Достоевский никогда не рассказывает об одной личности, а всегда о семьях, об обществе, о России, в конечном счете о состоянии человека. Рассказчик «Братьев Карамазовых» называет своим героем Алешу, и многие комментаторы принимают это за чистую монету, — но сам-то Достоевский назвал свой роман «Братья Карамазовы». Это рассказ о трех (возможно, четырех) братьях, а не об одном.

Указанная ошибка ведет к еще одной проблеме, характерной для ряда бердяевских работ. Следуя традиции русской философии, Бердяев снова и снова различает индивидуальность и личность. Понять это очень сложно: в ряде мест он говорит как будто о личности, но похоже больше на индивидуальность, нечто взаимосвязанное с «аристократическим» элементом в его мысли. Однако, по его мнению, путать эти вещи нельзя, они принципиально разные. Личность предполагает, что «я» в самой своей основе открыто для другого и что общение составляет

внутреннюю возможность для человеческой жизни на уровне личности — но не индивидуальности[11]. Если бы Бердяев применил к Достоевскому этот аспект понятия личности, то яснее стала бы важность взаимосвязей отдельных персонажей, а не сами они в отдельности. Ведь, например, Алеша становится таким, какой он есть, через отношения с отцом, с каждым из братьев, со старцем Зосимой — и это относится к каждому герою Достоевского. Алеша не идентичен ни с одним из своих братьев и окружающих его людей, но лишь через его отношения с ними мы видим, кто он; более того, лишь через эти отношения он сам может понять, кто он. Особенно показателен в этом отношении роман «Подросток». Если читать его с точки зрения Аркадия Долгорукого, эпонимного «подростка», то перед нами рассказ о взрослении: молодой человек отказывается от эгоцентрической идеи стать Ротшильдом и принимает семейные взаимоотношения, в которых родился. Без сомнения, Версилов играет в этом важную роль, так же как Соня, его мать, его сестра, святой человек Макарий Долгорукий и другие. Это рассказ не об индивидуализации, а о социализации. Только в социализации и через социализацию человек становится полновесной человеческой личностью.

Все это имеет отношение еще к одной серьезной ошибке Бердяева. Она касается роли женщин в романах Достоевского. По словам Бердяева,

> женщине не принадлежит в творчестве Достоевского самостоятельного места. Антропология Достоевского — исключительно мужская антропология. Мы увидим, что женщина интересует Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн [*Бердяев 1994а, 74*].

На мой взгляд, это явная ошибка, причем в разных смыслах. К сожалению, Достоевский не закончил «Неточку Незванову», необычную попытку мужчины-романиста написать роман от лица женщины (хотя многие женщины писали от лица мужчины).

11. Бердяев касается этих вопросов многократно. См. особенно подробно: [*Бердяев 1934*]. Именно это различие между личностью и индивидуальностью Бердяев, как и другие авторы, увязывает с русским понятием «соборности».

Однако в его творчестве после Сибири появляется много ярких героинь, которые имеют самостоятельное значение. Соня Мармеладова не «момент» в судьбе Раскольникова, а воплощение христоподобной любви. Дуня Раскольникова не существует при брате, а представляет собой женщину со своей большой судьбой. Госпожа Ставрогина не самый приятный человек, но яркий и не сводимый к любому из мужчин вокруг нее характер. Настасья Филипповна, возможно, и становится жертвой, но она сильная, умная, страстная и опять-таки самостоятельная. В романе «Идиот» многие комментаторы расценивают генеральшу Епанчину как одну из самых ярких героинь Достоевского. Она многопланова — чудна́я, ни красоты, ни гения, ни мудрости, но сколько обаяния! Ее словами и заканчивается роман. Три ее дочери тоже очень живые и колоритные, каждая со своими интересами и взглядами. Такова и Вера Лебедева, персонаж тихий, но важный. В «Братьях Карамазовых» Грушенька и Катерина Ивановна не призваны лишь высветить Дмитрия и Ивана Карамазовых. Бабушка в «Игроке», хотя и дана в совсем иной модальности, — замечательный, самобытный комический персонаж, который доминирует в каждой сцене, где появляется. Есть и масса других примеров.

Вопрос о месте женщин тесно связан с мыслью Бердяева о том, что любовь занимает в романах Достоевского большое, но

> не самостоятельное место. Любовь не самоценна, она не имеет своего образа, она есть лишь раскрытие трагического пути человека, есть испытание человеческой свободы [*Бердяев 1994а, 74*].

Свобода, о которой я уже писал, чрезвычайно важна для Достоевского, но не важнее и не фундаментальнее любви. У Достоевского, как и в жизни, любовь и свободу разделить трудно — вспомним беседу Христа с Великим инквизитором. Любовь лишь тогда любовь, когда ее свободно дают и свободно принимают: но свобода, не укорененная в любви и не ведущая в любви, деструктивна и не созидательна. Разве не этот урок усваивает Раскольников в эпилоге «Преступления и наказания»? Разве не этот урок получает Ставрогин в сцене с Лизой, хотя у него и не хватает мужества его усвоить? Это узнает и муж в «Кроткой», столкнувшись с отсутствием любви в своей жизни. И не один Мышкин интересует нас, но Мышкин *и* Настасья, Мышкин *и* Аглая. Так и у Дмитрия Карамазова с Грушенькой: история их отношений не история лишь Дмитрия, но история любви, их любви. И наконец, любовь — принцип общины,

к которой Зосима зовет и своих братьев, и нас, читателей: любовь друг ко другу, ко всем тварям, к Богу. Не говоря уже о любви между родителями и детьми, братьями и сестрами, друзьями.

Быть может, Бердяев прав, что «благообразие жизни семейной» [*Бердяев 1994а, 74*] не из основных тем у Достоевского: нигде мы не видим такой семьи, как семья Ростовых у Толстого. Но любовь не вихрь, который «влечет к гибели» [*Бердяев 1994а, 75*], — или не только такой вихрь. Любовь спасает Раскольникова. Спасет она, мы надеемся, и Дмитрия Карамазова с Грушенькой. В «Униженных и оскорбленных» Ихменевы не идеальны, но это крепкая семья, которая обретает примирение. Быть может, и «случайная семья» Версилова/Долгорукого найдет мир и приятие друг друга через взаимную любовь. Разумихину и Дуне Раскольниковой хорошо вместе; быть может, как намекает последняя глава «Идиота», так и у Радомского с Верой Лебедевой. Вспомним также, что, по словам самого Достоевского, «три четверти счастья» обретаются в браке. Трагедии не принадлежит последнее слово, хотя — об этом справедливо напоминает Бердяев — эта опасность таится на каждом повороте дороги.

Заключение

И последнее. Я не согласен с тезисом Бердяева, который он высказывает и от своего лица, и от лица Достоевского, что «очень своеобразно строение русской души и отличается от души западного человека» [*Бердяев 1994а, 105*]. Действительно, Достоевский много говорит и в своих романах, и в публицистике о религиозной, нравственной, культурной противоположности между Россией и Западом. У Бердяева это превращается почти в онтологическую разницу. Но если все так, отчего Достоевский находит глубокий отклик в сердцах западных читателей?

Дискуссия на сей счет, начатая в XIX в. славянофилами и западниками, не утихает и поныне. Она объяснима. Ведь в сравнении с островами Британии, Россия огромна. Она простирается от Европы до Азии, от Черного моря до Северного Ледовитого океана. Ее исторические корни восходят к таким разным культурам как Византия, скифские племена Центральной Азии и викинги Скандинавии. Россия никогда не входила в Латинскую Римскую империю, которая во многом сформировала западноевропейскую идентичность. На нее мало влияло и католичество, культурно значимое даже в протестантских странах. В Новое время ее история

ознаменовалась целым рядом потрясений и политических переворотов, с британской точки зрения почти невообразимых. Поэтому различия между Россией и Западом неизбежно будут более яркими, чем культурные и политические различия внутри Британии и Европы. Однако лучше не возводить такие различия в абсолют.

В России любят толковать о «Западе», как делали Достоевский с Бердяевым. Но Запад очень разный. К примеру, Шлейермахер в «Речах о религии» говорит, что его поймут только немцы: лишь они обладают поэтической глубиной души. Англичане, с его точки зрения, меркантильны, а французы фривольны и не ценят духовность [*Шлейермахер, 55–56*]. Как англичанин, признаюсь, что вырос с убеждением, что французы относятся чуть ли не к другому виду. А уж итальянцы… Живя в Шотландии, я осознал, сколь отличны шотландцы от англичан. Еще глубже история обид и конфликтов у англичан с ирландцами. Можно добавить, что в таком классовом обществе, как Британия остаются глубокие различия между классами. Подчас писатели видели у британских рабочих черты, сильно напоминающие русских крестьян у Достоевского[12]. Поэтому далеко не факт, что англичане больше отличаются от русских, чем от шотландцев и ирландцев.

Лучше, мне кажется, следовать тому, что в своей пушкинской речи Достоевский назвал одной из отличительных особенностей русского характера способность входить в другие культуры и проживать их изнутри. Но *все* мы должны пытаться это делать. Ни одна культура не изолирована герметично от остальных, хотя понимание зачастую требует великих усилий. В начале этого текста я упомянул о желании Достоевского обнаружить «человека в человеке». Наши различия могут стать источником вражды, но если все время помнить о «человеке в человеке», эти же различия станут источником взаимной поддержки и взаимной радости. Достоевский и сам живое свидетельство этому. Его глубоко русское творчество было принято по всему миру. В его романах черпали колоссальную поддержку читатели почти из всех стран, терпя страдания и мучаясь нерешенными вопросами в сердце нашего существования.

Перевод Глеба Ястребова

12. Один из примеров — пожилой пенсионер Банс в «Барчестерских хрониках» Энтони Троллопа.

Источники

1. *Бердяев 1934* = Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж : YMCA-Press, 1934. 191 с.
2. *Бердяев 1994а* = Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. Москва : Искусство, 1994. С. 7–150.
3. *Бердяев 1994б* = Бердяев Н. А. Дух и реальность. Москва : Республика, 1994. 175 с.
4. *Письмо* = Письмо М. И. Кагана Бердяеву от 29 мая 1922 года // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / Сост. В. Г. Макаров, В. С. Христофоров. Москва : Русский путь, 2005. 544 с.

Литература

1. *Ветловская* = Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Санкт-Петербург : Пушкинский дом, 2007. 640 с.
2. *Евлампиев* = Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). Санкт-Петербург : РХГА, 2012. 585 с.
3. *Степанян* = Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. Москва : Глобал Ком : Языки славянской культуры, 2016. 296 с.
4. *Фёлдени* = Фёлдени Л. Достоевский читает в Сибири Гегеля и плачет. Москва : Три квадрата, 2021. 208 с.
5. *Шестов 1937* = Шестов Л. И. О «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские записки. Общественно-политический и литературный журнал. 1937. Вып. 2. С. 125–154.
6. *Шестов 1966* = Шестов Л. И. Sola Fide — только верою : Греческая и средневековая цивилизация. Лютер и Церковь. Париж : Ymca-Press, 1966. 296 с.
7. *Шестов 1992* = Шестов Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия. Москва : Прогресс, 1992. 304 с.
8. *Шестов 1993* = Шестов Л. И. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. Москва : Наука, 1993. С. 278–324.
9. *Шлейермахер* = Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. 432 с.
10. *Evlampiev* = Evlampiev I. I. The Tradition of Christian Thought in the History of Russian Culture // Emerson C., Poole R., Pattison G. The Oxford

Handbook of Russian Religious Thought. Oxford : Oxford University Press, 2019. P. 677–693.
11. *Felch, Contino* = Bakhtin and Religion : A Feeling for Faith / Ed. by S. M. Felch, P. J. Contino. Evanston : Northwestern University Press, 2001. 252 p.
12. *Knezevic* = Knezevic R. A. Homo Theurgos. Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. Paris : Les Éditions du Cerf, 2020. 346 p.
13. *Lauth* = Lauth R. Dostojewski und sein Jahrhundert. Bonn : Bouvier, 1986. 159 p.
14. *Pyman* = Pyman A. Dostoevsky in the prism of the Orthodox semiosphere / Ed. by G. Pattison, D. O. Thompson. Dostoevsky and the Christian Tradition. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 103–115.
15. *Thompson* = Thompson D. O. The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. 358 p.
16. *Williams* = Williams R. Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction. London : Continuum, 2008. 304 p.

