

К. Толстая

Расчеловечение как ключ к реальному пониманию образа