Статья поступила в редакцию 11.05.2022; одобрена после рецензирования 25.05.2022; принята к публикации 30.05.2022

Рецензия
УДК 215
DOI 10.25803/26587599_2022_43_181

В. В. Грановский

Пророк несостоявшейся реформации

Рецензия на книгу: Евтухова Е. Серп и крест : Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / Пер. с англ. И. Буровой. Санкт-Петербург : Библиороссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2021. 400 с.: ил. (Современная западная русистика)

Грановский Виктор Владимирович, канд. филос. наук, независимый исследователь, Москва, Россия / Granovsky Viktor Vladimirovich, Cand. Sci. (Philosophy), Independent researcher, Moscow, Russia, philosophus@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Грановский В. В. Пророк несостоявшейся реформации : Рецензия на книгу: Евтухова Е. Серп и крест : Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / Пер. с англ. И. Буровой. Санкт-Петербург : Библиороссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2021. 400 с.: ил. (Современная западная русистика) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 181–198.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_181.

FOR CITATION: Granovsky V. V. (2022). “The Prophet of the failed Reformation. Book review: Evtukhova E. Sickle and Cross: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy (1890–1920), transl. from English I. Burovoy. St. Petersburg : Bibliorossika ; Boston : Academic Studies Press, 2021. 400 p.: ill. (Modern Western Russian Studies)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 43, pp. 181–198.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_181.

© Грановский В. В., 2022

Очередная биография крупнейшего русского философа С. Н. Булгакова [1], чей 150-летний юбилей отпраздновали в минувшем году все неравнодушные к «путям русского богословия», увидела свет как раз в год названного юбилея. Речь идет о почти четырехсотстраничной книге «Серп и крест» профессора истории Колумбийского университета Екатерины Евтуховой. Это второе издание книги; первое вышло за рубежом еще в 1997 г., т. е. в эпоху, когда страна, вдруг отодвинувшая железный занавес, активно возвращала себе наследие пассажиров «философского парохода», наверстывая забытое массой републикаций и неподдельным, оживляющим интересом к *русским судьбам*, на целый век отмежеванным от России последствиями революционного лихолетья. За исключением небольшого предисловия текст биографии Булгакова публикуется 30 лет спустя без существенных изменений. Возник же этот текст как диссертационное исследование, руководимое такими известными западными историками русских идей, как Николай Рязановский (1923–2011) и Мартин Малиа (1924–2004).

Поэтому первое, что вызывает оценочный интерес, есть тот *угол зрения*, под которым западная русистика воспринимает происходящее на русской идейной почве. На Западе русских философов рассматривают не столько как носителей *особой русской идеи*, сколько как представителей *универсального христианства* (с. 15–16) — и это рассмотрение вполне адекватно тому вектору самосознания, которое задал русскому религиозному движению его зачинатель Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900). Именно он стоял у истоков «жизнеспособной и оригинальной русской философии» (с. 26). К началу XX в. она преобразилась в *новый русский идеализм* — это была «интеллектуальная эволюция», ведущая от неокантианства к положительной религии через «громогласный отказ» от сциентизма, в области общественной сопровождаемая категорическим «осуждением русской революции как метафизической катастрофы» (с. 30). В стране, не имеющей религиозных традиций схоластики и реформации, в атмосфере университетской (и главным образом немецкой) методологической выучки

1. Среди недавних материалов о жизни и философском пути Булгакова следует сослаться, прежде всего, на переиздание биографических статей В. В. Сапова в общем собрании трудов этого исследователя [*Сапов, 219–281*], а также на весьма насыщенный раздел «Вехи жизни — вехи творчества» в булгаковском томе из серии «Философы первой половины XX века», вышедшем в 2020 г. под редакцией А. П. Козырева [*Булгаков 2020, 409–511*]. В последней рубрике мы также встречаем статью Е. Евтуховой, посвященную «„маргинальному“ прочтению» булгаковской «Философии хозяйства» [*Булгаков 2020, 450*], т. е. истории составления и обнаружения опорных ссылок этого текста.

возникает тенденция «сформулировать принципы православия с помощью строгой философской терминологии» (с. 32).

Е. Евтухова с полным основанием отказывается рассматривать русскую мысль исключительно как «философию всеединства» (полемизируя здесь с компетентной, но уже весьма устаревшей на сегодняшний день брошюрой В. Н. Акулинина [*Акулинин*]): русские философы — в достаточной мере «неодинаковые» авторы, чьи интуиции не могут быть сведены к пусть и удобной обобщающей модели (с. 351–352). Вместе с тем и сам концепт «всеединства» не вполне адекватен содержанию их построений — гораздо уместнее (как стали делать недавно) видеть их центр в «человеческом достоинстве и христианской этике» (с. 351). В этом смысле и «булгаковская этика радостного труда с акцентом на достоинство и „софийное“ вдохновение хозяина» оказывается параллельна «пэану свободе» Николая Бердяева и *психологии* (учению о душе) Семена Франка (с. 351). Говоря языком философии, русская мысль воспринимается на Западе больше как *персоналистическая*, нежели *онтологическая*. Отметим, правда, что в случае с Сергеем Булгаковым такое атрибутирование следует считать перспективным, но далеко не безоговорочным.

Нельзя воспринять без оговорок и следующее, столь же экстравагантное, сколь и широкое сопоставление американской исследовательницы:

> Булгаков подошел к политэкономии и статистике с таким же пониманием сущностных причин и взаимосвязей, как Фрейд к человеческим эмоциям, а Соссюр — к языку, вытащив дискуссии о сельском хозяйстве из бескрайней трясины практических деталей и перенося в них акцент на творчество (с. 39).

Культурным фоном рассмотрения жизни и творчества главного героя книги является русский Серебряный век. Свойственная этому периоду устремленность «к идеалу всеобщего христианства» (с. 8), вылившаяся в широкую тенденцию общественной жизни, и стала живым продолжением и воплощением соловьевского философствования. Поэтому совершенно справедливо замечание Е. Евтуховой о том, что «без интеграции религиозной мысли» (с. 14) осмыслить культурную историю Серебряного века невозможно. Кульминацией этого религиозного оживления она считает Всероссийский поместный собор 1917–1918 гг. (акты которого относительно недавно, в 2006 г., были переведены на французский язык), хотя самой исследовательнице он, по ее признанию, виделся поначалу «как крупное

„не-событие“ или „анти-событие“», как слабый, выветрившийся реликт религиозно-реформаторского подъема (с. 15).

Вообще традиция рассматривать Серебряный век как эпоху религиозных новаций в западной гуманитаристике находится еще только на стадии формирования. Вовсе не устарело замечание о том, что Октябрьская революция и сегодня отбрасывает длинную тень на всю ей предшествующую эпоху (с. 19). Евтухова отмечает поэтому, что нередко в описании Серебряного века историки «ограничивают себя искусственно суженной областью социальной или политической истории» (с. 19, 20), в целом анализируя религиозный фактор как эпифеноменальный для российской ситуации (с. 22). Примечательно, что эта ремарка относится не к идеологизированным исследованиям советского времени, а к мейнстриму исторической науки Западного мира.

Характеристика «творческой персоны» Булгакова (с. 348) у Евтуховой следующая: это глубоко цельный философ, который идет к новым идеям через резкие перемены, сдвиги и сломы — но именно за счет идейных потрясений он обретает все бóльшую монолитность своей философской судьбы; на каждом этапе он все свои взгляды развивает с мужественной последовательностью.

Выход Булгакова на религиозные пути Е. Евтухова объясняет, прежде всего, «слиянием неоромантизма с опытом позитивизма» (у нас об этом «романтическом направлении» писал, например, в те же годы Б. В. Межуев применительно как раз к Вл. Соловьеву [*Межуев, 21*]). В книге «Серп и крест» ведется речь о «неожиданном» и культурно весьма продуктивном синкретизме, включавшем в себя неокантианство, неоромантизм, христианство (сами деятели Серебряного века иногда прямо говорили: «неохристианство») и русскую религиозную традицию (с. 38).

Наиболее драматично путь Булгакова как социального философа представлен во второй (самой обширной) части исследования (с. 79–211), имеющей знаменательное название «Встреча идеализма с практикой», охватывающей время первой русской революции и завершающейся для русского мыслителя участием в сборнике «Вехи» (1909 г.). Это участие почти совпало по времени с семейной трагедией Булгакова — смертью горячо любимого сына Ивашека.

Говоря о Булгакове-марксисте и упоминая его диссертацию «Капитализм и земледелие» (1898 г.), Е. Евтухова отмечает «замечательное здравомыслие» (с. 63) нашего философа, при опоре на фактический материал обнаружившего серьезный зазор между марксистской аксиоматикой и реальной экономической жизнью:

неприменимость закона концентрации капитала к сельскому хозяйству; реальное отсутствие всемирной солидарности трудящихся как условия планетарного социального сдвига (несбыточно-смехотворный, как писал Булгаков, союз «русских мужиков, англичан, негров и зулусов», с. 61); наконец, слишком откровенное игнорирование (если не неприязненное третирование) Марксом зажиточного крестьянина как главного товаропроизводителя на селе, не являющегося, вопреки марксистской теории, ни эксплуататором, ни пролетарием (с. 64). Осторожное и все-таки достаточно явное размежевание Булгакова с марксистской доктриной приводит к тому, что уже с конца 1890-х гг. его с трудом можно числить среди правоверных марксистов — Евтухова даже несколько раз назовет своего героя «марксистом не социал-демократического толка» (с. 131, 133). Правда, здесь для подтверждения этого наблюдения на руках у исследовательницы нет почти ничего, кроме ссылки на лидера партии большевиков, удостоившего язвительным откликом рецензию Булгакова на брошюру Каутского. Между тем безапелляционные характеристики В. И. Ленина (в свое время объявившего «лжемарксистом» даже патриарха русского марксизма Г. В. Плеханова) в атмосфере обильных партийно-публицистических ниспровержений рисуют скорее ленинский интеллектуально-нравственный портрет, нежели отображают нюансы мыслительских ходов его оппонентов.

В 1901 г. Булгаков читает публичную лекцию о герое Достоевского Иване Карамазове, знаменуя тем самым собственный отход от исключительно научной (экономической) стези и заявляя свои этические искания. Этой обращенностью к этике проникнут и вскоре увидевший свет сборник русских философов, изначально связавших свою жизнь с гуманитарными исследованиями, — «Проблемы идеализма» (1902 г.). В случае с Булгаковым обращение к идеалистической аргументации, в особенности почерпнутой у Вл. Соловьева, равно и выход с нею к широкой студенческой аудитории в идейном смысле трактуется как «призыв к оружию» (с. 93), что вполне подтверждается упомянутой в конце третьей главы статьей Бердяева «О новом русском идеализме» (1904 г.): именно там прозвучат очень похожие слова об идеализме как «боевом кличе»[2]. Булгаков призывает уйти и от капиталистического стяжательства, и от толстовского аскетизма; в качестве универсального требования он отстаивает права личности

2. См.: [*Бердяев 2002, 174*].

и общественный идеал связывает с ее экономическим благосостоянием и социальной справедливостью (с. 95).

Интересно свидетельство самой американской исследовательницы о том, что на Западе новый русский идеализм принято трактовать как *персонализм* в основном благодаря Бердяеву. Этот персонализм, как справедливо комментирует Е. Евтухова, не следует понимать как «просто экзальтированный „индивидуализм“» (с. 100). Правда, вряд ли можно согласиться с тем, что Бердяев при начале нового идеализма выступает лишь ретранслятором булгаковских идей, просто-напросто излагая их в более доступной либо в более последовательной форме. Общность идейной интуиции обоих наших философов налицо, но в системном изложении пальма первенства принадлежит, безусловно, Булгакову, и здесь расхождение двух философов не только стилистическое, но отчасти и содержательное: Евтухова справедливо отмечает, что Булгаков — слишком катафатик, ему даже в православном опыте трудно дается эсхатология (с. 344), в то время как Бердяев даже марксизм воспринимает, прежде всего, как историософию с сильным эсхатологическим элементом.

Е. Евтухова верно отмечает, что идеализм во многом представлял собой очевидную смену мировоззренческого обоснования, но не общественного оформления взглядов, т. е. оказался новой формой *освободительного движения* (в свое время нами это же замечание было отнесено специально к имяславию как философско-богословской склонности ряда видных идеалистов [*Грановский, 18*]). Булгаков быстро примкнул к «Союзу освобождения» и стал корреспондентом журнала «Освобождение» по церковному вопросу, причем именно религиозный мотив придавал публицистике философа максималистский пафос. В своих статьях этого периода (как и в опубликованных манифестах «Христианского братства борьбы») Булгаков высказал программную для «нового религиозного сознания» уверенность в том, что политическая *революция* непременно станет и *религиозной реформацией* в России, и даже призвал христиан к крестовому походу против самодержавия.

Е. Евтухова пишет о Булгакове как об авторе аграрной программы «Союза освобождения», связывая экономическую программу всей кадетской партии с именем русского религиозного философа. Краткое изложение этой программы интересно теми аспектами, которые, представляясь на нынешний день достаточно умеренными и необходимыми, в начале XX в. опознавались и сторонниками, и противниками реформ как противоречивые и достаточно

жесткие. Так, главную задачу на селе Булгаков видел в создании слоя мелких производителей; однако в отличие от радикальных революционеров полагал, что эта задача должна была решаться не тотальной экспроприацией земли у прежних землевладельцев (допустимыми считались лишь отдельные экспроприации), а последовательным, очень дозированным перераспределением земли. Тем не менее этот сдвиг в глазах самодержавной бюрократии все равно выглядел архиреволюционным, поскольку требовал фактического перехода «от усадебно-аристократической политики к крестьянско-демократической» (с. 141), что, безусловно, ставило на повестку дня вопрос о смене политического режима.

Другим важным аспектом конституционно-демократических воззрений Булгакова справедливо объявляется «модель воспитательной политики» (с. 145). Не очень ясно, однако, почему, открывая эту тему, американская исследовательница тотчас же отсылает нас к народническому теоретику П. Л. Лаврову — одному из основных идеологов покаяния высших классов перед низшими (с. 145). Идею воспитания, безусловно, уместнее оформить цитатами ее главного апологета, кадетского теоретика П. Б. Струве, для которого, говоря его собственными словами, «метод политического воспитания» становится принципиальной заменой «метода революционного оглушения крайними требованиями» (с. 147). Для Булгакова же воспитание — это ориентированность не просто на крепких сельских хозяев, но на наиболее темпераментные силы народа, т. е. стремление подхватить религиозную энергию широкой массы и направить ее в освободительное и политически-строительное (а не разрушительное!) русло (с. 146).

Интересен скепсис, который выразил по поводу таких надежд буквально в те же годы Бердяев, симпатизировавший букве кадетской программы, но принципиально сомневавшийся в ее *почвенности*, или, точнее сказать, в том отклике почвы на нее, какового ожидал его соратник-идеалист Булгаков:

> …К.-д. не пойдут в народ и не подойдут к нему… Это — порода людей, имеющих вкус к мирной парламентской деятельности… Слова их будут сухи и мертвы, как бы ни была демократична их программа, и им не будут верить, потому что не таково у них выражение глаз, не так голос звучит, не таков их облик… Отсутствие безумия у всех почти к.-д… [*Бердяев 2002, 440–441*].

В 1905 г. Булгаков создает «Союз христианской политики». Его идейной основой фактически является прежняя кадетская

программа, но с более откровенным религиозным насыщением. «Религии человекобожия» Людвига Фейербаха противопоставляется «богочеловечество» Владимира Соловьева не только как *мировоззренческий концепт*, но и как *инструмент общественного переустройства*. Булгаков выступает поборником *социального христианства*, имеющего свои аналоги как в персоналистическом социализме Англии и Франции, так и в христианских утопиях русской мысли, прежде всего, в проективизме Николая Федорова, настаивавшего на совокупных усилиях христиан реально преобразить этот мир, наилучший пока лишь потенциально (с. 159). В обобщении Е. Евтуховой христианский социализм Булгакова — религиозно окрашенный вариант кадетского либерализма (с. 168), на котором лежит отпечаток живого богоискательства, который был присущ булгаковской личности: согласно характеристике Льва Шестова Булгаков принадлежал к тем новообращенным, кто имя Христа произносили с той же страстью, с которой за минуту до этого — имя Маркса (с. 191).

В 1906 г. Булгаков вместе с А. С. Глинкой (Волжским) выпустил семь номеров газеты «Народ», вдохновляясь «атмосферой надвигающегося чуда» (с. 164), подогретой революционным брожением, и вместе с тем жестко высказываясь против идеализации народа, ринувшегося в революцию: «погромный хулиган звериного образа, погрязающий в смрадном грехе» еще должен быть преображен воспитующей силой, чтобы войти в образ того народа-богоносца, о котором говорили Достоевский и Владимир Соловьев. Другим интенсивным публицистическим выступлением Булгакова тех же лет следует считать восстановленную в седьмой главе «Серпа и креста» критику «извращенного патриотизма» (с. 176), когда, по Булгакову, «профессионально-русские, бутафорски-русские люди» губят русское имя официозной шовинистической идеологией вместе с теми, кто затирает это имя беспочвенными партийными программами. Против них следует строить *Россию права и правды*; ареной этой борьбы должна стать Государственная Дума, где произойдет «последний торг между народом и бюрократией», имеющий завершиться либо победой права, либо войной всех против всех. Идея права должна получить, по Булгакову, общественно-теоретическое оформление даже в прочном союзе философии, богословия и юриспруденции (с. 181).

Предметом специальных философских возражений неминуемо должны стать те суждения, которые мы встречаем в 11-й главе

рецензируемой книги, где предлагается трактовка заветной для принявшего священный сан Булгакова темы имяславия. Евтухова слишком поспешно отождествляет имяславческую доктрину, причем именно в том богословском оформлении, которое придали ей русские религиозные идеалисты, с аутентичным исихазмом. Подобное отождествление в последние десятилетия стало едва ли не общим местом в исследованиях поднимаемой проблемы[3]. Американская исследовательница предпочитает даже указать на мнимый характер этой проблемы, объявляя имяславие Булгакова «просто повтором» учения свт. Григория Паламы (с. 306). Подобное отождествление представляется поспешным и лишенным достаточного основания, каковым в плане теоретической экспертизы, конечно же, не может быть аллюзия на зафиксированную документально резкость имперской церковной администрации в отношении русских монахов-имяславцев, насильственно депортированных из афонских монастырей.

Евтухова неоправданно снижает и значимость для самого Булгакова его теории именования, которая с 1920-х гг. наряду со знаменитой софиологией приобрела для русского философа характер не только организующей мыслительской конструкции, но, быть может, и настоящего *экзистенциального центра*. Поэтому невозможно солидаризироваться с тезисом исследовательницы о том, что имяславие Булгаков понимает всего лишь как теорию молитвы, не касаясь догматики (с. 307).

На самом деле символистская интерпретация словесности, в общем виде опирающаяся на тезис «слова суть символы» (ее о. Сергий особенно интенсивно развивает в свой «крымский период»), несомненно, превосходит своим объемом феноменологию молитвы — она представляет собою *теорию слов* вообще (не случайно некоторые исследователи называют ее «словологией»), и, горячо проповедуя ее, русский философ стремится вовсе не отойти от противоречий, разделяющих «имябожцев» и «имяборцев» (как это кажется Евтуховой, с. 308), но изначально занимает конкретно выраженную — имяславческую — позицию. Иначе говоря, учение об именах о. Сергий разрабатывает, прежде всего, именно как *догматическую* (или *универсально-философскую*) платформу, частным разделом которой становится учение о молитвенном акте, который в контексте имяславия приобретает совершенно особенный колорит, имеющий мало общего

3. См.: [*Семаева, 7*].

с традиционным исихазмом. Отметим, что в этих булгаковских интуициях Евтухова видит плодотворную религиозную новизну, но и в этом предположении нам придется с нею не согласиться (о чем ниже).

Замечание американской исследовательницы о том, что церковь постоянно воссозидает и переосмысливает свои верования (с. 313), в качестве суждения, призванного обозначить имяславие о. Сергия как существенно новый элемент православного богословия, выглядит в одно и то же время и достаточно размытым с точки зрения догматической, и довольно банальным с точки зрения исторической. Если понимать это замечание в том смысле, что в каждый момент своей жизни каждый церковный верующий трудится над своим религиозным сознанием и идет по стезе личного духовного воспитания, сопровождаемый зримо или незримо другими членами церкви, то это, конечно, не что иное, как удостоверяемое личным церковным опытом соборное со-бытие христиан в мистическом теле Христовом. Но обнаружение такого свойства по существу не говорит ни о чем, кроме общераспространенного церковного сознания, т. е. не несет в себе вовсе никакого «модернизма». Другое дело, если исследовательница имеет в виду здесь какое-то более сложное переформулирование и достигаемое опытом жизни обновление религиозной связи, сопрягаемое, как свидетельствует дальнейший текст «Серпа и креста», именно с имяславием.

Евтухова обнаруживает у Булгакова «новый подход к молитве и вовлеченности членов церкви», даже «новое толкование церковного вероучения» (с. 315). В чем же, однако, эта новизна? Если речь идет об обычном понимании молитвословия, то ничего нового в таком «подходе», мы, конечно, не найдем. Если же это такая «теория молитвы», которая позволяет создавать и пересоздавать связь с Богом каждому члену церкви (с. 315), то это, как минимум, богословски неосторожная формула: произвольно религиозная связь не может быть ни осуществлена, ни заменена, если можно так выразиться, по инициативе лишь одной стороны религиозного отношения, особенно стороны человеческой, которая, по определению, является не «агентом», но «адресатом» и «реципиентом» божественного откровения.

Еще более странным тезисом звучит заявление Евтуховой, что откровение в христианстве возможно не только благодаря пришествию Христа. Однако пришествие Христа не есть в собственном смысле откровение — это уже конкретное Боговоплощение.

Конечно, общение церковного христианина со Христом имеет разные формы. Но Евтухова вновь говорит о «пересоздании» через молитву религиозного акта (с. 313). Если имеется в виду личное откровение, сообщаемое Господом каждому христианину через молитву и жизнь, то это опять-таки христиански приемлемый сюжет. Но если речь об одном только человеческом почине в этом «пересоздании», то возникает возможность подразумевать такое понимание, согласно которому божественное откровение уступает «слишком человеческому» авторитету, причем этот вариант религиозной рекомбинации столь же претенциозен, сколь и несбыточен, поскольку если Бог не даст человеку откровения, то никакой богооткровенной связи и не состоится.

Каждый церковный христианин, отмечает Евтухова, и в личной, и в соборной молитве именует Бога (с. 313). Но ведь такое именование есть не что иное, как общераспространенный факт молитвенной жизни Церкви. Излагая далее концепцию Булгакова, Е. Евтухова пишет также, что, живя и молясь в Церкви, христианин дает все новые и новые имена не только вещам, но и Богу (с. 331). Следует ли понимать это так, что христианин в этом случае «обновляет» Бога, а не свое понимание связи с Ним с использованием доселе неведомых (в том числе и Самому Богу) имен? В случае положительного ответа мы, безусловно, встречаемся здесь с изводом парахристианского магического сознания, в случае отрицательного — вправе видеть во фразе исследовательницы неточное словоупотребление, чреватое, как выразился бы герой книги Е. Евтуховой, «ересеологическими» ухищрениями [*Булгаков 1993, 311*].

Если иметь в виду культурную атмосферу, в которой формулировалось имяславие Булгакова, то представляется неоднозначным замечание исследовательницы о том, что оно, насыщенное лингвистическими экскурсами, стало концепцией, приспособленной для большинства мыслящих людей XX столетия (с. 314). Тем более трудно обосновать утверждение, что происходило это за счет тесной связи имяславия с «современными языковыми теориями» (с. 314). По существу здесь доказывается тезис, опровергаемый историей самого имяславия, которое выглядело приемлемым далеко не для большинства интеллектуалов, а, напротив, для их малозаметного меньшинства [*Кублановский, 458–459*], между тем как наиболее аффектированно имяславие было принято как раз малоначитанным в богословском (и тем более в языковедческом) материале контингентом. Вместе с тем вектор

имяславческих построений и симпатий изначально устремляется не в ультрасовременность, а именно в архаику, теории же, которые оно использует для самообоснования, не только не являются современными для XX в., но и заимствуются отнюдь не из области «передовой» лингвистики, а скажем, из древних заговоров и фольклора [*Флоренский 2003; Булгаков 1999, 380*].

Евтухова утверждает, что через имяславие Булгаков воплотил стремления Д. С. Мережковского, В. В. Розанова и других религиозных модернистов к пересмотру христианского учения (в том, что этот посыл входил в число его программных целеполаганий, Булгаков признавался и сам, например, в «крымском» письме свящ. Павлу Флоренскому [*Булгаков 2018, 451–452*]), но вновь характеризует подобную попытку как возможность приспособить традиционное христианство к мировоззрению человека, уже слишком далеко отошедшего от времени его зарождения (с. 314–315). Здесь снова приходится усомниться, поскольку, как было сказано, имяславие не столь однозначно связывалось с прокламируемой «модерностью» — на нем лежал и отпечаток предназначенного к изживанию «новым сознанием» религиозного консерватизма, что уже в начале Афонского конфликта отмечал, например, Бердяев [*Бердяев 1989, 620*]).

Имяславие в русской мысли — это поспешный или, скорее, слишком далеко зашедший поиск противовеса западному мышлению или, как считали сами имяславцы, воздвижение крепости *истинного онтологизма* против атакующих номиналистических систем, увлекающих в *антибытийственность*. Резоны этой критики вполне правомерно выделить и подчеркнуть, в частности, чтобы понять вектор самого по себе русского религиозного мышления, однако полное согласие с ними заставило бы изобразить западное мышление значительно менее онтологичным, чем оно есть, при всей его бесспорной интеллектуалистичности[4]. Вопреки допущениям русских онтологистов *акосмический аспект* в западной мысли вовсе не абсолютен: он как минимум в иной форме, чем это виделось отечественным мыслителям, предусматривает совпадение *логического* смысла с *онтологическим* (это показал, например, С. Л. Франк в специальной полемике со сторонником имяславия В. Ф. Эрном [*Франк, 112–119*]).

Вполне справедливо было бы определить здесь смысловой код имяславия как *гипостазирование*. В советское время этот

4. См.: [*Вышеславцев, 156*].

термин употреблялся в качестве ниспровергательного идеологического штампа и использовался как негация божественного существования: утверждать бытие Бога в координатах диалектического материализма значило полагать как реально существующую такую сущность, которая на самом деле не существует. Будучи версией крайнего реализма, имяславие фактически гипостазирует метафору, а также переносное либо несобственное значение слова (двигаясь здесь единым фарватером с символизмом как поэтической теорией и практикой Серебряного века), т. е. утверждает действительно номинальную сущность как реальную. Это придает имяславческим построениям мифологический характер, но эту мифологию мыслители уровня Булгакова претендовали излагать языком современного им философского рационализма в качестве универсального мировоззрения. Таким образом, в качестве «философской предпосылки» [*Флоренский 2001, 273*] имяславие предстает как «народнический» уклон крупных интеллектуалов, сделавших своим теоретическим фундаментом словесную иллюзию афонских простецов, доведенную до положения богословской и догматической гиперболы.

Наиболее концептуальные примечания американской исследовательницы мы находим в Заключении (с. 348–357), и они вновь касаются Серебряного века. Для Евтуховой Серебряный век есть контекст к тем «судьбам русской религиозной философии», о которых говорится в подзаголовке ее биографического повествования. Синонимом Серебряного века для Евтуховой является концепт *русской реформации*, на фоне которой и следовало бы изучать жизнь Сергея Булгакова, если бы эта реформация реально состоялась (с. 348).

«Русской реформации» как целого в России не было — но элементы ее в России все же были. Это, прежде всего, попытки обновить церковное самосознание при обращении к материалам литературных, лингвистических и философских споров. К подобному методу прибегает и Булгаков, считая допустимым во время Всероссийского поместного собора 1917–1918 гг. основывать свои догматические построения на «поэтических теориях языка и символа» (с. 350). И обратно: «вездесущая тема природы Логоса», «вариации на тему Софии Соловьева», «всепоглощающее чувство религиозной миссии» — все это придавало «религиозную актуальность» и «богословское наполнение» российским символизму, акмеизму и даже футуризму (с. 349), в то время как в истории

культуры других стран этого, как столь ярко выраженной тенденции, не наблюдалось. И чем разрозненнее внутри себя было «реформационное» движение — тем оно оказывалось продуктивнее (с. 350).

В России «религиозный импульс не был узко клерикальным или догматическим» — его следы «постепенно проникли в искусство, музыку, либеральную политику и даже в аграрную реформу» (с. 352).

Культурно-мировоззренческими мотивами этого неожиданного религиозного «полнокровия» Е. Евтуховой видятся следующие факторы:

1. «*Общеевропейское восстание против позитивизма*» (с. 352, курсив наш). В этой тенденции русские мыслители идут до логического конца и создают одновременно традиционную и новаторскую религиозную философию. Таков, с точки зрения Е. Евтуховой, положительный итог того процесса, который о. Георгий Флоровский, не склонный приветствовать Серебряный век, назвал «кризисом русского византинизма» (с. 353).

2. *Противостояние реакционной политике К. П. Победоносцева*. В ответ на понимание церкви как строго иерархизированной структуры и политического инструмента самодержавной власти нарастает «горизонтальная» религиозная активность, и религиозный пыл перемещается из церковно-клерикальной среды в светскую. С религиозным почином выступают светские богословы и свободные религиозные публицисты, дистанцирующиеся от церковного официоза. Против устаревших форм церковной организации они выдвигают и новый концепт *либерализма*, и старое понятие *соборности* как способы оригинального христианского самопонимания — триумф этих элементов религиозная партия связывает с отставкой Победоносцева в 1905 г. и с созывом Всероссийского поместного собора в 1917 г. (с. 353–354).

3. *Крах революционного народничества*. Богоискатели Серебряного века, как пишет Е. Евтухова, включая и авторов сборника «Вехи», сделались сторонниками народной веры, которую до этого критиковали. В «Вехах», как правильно отмечает Евтухова, присутствует «сокрушенное размышление» о том, что интеллигенции с ее поверхностным атеизмом следует поучиться более цельному, более жизненному мировоззрению у верующего народа (с. 354). Полемизируя с этим призывом, Е. Евтухова делает отсылку к полемике Белинского и Гоголя, напоминая скепсис Белинского по поводу народного православия. Между тем «веховский»

взгляд на народную веру был достаточно далек от безотчетного восторга, ради разоблачения которого следовало бы производить подобную апелляцию. Именно у «веховцев» главным стало понимание того, что религиозная вера, бесспорно, являлась духовно-исторической скрепой русского народа, но понимание это вовсе не означало безоговорочного присоединения к этой вере в ее фактическом состоянии, недостатки которого «веховцы» отмечали наряду с изъянами интеллигентской беспочвенности. Одними из первых они обнаружили, что в ходе Первой русской революции «лик народа… оказался страшным, злобным, грубым и неуправляемым» (с. 354).

4. «*Консервативный романтизм*» (с. 355; курсив наш). Евтухова отмечает, что модернизм вовсе не есть непременно отвержение религиозных ценностей либо их «переформатирование» — он предусматривает и их сохранение. Это консервативный элемент в модернизме, который не может быть расценен как только «отсталый консерватизм». Для постмодернизма, который тоже предлагает сочетание религии с экономикой и культурой, русский модернизм Серебряного века представляет собою «интригующий пример» (с. 355).

Пожалуй, главным колебанием автора в обозрении русской жизни являются те две откровенно полярные установки, которые описаны, соответственно, на открывающих и на завершающих страницах «Серпа и креста»:

- «Эта книга, посвященная критическому периоду на рубеже XIX–XX столетий, — не о русской революции» (с. 17);
- «В конечном счете эта книга, пусть и косвенно, все-таки посвящена революции» (с. 355).

Безусловно, вне революционного контекста невозможен обстоятельный разговор, пожалуй, ни об одном видном русском религиозном философе XX в.: начиная именно с Булгакова, каждый из них оставил личное и мыслительское свидетельство о своем прохождении траектории «от марксизма к идеализму» и, в конце концов, об «истоках и смысле русского коммунизма». Концентрируя события жизненного пути Сергея Булгакова, книга «Серп и крест» говорит о революции как о локусе срыва того *христианского экономизма*, проповедником которого был отечественный мыслитель. В последующие же десятилетия советской идеократии религиозная философия и вовсе «исчезла как живое дело» (с. 13). Таким образом — Булгаков здесь пример не единственный — русская революция есть, в сущности, контрагент

и разрушитель и *русского идеала*, и *русского идеализма*, и писать о русских философах как ее антиподах — значит, и в самом деле, писать прежде всего о ней.

Обозрение Е. Евтуховой, в которое включен философский путь Сергея Булгакова, есть (как и отмечено выше) в первую очередь взгляд *историка*, поэтому он ограничивается очень часто внешне очерченными вехами этого пути и их внешней оценкой, порою весьма зоркой, временами приблизительной, а иногда и неизбежно стереотипной. И хотя с точки зрения *философа* эти ремарки не исчерпывающи и полемичны, подобный извод биографии крупнейшего русского мыслителя представляет немалую ценность, несмотря на указанное разногласие.

Литература

1. *Акулинин* = Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. 158 с.
2. *Бердяев 1989* = Бердяев Н. А. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России / Общ. ред. Н. А. Струве. Paris : YMCA-Press, 1989. 712 с.
3. *Бердяев 2002* = Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.) / Сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Канон+, 2002. 656 с.
4. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. Сочинения : В 2 т. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии / Вступ. ст., сост. и примеч. С. С. Хоружего. Москва : Наука, 1993. 603 с.
5. *Булгаков 1999* = Булгаков С. Н. Философия имени. Санкт-Петербург : Наука, 1999. 446 с.
6. *Булгаков 2018* = Булгаков С. Письмо о. Павлу Флоренскому // Он же. На пиру богов / Сост. А. А. Тесля. Москва : РИПОЛ классик, 2018. С. 425–475.
7. *Булгаков 2020* = Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. 631 с.: ил.
8. *Вышеславцев* = Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Республика, 1994. 368 с.
9. *Грановский* = Грановский В. В. Имяславие в контексте кризиса русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX веков : Автореферат дисс. … канд. филос. наук. Москва : Соцветие красок, 2008. 26 с.
10. *Кублановский* = Кублановский Ю. М. На обратном пути: стихи и статьи. Москва : Русскій міръ, 2006. 480 с.

11. *Межуев* = Межуев Б. В. Отечественные истоки философии В. С. Соловьева (социокультурный контекст 70–90-х годов XIX в.) : Автореферат дис. … канд. филос. наук. Москва : Редакция газеты «Известия», 1997. 24 с.
12. *Сапов* = Сапов В. В. Обидчик России. Из истории социально-философской мысли России: (Статьи и публикации). Москва : Политическая энциклопедия, 2020. 768 с.
13. *Семаева* = Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века : Автореферат дис. … д-ра филос. наук. Москва, 1994. 28 с.
14. *Флоренский 2001* = Флоренский П. А. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А. С. Филоненко. Москва : Издательство АСТ; Харьков : Фолио, 2001. 672 с.
15. *Флоренский 2003* = Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Он же. Столп и утверждение истины : Опыт православной теодицеи. Москва : Издательство АСТ, 2003. С. 7–29.
16. *Франк* = Франк С. Л. Русское мировоззрение. Санкт-Петербург : Наука, 1996. 736 с.

References

1. Akulinin V. N. (1990). *Filosofiia vseedinstva: Ot V. S. Solov'eva k P. A. Florenskomu* [The philosophy of unity: From V. S. Solovyov to P. A. Florensky]. Novosibirsk : Nauka. Sibirskoe otdelenie (in Russian).
2. Berdyaev N. A. (1989). *Sobranie sochinenii* [*Collected works*] *: In 3 v., v. 3 : Tipy religioznoi mysli v Rossii* [Types of religious thought in Russia]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
3. Berdyaev N. A. (2002). *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary experiments (1900–1906)]. Moscow : Kanon+ (in Russian).
4. Bulgakov S. N. (1993). *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 1. Moscow : Nauka (in Russian).
5. Bulgakov S. N. (1999). *Filosofiia imeni* [Philosophy of the name]. St. Petersburg : Nauka (in Russian).
6. Bulgakov S. N. (2018). "Letter to Priest Pavel Florensky", in Idem. *Na piru bogov* [At the Feast of the Gods]. Moscow : RIPOL klassik, pp. 425–475 (in Russian).
7. Florensky P. A. (2001). *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow : AST; Khar'kov : Folio (in Russian).
8. Florensky P. A. (2003). "The universal human roots of idealism", in Idem. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei* [The Pillar and Ground

of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy]. Moscow : AST Publ., pp. 7–29 (in Russian).
9. Frank S. L. (1996). *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg : Nauka (in Russian).
10. Granovsky V. V. (2008). *Imiaslavie v kontekste krizisa russkoi religioznofilosofskoi mysli kontsa XIX — nachala XX vekov* [Name-glory in the context of the crisis of Russian religious and philosophical thought of the late 19th — early 20th centuries] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow : Sotsvetie krasok (in Russian).
11. Kozyrev A. P. (ed.) (2020). *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Moscow : Politicheskaia entsiklopediia (in Russian).
12. Kublanovskii Iu. M. (2006). *Na obratnom puti: stikhi i stat'i* [On the way back: poems and articles]. Moscow : Russkii mir (in Russian).
13. Mezhuev B. V. (1997). *Otechestvennye istoki filosofii V. S. Solov'eva (sotsiokul'turnyi kontekst 70–90-kh godov XIX v.)* [Domestic origins of V. S. Solovyov's philosophy (sociocultural context of the 70–90s of the XIX century)] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow : Izvestiia (in Russian).
14. Sapov V. V. (2020). *Obidchik Rossii. Iz istorii sotsial'no-filosofskoi mysli Rossii. (Stat'i i publikatsii)* [Offender of Russia. From the history of socio-philosophical thought in Russia. (Articles and publications)]. Moscow : Politicheskaia entsiklopediia (in Russian).
15. Semaeva I. I. (1994). *Traditsii isikhazma v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka* [Traditions of hesychasm in Russian religious philosophy of the first half of the 20th century] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow (in Russian).
16. Vysheslavtsev B. P. (1994). *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of transfigured Eros]. Moscow : Respublika (in Russian).

Рецензия поступила в редакцию 15.04.2022; принята к публикации 25.05.2022

Рецензия
УДК 27.9
DOI 10.25803/26587599_2022_43_199

К. П. Обозный

Рецензия на книгу: Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) : 1964–1985 годы

Москва : ПСТГУ, 2021. 496 с.

Обозный Константин Петрович, канд. ист. наук, доцент, декан исторического факультета, зав. кафедрой церковной и социальной истории, Свято-Филаретовский институт, Москва, Псков, Россия / Obozny Konstantin Petrovich, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Dean, Faculty of History, Head of the Department of Church and Social History, St. Philaret's Institute, Moscow, Pskov, Russian, suhoput2006@ya.ru

для цитирования: Обозный К. П. Рецензия на книгу: Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) : 1964–1985 годы. Москва : ПСТГУ, 2021. 496 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. Вып. 43. 2022. С. 199–207. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_199.

for citation: Obozny K. P. (2022). "Book review: Kostryukov A. A. Russian Church Abroad under Metropolitan Philaret (Voznesensky) : 1964–1985. Moscow : PSTGU Publ., 2021. 496 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, v. 43, pp. 199–207. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_199.

В конце прошлого года, как бы в ознаменование столетия первого Всезарубежного церковного собора в Сремских Карловцах, известный специалист в области церковной истории XX столетия

© Обозный К. П., 2022

Андрей Александрович Кострюков издал свою новую монографию. Этот труд венчает тетралогию по истории Зарубежной церкви, которую автор начал писать еще в начале 2000-х гг. Первая книга была посвящена раннему периоду истории РПЦЗ: от первых недель пребывания русских беженцев на турецком берегу до кончины свт. Тихона (Беллавина). Содержание второй монографии было вписано в границы 1925–1938 гг., а третья книга своими хронологическими рамками с 1938 по 1964 г. обязана периоду служения второго предстоятеля Зарубежной церкви митр. Анастасия (Грибановского).

Исследовать дальнейшую историю церковного зарубежья довольно сложно и отчасти рискованно, поскольку период деятельности митр. Филарета (Вознесенского) был в чем-то запутанным и спорным, а порой содержал откровенно регрессивные тенденции. Некоторые исторические персонажи тех времен либо еще живы, либо совсем недавно ушли из жизни; многие духовные чада и поклонники зарубежных пастырей и архиереев 1960–1980-х гг. здравствуют поныне. Поэтому знакомство с новой книгой А. А. Кострюкова было для меня несколько неожиданным, но одновременно довольно интригующим событием.

По своей структуре и задачам новая монография схожа с предыдущими книгами автора. В исследовании показана организационная структура Зарубежной церкви, основные принципы церковного управления, идейные основания церковной жизни РПЦЗ, взаимоотношения с православной церковью в отечестве, роль РПЦЗ в мировом православии и цивилизационных процессах общемирового масштаба.

Исторический контекст, на фоне которого разворачиваются события в рецензируемой монографии, довольно примечательный. В 1964 г. продолжал свою работу II Ватиканский собор; в СССР на излете антирелигиозная кампания, смещен Н. С. Хрущев и состоялся суд над Иосифом Бродским; во Вьетнаме разгоралась гражданская война, повлекшая новую напряженность в международной обстановке. В этом же году предстоятелем РПЦЗ становится митр. Филарет (Вознесенский), линия церковной политики которого заметно отличалась от той, что установилась в послевоенные годы при митр. Анастасии (Грибановском).

Для многих, в том числе и для самого митр. Филарета, этот выбор Архиерейского синода РПЦЗ был неожиданным. Незадолго до этого события архим. Филарет с большим трудом смог выехать из коммунистического Китая в английский Гонконг, а оттуда

в Австралию, где и совершилось его поставление в епископа. Очень важно, что автор книги уже в начале 1-й главы дает краткую биографическую справку о жизни будущего председателя Архиерейского синода РПЦЗ. При этом особенное внимание уделяется послевоенному периоду. После окончания Второй мировой войны архим. Филарет вслед за своим правящим епископом Харбинским Мелетием (Заборовским) перешел в Московский патриархат. Однако очень скоро архим. Филарет изменил свое отношение к церковному руководству в Москве. Причиной послужили некоторые просоветские публикации Журнала Московской патриархии. Архимандрит Филарет открыто с амвона заявил прихожанам о своем несогласии с позицией РПЦ МП и возложил вину за просоветскую пропаганду на церковное руководство во главе с патриархом Алексием. Архимандрит Филарет отказался принимать советский паспорт, служить молебны для выезжающих в СССР русских жителей и не скрывал своей резкой антисоветской позиции (с. 28–29). Это привело к аресту, моральному давлению, физическому насилию и покушению на жизнь строптивого священнослужителя. Несомненно, все эти испытания наложили особый отпечаток на взгляды, убеждения и психологический склад архим. Филарета. В этом можно усмотреть причины свойственного ему жесткого неприятия РПЦ МП, стремления к изоляционизму и порой неоправданному ригоризму. Стоит добавить, что его отец архиеп. Димитрий (Вознесенский), также известный своими резкими антикоммунистическими заявлениями, в 1946 г. был вывезен из Маньчжурии в СССР, где скоропостижно скончался в январе 1947 г. и был похоронен в Ленинграде.

Избрание митр. Филарета председателем Синода РПЦЗ произошло в тот момент, когда Зарубежную церковь сотрясали внутренние распри, приведшие к разделению на противоборствующие партии. Новый предстоятель, не имевший «партийной» принадлежности и не искушенный в интригах синодалов, должен был внести умиротворение в накалившуюся внутрицерковную обстановку. Эти ожидания оправдались только отчасти. Как отмечает автор книги, «недостаточная опытность архипастыря, совсем недавно ставшего архиереем, его неискушенность в синодальных делах, незнакомство с реалиями европейской и американской жизни» неизбежно привели к появлению ближайшего неформального советника и впоследствии духовника митр. Филарета, известного протопресвитера Георгия Граббе (с. 31). К этому нужно добавить, что административные дела тяготили нового

председателя Синода, а потому он «старался переложить их на подчиненных» (с. 31). Все эти предваряющие сведения помогают внести определенную ясность в те процессы, которые происходили внутри РПЦЗ в 1960–1980-е гг.

Пожалуй, одним из самых впечатляющих, хотя и небесспорных деяний РПЦЗ стало прославление сонма новомучеников Русской церкви в 1981 г. Автор монографии замечает, что процесс канонизации святых в эмиграции начался только после ухода с поста председателя Синода митр. Анастасия (Грибановского), который придерживался твердой позиции, что канонизацию святых можно проводить лишь совместно с церковью в отечестве (с. 137). Однако с течением времени все более казалось, что освобождение России от коммунистического гнета становится туманной перспективой, а потому все чаще и чаще раздавались голоса в поддержку необходимости самостоятельной канонизации. Тотчас после удаления на покой митр. Анастасия (Грибановского) в июне 1964 г. состоялась первая канонизация прав. Иоанна Кронштадтского. Памятуя о монархических настроениях, которые были свойственны членам Синода РПЦЗ, клирикам и политизированным мирянам, нетрудно было предугадать, что скоро будет поднят вопрос и о канонизации императора Николая II. Кострюков подробно показал, как проходила дискуссия по этому вопросу, в том числе уделил внимание аргументации противников этого прославления. Отсутствие объективной информации не позволило составить четкий список новомучеников. В итоге Архиерейский собор РПЦЗ 1 ноября 1981 г. прославил сонм новомучеников российских. При этом так и не был подготовлен полный мартиролог. В него были включены имена членов императорской семьи, патриарха Тихона и еще десяти епископов и пресвитеров, а также имена великой княгини Елисаветы и инокини Варвары (с. 158). Как отмечает автор, зарубежная канонизация подготовила прославление святых Московским патриархатом уже в постсоветское время (с. 164) и одновременно с этим прославление царской семьи в эмиграции не привело к всплеску спекуляций на тему «царебожия» и развитию культа Распутина, как это случилось в постсоветской России.

Как бы то ни было, но отрицать политический подтекст в прославлении новомучеников РПЦЗ невозможно. Многие действия Зарубежной Церкви совершались с оглядкой на события, происходившие в отечестве, где христианство подвергалось гонениям

и пропагандистским атакам. Именно поэтому вполне ожидаемой была поддержка в русском рассеянии церковных диссидентов и правозащитников, бросивших вызов тоталитарной антихристианской системе в СССР. Имена архиеп. Ермогена (Голубева), А. И. Солженицына, прот. Димитрия Дудко, запрещенных в служении священников Николая Эшлимана и Глеба Якунина, Б. В. Талантова были хорошо известны и почитаемы в Русском Зарубежье. Однако при этом их принадлежность к юрисдикции Московской патриархии давала, как казалось «зилотствующим» клирикам РПЦЗ, полное право требовать и от них покаяния в грехе «сергианства», если они смогут выбраться за границу и пожелают вступить в евхаристическое общение с зарубежным духовенством (с. 214–215). По сути дела, жесткий антикоммунизм и антисергианство в эмиграции и политика оправдания и приятия советской системы церковью в СССР стали к 1980-м гг. превращаться в догму, исключавшую всякое движения к общению и готовность к уступкам. Обоюдное желание расправиться с оппонентами хорошо показано автором, однако и в Москве, и в Джорданвилле не переступили границу и не объявили безблагодатными таинства, совершаемые идейными противниками. Официального осуждения в адрес Московской патриархии Синод РПЦЗ так и не вынес: «Балансируя на грани анафем, занеся ногу над пропастью, последнего шага Русская Зарубежная Церковь не сделала» (с. 219).

Идейный антикоммунизм и желание распространить свое влияние в отечестве привел РПЦЗ к поиску контактов с представителями катакомбной церкви, которые также занимали жесткую антисергианскую позицию. Кострюков сумел показать, что излишний ригоризм руководства Зарубежной церкви приводил порой к тому, что оно становилось жертвой самозванцев, авантюристов, а то и агентов органов государственной безопасности, которые заявляли о себе как о преемниках Истинно православной церкви довоенного периода. Принимая в общение подобных «катакомбников» и пытаясь опираться на них в деле создания параллельной церковной структуры в позднем СССР, зарубежные епископы невольно поощряли укрепление маргинальных групп церковного подполья, тем самым все более затрудняли перспективу налаживания отношений с московской церковной властью и наносили серьезный ущерб своему авторитету (с. 238–239).

Отдельную главу своей монографии автор посвятил взаимоотношениям Русской зарубежной церкви и мирового православия. В период правления митр. Филарета (Вознесенского) у РПЦЗ

с Восточными поместными церквами отношения становились все более и более сложными. Причиной этому в основном стали выступления и действия «ревнителей», для которых экуменизм и модернизм, захватившие поместные церкви, давно уже стал злейшей ересью. Такая позиция РПЦЗ все дальше отдаляла ее не только от Вселенского патриархата, но и от консервативно настроенной Иерусалимской церкви (с. 269). Пожалуй, самым серьезным эксцессом, послужившим усилению политики изоляционизма, стало сближение лидеров Зарубежной церкви со старостильным лагерем, который образовался из греческих и балканских православных ригористов-раскольников, объявивших новый календарный стиль изменой чистоте православного исповедания. Как пишет Кострюков, «рано или поздно все зилотствующие встают перед вопросом: если Поместная церковь, из которой они ушли, еретична, то относится ли это к другим Церквам, допускающим сослужение с „еретической“ структурой?» (с. 270). Это вопрос в форме вызова вскоре был поставлен старостильниками и перед самой РПЦЗ. Положительный ответ неминуемо приводил к полному отказу от общения практически со всем православным миром… Подводя итоги этому разделу монографии, автор делает жесткий и одновременно объективный вывод: «Политика изоляционизма, принятая РПЦЗ, была ее личным выбором, а не следствием отторжения со стороны мирового православия» (с. 291).

Последняя часть исследования Андрея Александровича Кострюкова посвящена еще одной болезненной проблеме, которая добавляет новые штрихи к портрету РПЦЗ времен митр. Филарета (Вознесенского). Это тема духовной конфронтации внутри русской церковной диаспоры, которая получила острое развитие еще в 1920-е гг. Отношение РПЦЗ с Западноевропейской архиепископией с центром в Париже и с Православной церковью в Америке продолжали охлаждаться в период 1960–1980-х гг.

Как известно, камнем преткновения в отношениях РПЦЗ и Западноевропейского экзархата была юрисдикционная принадлежность духовных наследников митр. Евлогия (Георгиевского) Вселенскому патриархату. Поэтому после исключения Парижского экзархата из своего ведения в 1965 г. Константинопольский патриарх, казалось бы, создал благоприятные условия для объединения двух ветвей русского православия за границей. Однако этого не произошло по разным причинам. Одна из самых весомых, как отмечает Кострюков, состояла в том, что «…РПЦЗ к тому времени уже стяжала славу „зилотской“ структуры» (с. 308).

Суровый ригоризм зарубежных епископов требовал отказа Западноевропейской архиепископии от своего духовного опыта, который основывался на открытости западной цивилизации и христианском диалоге, а с другой стороны — на приверженности наследию деяний Московского Поместного собора 1917–1918 гг.

Возвращение Западноевропейской архиепископии в 1971 г. в юрисдикцию Константинополя, для которого подобные маневры были только частью большой политики в противоборстве с Москвой, окончательно устранило даже гипотетическую возможность для объединения русского церковного зарубежья.

Похожая ситуация складывалась и в отношениях с Североамериканской митрополией, которая в противовес РПЦЗ стремилась к автокефалии, все более интегрировалась в общемировое христианство и обретала отчетливые черты американского православия. Сложность в положение митрополии привносила конкуренция Вселенского и Московского патриархатов, желавших утвердить на Североамериканском континенте свое особое положение. Формально успех был здесь на стороне Москвы, когда митрополия получила автокефалию от РПЦ МП и была преобразована в Православную церковь в Америке. Это событие, как отмечает автор исследования, не стало поводом для «покраснения» или зависимости Американской церкви от Москвы (с. 362). При этом на фоне этих событий произошло некоторое потепление в отношениях между Вселенским патриархатом и РПЦЗ, солидарно выразивших неудовольствие деятельностью Московского патриархата. Вместе с тем Архиерейский синод РПЦЗ в сентябре 1971 г. заявил о разрыве молитвенного общения с ПЦА (ОСА). В этой связи примечательно, что первоиерарх РПЦЗ митр. Филарет в 1980 г. объявил о потенциальной возможности объединения трех юрисдикций — РПЦЗ, ПЦА и Западноевропейской архиепископии. Автор монографии отмечает, что в риторике лидера Зарубежной церкви речь шла «…не об объединении, а о возвращении в нее заблудших церковных групп» (с. 361). Подобные подходы не только все дальше и дальше отдаляли ветви русского православия в зарубежье, но и свидетельствовали о нежелании руководства РПЦЗ обратиться к диалогу, а значит сделать усилие для слышания своих идеологических оппонентов.

Уместным выглядит в этой связи апелляция автора монографии к точке зрения А. И. Солженицына, который в 1974 г. обратился к Третьему Всезарубежному собору со словами горечи, скорбя о трудном положении зарубежного православия, выразившемся

в духе вражды и разделения. Кострюков ссылается на призыв Солженицына, в котором писатель хорошо диагностирует причину кризиса христианства в русской диаспоре: «…безусловных и безоговорочных канонических прав нет ни у одного из участников конфликта, как нет их, строго говоря, и у Московской патриархии „с ее пресеченной традицией“. У каждой из сторон есть и немалые канонические основания. Но выводить из этого исключительно свою правоту, клеймя „врага“, бесперспективно» (с. 305).

В целом монография А. А. Кострюкова занимает очень важное место в отечественной историографии Православной церкви в эмиграции. Исследование опирается на мощный блок источников, представленный архивными документами из фондов ГАРФа, РГБ, ОВЦС МП, архива Архиерейского синода РПЦЗ и духовной семинарии в Джорданвилле, периодикой и документами личного происхождения. В приложении к монографии автор разместил более 30 документов, которые помогут читателям более подробно познакомиться с проблемными сторонами жизни церкви в эмиграции. В последней части книги нашли место список кратких биографий избранных лиц, именной указатель и список сокращений, что, несомненно, станет хорошим подспорьем для читателей.

Среди слабых мест рецензируемой книги можно отметить то, что автор исследования не использует документы Североамериканской митрополии и Западноевропейской архиепископии. Этот недочет неизбежно приводит к умалению объективности исследования, когда о позиции этих церквей мы вынуждены составлять мнение из публицистических материалов или документов их оппонентов — РПЦЗ и РПЦ МП.

В исследовании А. А. Кострюкова много сказано о большой церковной политике, об идеологии и юрисдикционных разделениях, о лидерах церквей русского рассеяния и т. п. В этом ряду явно не хватило места для описания приходского и епархиального опыта церковной жизни русской эмиграции. Без этого трудно понять внутреннюю духовную ситуацию, связанную с практикой пастырского служения, литургической, миссионерской, благотворительной и культурной деятельностью, присущей нашим соотечественникам за рубежом.

Монография Андрея Александровича Кострюкова вносит серьезный вклад в изучение поздней истории Зарубежной церкви. Без этого труда уже не обойдется никто из последующих исследователей этих непростых страниц православия в эмиграции.

После прочтения этой книги остается впечатление глубокого кризиса РПЦЗ, которая все более и более закрывалась от мира и фактически обрекала свое будущее на стагнацию, тотальную изоляцию и потерю внутренних духовных сил. Этот путь не только лишал РПЦЗ возможности осуществлять служение евангельского свидетельства, к которому призвана церковь земная, но и грозил превратить эту церковную структуру в маргинальную малочисленную группу, живущую по принципу «осажденной крепости». Казалось бы, реальной перспективой к обновлению и преображению Зарубежной церкви могло стало крушение СССР с его коммунистической идеологией, а затем постепенное движение на встречу с церковью в отечестве при московском патриархе Алексии (Ридигере). Оправдались ли эти надежды? Это тема достойна будущего исследования, свидетелями и читателями которого мы, надеюсь, станем в недалеком будущем.

Сокращения

ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского патриархата
ПЦА	Православная церковь Америки
РГБ	Российская государственная библиотека
РПЦ МП	Русская православная церковь Московского патриархата
РПЦЗ	Русская православная церковь заграницей

Рецензия поступила в редакцию 11.05.2022; принята к публикации 3.06.2022

Обзор
УДК 261.6
DOI 10.25803/26587599_2022_43_208

Л. В. Крошкина

Обзор конференции «IX Аверинцевские чтения „Диалоги о христианстве: справедливость, правда, свобода“»

(Тверь, 29–30 марта 2022 года)

Крошкина Лидия Владимировна, канд. культурологии, старший преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия / Kroshkina Lidia Vladimirovna, Cand. Sci. (Culturology), Senior Lecturer, Russian State University of Humanities, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, lida.kroshkina@gmail.com

для цитирования: Крошкина Л. В. Обзор конференции «IX Аверинцевские чтения „Диалоги о христианстве: справедливость, правда, свобода“» (Тверь, 29–30 марта 2022 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 208–218.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_208.

for citation: Kroshkina L. V. “Overview of the conference IX Averintsev Readings ‘Dialogues about Christianity: justice, truth, freedom’ (Tver, March 29–30, 2022)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 43, pp. 208–218.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_208.

29–30 марта 2022 г. состоялись IX Аверинцевские чтения [1], которые с 2020 г. проходят под общим названием «Диалоги о христианстве».

© Крошкина Л. В., 2022

1. «Аверинцевские чтения» обращены к наследию академика Сергея Сергеевича Аверинцева (1937–2004) — ученого-филолога, переводчика, историка культуры, библеиста, философа, публициста, общественного деятеля, поэта.

Цель конференций последних лет — разработка современного христианского тезауруса. Этот труд еще в советский период был начат академиком С. С. Аверинцевым; его глубокие и оригинальные исследования основных понятий христианства нашли воплощение в жанре энциклопедической статьи. Чтения 2020 г. были посвящены теме *покаяния*; темой настоящих чтений стали три понятия — *справедливость*, *правда*, *свобода*. Всероссийская конференция с международным участием была организована Свято-Филаретовским институтом (СФИ), Российским государственным гуманитарным университетом (РГГУ), Преображенским содружеством малых православных братств (ПСМБ). Местом проведения стал Культурный центр «Боголюбский» в г. Твери, собравший около 50 участников очных и онлайн участников из Москвы, Санкт-Петербурга, Твери, Тюмени и Италии (Бергамо).

Программа конференции была организована по принципу прояснения смысла каждого заявленного понятия с последующим углублением его значений через включение в круг внимания следующей универсалии. Так, первое пленарное заседание было посвящено общему взгляду на заявленный смысловой ряд в контексте христианской и античной культуры, вторая сессия обратилась к справедливости и правде, третья — к правде и свободе, последняя — к свободе.

Содержательным введением в чтения стали приветственные слова учредителей конференции. Алексей Борисович Мазуров, д-р ист. наук, ректор СФИ, обратил внимание на необычайную значимость трудов С. С. Аверинцева для практикующих христиан, прежде всего в деле библейских переводов, «выполненных без всякой стилизации с глубочайшим погружением в традицию, с тончайшим чутьем и подлинностью». Александр Викторович Марков, д-р филол. наук, профессор РГГУ, напомнил, что С. С. Аверинцев всегда подчеркивал космологичность библейского образа правды, а также акцентировал требование христианства соотносить понятия правды, справедливости и свободы со всей историей человечества. У С. С. Аверинцева эти понятия всегда связаны друг с другом и с христианской эсхатологией. Священник Георгий Кочетков, канд. богословия, духовный попечитель ПСМБ, отметил особую важность христианского контекста исследуемых понятий, который в XX в. оказался прочно забыт. Отец Георгий призвал противостоять этому забвению, как противостоял Аверинцев, выявляя новые смыслы и связи, не удовлетворяясь только воспоминанием о духовных достижениях прошлого.

Программа «Диалогов о христианстве» имела диалогическую структуру и включала два доклада о справедливости, по две пары докладов о правде и свободе.

Игорь Евгеньевич Суриков, д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ, в докладе «Справедливость, правда, истина в духовном дискурсе классической греческой цивилизации» отметил, что христианская культура парадоксальным образом, с одной стороны, противопоставляет себя языческой, с другой — «вырастает из ее среды». И. Е. Суриков отметил этимологическую разницу понятий «правда» и «справедливость». В славянских языках они восходят к значению «правой стороны», в греческом — имеют различное происхождение. Первое значение: правда — это истина, антоним лжи, восходящее к корневому значению «незабытое», «несокрытое»; второе — правда как справедливость, этимологически включающее коннотации — «указанное», «обычай», «право», «наказание», «судебный процесс». Характерно, что базовое понятие (добродетель) — справедливость (это можно отнести и к правде, и к свободе) в античности и христианстве — имеет противоположную направленность. Для древнегреческой культуры, характеризующейся как «культура стыда»[2], справедливость — это внешняя ценность. Поэтому в античности отсутствует ключевое для христианства понятие «совести», под которым понимается сугубо внутренний регулятор поведения. В христианской «культуре вины» происходит коренной перенос значения: справедливость становится личностной, а не общественной ценностью. Водоразделом, оттеняющим различия христианства и античности, является отношение к врагу, так как высшее проявление справедливости для грека — «творить своим друзьям добро, насколько может, а своим врагам — зло, насколько может», — абсолютно чуждо христианину.

Правда и справедливость в свете отношений с другими людьми как основа христианского нонконформизма стали фокусом доклада Веры Поцци, д-ра философии из Бергамо. Опираясь на словарь церковнославяно-русских паронимов Ольги Седаковой [*Седакова*], исследовательница сделала важное наблюдение: первое значение «правды» — справедливость, закон (два

2. Различение «культуры вины» и «культуры стыда» предложила американский антрополог Рут Бенедикт [*Ruth*].

другие — оправдание и праведность, правдивость) имеет связь с понятиями «истина» и «мир». Еще одно ключевое слово для понимания справедливости в концептуальном видении Аверинцева — соборность, которая, по слову Веры Поцци, является «индикатором присутствия справедливости». Напротив, отсутствие справедливости ведет к разделению, ставя под вопрос правдивость этого единства (так, в постсоветское время неожиданно проявилось несогласие между теми, кто в эпоху гонений были едины). Вера Поцци вопрошает: какое же свойство необходимо, чтобы в отношениях с другим человеком была справедливость? Ответ на этот вопрос, по мнению Веры Поцци, С. С. Аверинцев предлагает через новое понятие — вера как верность. Именно она находится в центре отношений с другими людьми, является тем, без чего не может быть справедливости.

Доклад Светланы Александровы Коначевой, д-ра филос. наук, декана философского факультета РГГУ, был посвящен справедливости в контексте «слабой теологии»[3], позволяющей через «слабые» конструкции высказывания и так называемую теологию события открыть грядущую «невозможную возможность» справедливости. «Слабая теология», для которой характерно динамическое мессианское измерение (Бог грядет), предполагает мессианское желание справедливости как стремление к деконструированию иерархических систем человеческих взаимодействий, препятствующих справедливости и праведности в мире. Американский философ и теолог Дж. Капуто, автор идеи «слабой теологии», призывал к священной анархии, образом которой является Царство Божье, где перевернут порядок мира, основанный на власти и подчинении, принуждении и доминировании.

Следующие четыре доклада раскрывали понятие правды и правдивости.

Лидия Владимировна Крошкина, канд. культурологии, старший преподаватель СФИ и РГГУ, в докладе «„Вслушиваться в безмолвную речь фактов“: правда и правдивость», так же как и Вера Поцци, отметила понятие «верность» как ключевую связку между двумя значениями слова «правда» — справедливость и истина. Объединяющим началом здесь является библейское значение «правды», которое в Новом завете означает «праведность»

3. Слабая теология — предполагает постоянную контекстуальную интерпретацию. Контекстуальной теологии посвящен номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2021. № 2 (39)).

и может быть отождествлено с «верностью» Богу, нашим «обязанностям» перед Ним. То же можно сказать о правде Божьей, которая является императивом для христианина («Прежде всего заботьтесь о Царствии и о правде Его» *[1]), и блаженством («Блаженны алчущие и жаждущие правды», «блаженны гонимые за правду» *[1, 4]). Правда, по мнению докладчицы, может быть соотносима также с понятием факта, который в свою очередь соотносим с ключевой единицей культуры — символом, «универсальной формой христианского мышления и восприятия» [*Аверинцев 2000, 198*]. Факт, подобно предметной стороне символа, ведет познающего к тайному, иномирному смыслу, который сходит в него по принципу халкидонского догмата «неслиянно, нераздельно, неизменно, неразлучно» [*Аверинцев 2000, 198*]. Это «схождение» подобно схождению Бога в мир людей посредством «кеносиса». Кеносис таким образом является и путем вникания в факт, и выражением его правдивого значения для других.

*[1] Мф 6:33

*[1] Мф 5:6,10

Доклад Юлии Александровны Штонды, канд. филол. наук, редактора журнала «Вестник Свято-Филаретовского института», преподавателя СФИ, «Сергей Аверинцев и Дитрих Бонхёффер: опыт узнавания правды» был обращен к понятию «правда» в контексте концепции «безрелигиозного христианства» Д. Бонхёффера. По Аверинцеву главные темы тюремных писем Бонхёффера — это «узнавание правды», которое совершается в диалоге с лучшим другом и всегда оказывается соизмеримо с Богом и людьми, вне этого слово правды лишается качества правдивости. Критерий правды — это созидание или разрушение отношений с Богом и человеком. Бонхёффер называет в качестве разрушителя правды — циника, который своим насмешничеством уничтожает живую правду между людьми, пренебрегая доверием, тайной и стыдом. Д. Бонхёффер констатирует существование «правды сатаны», суть которой — в отрицании действительности и стремлении сотворить над ней суд, тогда как Божья правда и Божий суд «направляют творение по любви». Подобным образом и С. С. Аверинцев в своем стихотворении “L’enfer — c’est les autres” упоминает о «правде ада», заключающейся в отвержении Другого, отчуждении от него[5]. «Мы друг друга судить не можем», — вновь напомнила докладчица прозвучавшие в докладе Веры Поцци слова проповеди

4. Цитаты из Евангелия от Матфея даны в переводе С. С. Аверинцева [*Аверинцев 2007*].

5. «„Другие — это ад“; так правду ада / Ад исповедал» [*Аверинцев 2003, 15*].

«О Страшном суде». Ю. А. Штонда также отметила связь правды и верности, укорененной в верности Бога человеку. Правда — это и есть верность Бога своему творению, высшая ее точка — страдания Христа на Кресте: «Нас делает правдивыми лишь правда Бога о нас. Кто знает крест, не испугается никакой другой правды» [*Бонхёффер, 88*].

Понятия «правда» и «правдивость» в докладе Юлии Валентиновны Балакшиной, д-ра филол. наук, ученого секретаря СФИ, доцента РГПУ им. А. И. Герцена, рассматривались в контексте национальных языковых особенностей. Исследовательница отметила, что С. С. Аверинцев в одном из интервью, рассуждая о новомодном слове «подсуетиться», высказывает мысль о «правдивости» русского языка как его главном качестве (в отличие от И. С. Тургенева, для которого главным качеством является свобода). Анализируя лексику переводов Священного писания, Ю. В. Балакшина отметила подбор Аверинцевым таких лексем, «словечек» русского языка, которые обладают меткостью окраски именно для русского читателя: «Расслабленный становится „параличным“; лицемеры — „лицедеями“; а псы, которые едят крошки под столом хозяев, оказываются „щенятами“, настолько Сергею Сергеевичу важно передать в языке эту щадящую милость Спасителя, обращенную к женщине-хананеянке». Исследовательница также обратила внимание на лексему «грозить» вместо «запретить», благодаря чему переводчик вводит мотив личного общения с силами природы: Христос как бы разговаривает с бурей. Ю. В. Балакшина сделала вывод о том, что именно Аверинцев называл «правдивостью» русского слова: опора на народные значения слова, опора на культуру и многообразие поэтических смыслов, сохранение права на нравственную оценку ситуации, в том числе в эсхатологической перспективе.

Завершил блок выступлений о понятии «правда» Алексей Васильевич Лызлов, канд. психол. наук, доцент кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, глубоким погружением в поэтическое слово С. С. Аверинцева. Он предложил слушателям развернутый комментарий на стихотворение «У сердца крещеного края…». Докладчик отметил нарочитые противопоставления в образе некогда Святой Руси: «сердце крещеного края» оказывается «над самым зевом геенны», где сосуществуют Архангел и «Сопротивный», «святые» и «престол Денницы». Картина мира, которую рисует С. С. Аверинцев в своем стихотворении, как бы выстраивает траекторию пути человека

от собственного лукавства к правде Божьей. Этот путь предполагает предстояние перед Богом в абсолютной открытости перед Тем, Кто видит нас прежде нас, оно являет нам самих себя, так как Бог открывает предстоящему его смыслы как неправду и, напротив, его безумие как «аспект личного присутствия».

Борис Викторович Рейфман, канд. культурологии, доцент кафедры истории и теории культуры факультета культурологии РГГУ, в сообщении «Францисканская „простосердечность“ и протестантское „предназначение“: два пути к „сообразности низшего высшему“ накануне Нового времени» раскрыл тему «свободы» через сопоставление двух традиций человечности: обыденной, которую Б. В. Рейфман связывает с кальвинистско-протестанской моделью существования, и «простосердечной», восходящей к францисканскому типу святости. Первая — связана с желанием нравиться себе, с жалостью к себе, с личностной релаксацией, сочетающейся с упорным профессиональным трудом и индустрией отдыха, ведущей к снятию оппозиции между элитарностью и массовостью. Главный принцип этой человечности — самодостаточность, любовь к себе как самоутверждение в мире, который всегда атакует, принижает, порабощает; инструменты самоутверждения — психоаналитические и социальные. Другая традиция человечности основывается на ином типе любви к себе — не утешающей себя, но требовательной, желающей сообразности с высшим, т. е. благодатной свободы, которая не совместима с самодовольством и стремлением к внешней успешности. Эта «неутешаемая человечность» парадоксальна, так как предполагает напряженное пребывание в состоянии страха Господня и свободы, виновности и надежды, постоянное преодоление доброты по отношению к себе или, по слову М. М. Бахтина, — «мира мечты». По мнению докладчика, именно эта традиция открывает в жизни тех, кто ей следует, настоящую свободу и в «великой жалости сердца» (святые), и в путях познания (философы, богословы, ученые), и в «опрокидывании институциональности» (скоморошество), и в опыте экзистенционального «выстаивания перед смертью».

Завершающая секция чтений была посвящена христианскому понятию «свобода». Александр Александрович Медведев, канд. филол. наук, доцент, заведующий кафедрой русской и зарубежной литературы Института социально-гуманитарных наук Тюменского государственного университета, рассмотрел понимание «свободы» Аверинцевым в религиозном, культурном и интеллектуальном аспектах. Если в античной традиции свобода

означает внешние (сводимые к телесным) проявления — благородные осанка, поза, публичная речь гражданина полиса, то в Библии она берет начало с самого акта творения Богом мира и продолжается в Его заветах с человеком. Категория свободы в христианстве неразрывно связана с концептом любви. Любовь — это устремленность к другому — личности, общности, идее, это верность; в любви открываются самые свободные, никем не предсказуемые проявления личности как выражение ее глубин. В Новом завете, по мнению Аверинцева, высшая точка свободного союза любви Бога и человека является в жертве Христа, воплощенной в Церкви как в свободном любовном союзе верных, в самоотрекающейся жертве личностного выбора. В аспекте культуры для С. С. Аверинцева свобода предстает в форме многообразия, противоположного любой унификации, как в либеральном (глобальном), так и в консервативном варианте. В аспекте политической культуры А. А. Медведев обращает внимание на критику Достоевского и ранних славянофилов в трудах Аверинцева, прежде всего за отрицание авторитета, которое ученый квалифицирует как характерную для русской культуры анархически-утопическую тенденцию.

Маргарита Васильевна Шилкина, канд. филос. наук, декан факультета религиоведения СФИ, в начале своего выступления продолжила начатую докладом А. А. Медведева дискуссию о том, как возможно сделать христианскую внутреннюю свободу привлекательной для современного человека, отдающего предпочтение внешней. Докладчица обратила внимание на то, что античность неслучайно предваряет явление христианства, что два вида свободы, гражданская и духовная, не противостоят друг другу, что сегодня особенно значимым представляется их взаимопроникновение и дополнение. Доклад М. В. Шилкиной «Аристократизм свободы в творчестве и жизни С. С. Аверинцева» был обращен не столько к мысли Аверинцева, сколько к его жизненному опыту. Практику свободы М. В. Шилкина назвала еще одним *словом* Аверинцева, которое нам предстоит прочитать и усвоить. Исследовательский интерес должен быть обращен не только к трудам Аверинцева о свободе, но и к его свободе в постановке исследовательского вопроса, поисках метода, жанра, источников, подходов к ответам, что обусловлено, по слову В. В. Бибихина, глубоким погружением в мировую культуру и ее проживанием. По мнению выступающей, вне жизненного контекста опыта свободы трудно понять и интеллектуальное творчество Аверинцева. Характерные проявления этого

опыта М. В. Шилкина сопоставила с качествами духовного аристократизма в трудах Н. А. Бердяева: открытость, мужество, щедрость, честь, внимание к достоинству другого человека, жертвенность, свобода не только от зла и греха, но и от всяких искусственных границ — схоластики, расслабленности и лености, от всякой неправды и игры на понижение. В заключении докладчица напомнила отмеченное свящ. Георгием Кочетковым важнейшее качество Аверинцева, свидетельствующее о его аристократизме — *церковность* как способность и одновременно плод дерзновенного свободного опыта богопознания и богооткровения, жажду которого Аверинцев пронес через всю свою жизнь.

Завершающим стало выступление Юлия Арамовича Асояна, канд. филос. наук, доцента кафедры истории и теории культуры РГГУ, «Солидарность и свобода (к статье С. Аверинцева „Солидарность поколений как фактор гражданской свободы“)». В первой части доклада автор обратился к полемике о свободе и солидарности Кэнтина Скиннера и Исайи Берлина, автора известного сборника «Философия свободы»; во второй части — к размышлениям о подходе С. С. Аверинцева к этим понятиям. Ю. А. Асоян примиряет республиканскую и либеральную концепции свободы, отмечая значимость ее солидаристского понимания в современных обстоятельствах. Следуя позиции Берлина, различающего негативную и позитивную свободу, докладчик предлагает использовать понятие негативной, или отрицательной солидарности, под которым надо понимать «солидарный и сознательный отказ от солидарности с теми, кто посредством масс-медиа и медиальных технологий конструирует манипулятивные одиозные солидарности», отказ от которых мог бы стать, говоря языком С. С. Аверинцева, «фактором гражданской свободы» [*Аверинцев 2005*]. Ссылаясь на различные социологические теории солидарности, Ю. А. Асоян отмечает большое число по сути архаических узкогрупповых моделей солидарности, которые предполагают поддержку и свободу для себя и своих при отказе в этом другим. Вместе с тем докладчик фокусирует внимание на возможности более широких моделей солидарного поведения, одной из которых называет предложенную С. С. Аверинцевым солидарность поколений. Ее специфика заключается в том, что она, обращая нас к опыту семьи, о которой так тепло говорит Аверинцев, соотносится с концептом любви, неразрывно связанным со свободой. В заключении своего высказывания Ю. А. Асоян обратил внимание на мысль, прозвучавшую в сборнике «Социальная

солидарность и альтруизм» (2014) [*Социальная солидарность*], о том, что солидарность как феномен современных социальных практик генетически связана с идеей христианского милосердия. Таким образом, солидарность и свобода — связанные понятия, в центре которых оказывается важное понятие любви, без которого они легко могут обращаться в свою противоположность.

Полную версию конференции можно посмотреть на YouTube-канале СФИ.

Литература

1. *Аверинцев 2000* = Аверинцев С. С. Христианство // Он же. София-Логос. Словарь. Киев : Дух і літера, 2000. С. 194–203.
2. *Аверинцев 2003* = Аверинцев С. С. Стихи духовные. Киев : Дух і літера, 2003. 138 с.
3. *Аверинцев 2005* = Аверинцев С. С. Солидарность поколений как фактор гражданской свободы // Связь времен / Собрание сочинений под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і літера, 2005. С. 419–426.
4. *Аверинцев 2007* = Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Переводы : Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Пер. с древнегреч. и древнеевр. Киев : Дух і літера, 2007. 520 с.
5. *Бонхёффер* = Бонхёффер Д. Хождение вслед. Москва : РГГУ, 2002. 226 с.
6. *Седакова* = Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения : Церковнославяно-русские паронимы. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. 432 с.
7. *Социальная солидарность* = Социальная солидарность и альтруизм: социологическая традиция и современные междисциплинарные исследования : Сб. науч. тр. / РАН, Ин-т науч. инф. по обществ. наукам. Москва : ИНИОН РАН, 2014. 284 с.
8. *Ruth* = Ruth F. Benedict. The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture. Boston : Houghton Mifflin Harcourt, 1946. 324 p.

References

1. Averintsev S. S. (2000). “Christianity”, in Idem. *Sofiia-logos. Slovar’* [Sofia-Logos. Dictionary]. Kiev : Dukh i litera, pp. 194–203 (in Russian).
2. Averintsev S. S. (2003). *Stikhi dukhovnye* [Religious poems]. Kiev : Dukh i litera (in Russian).

3. Averintsev S. S. (2005). “Solidarity as a factor of civil liberty”, in *Sviaz’ vremen. Sobranie sochinenii* [The connection of times. Collected works]. Kiev : Dukh i litera, pp. 419–426 (in Russian).
4. Averintsev S. S. (2007). *Sobranie sochinenii. Perevody: Evangeliia. Kniga Iova. Psalmy* [Collected works. Translations: The Gospels. The Book of Job. Psalms]. Kiev : Dukh i litera (in Russian).
5. Bonhoeffer D. (2002). *Khozhdenie vsled* [The Cost of Discipleship]. Moscow : RGGU (in Russian).
6. Ruth F. (1946). *Benedict. The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston : Houghton Mifflin Harcourt.
7. Sedakova O. A. (2008). *Slovar’ trudnykh slov iz bogosluzheniia : Tserkovnoslaviano-russkie paronimy* [The Dictionary of Difficult Words in Church Services: Church Slavic and Russian Paronyms]. Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina (in Russian).
8. *Sotsial’naia solidarnost’ i al’truizm: sotsiologicheskaia traditsiia i sovremennye mezhdistsiplinarnye issledovaniia* [Social Solidarity and Altruism: Sociological Tradition and Modern Interdisciplinary Research]. Moscow : Institut nauchnoi informatsii po obshchestvennym naukam RAN, 2014 (in Russian).

Обзор поступил в редакцию 03.06.2022; принят к публикации 10.06.2022

Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 45 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте журнала
https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 43 · Лето 2022

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., д. 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 26.08.2022
Формат 70×100/16. Объем 13¾ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский институт, 2022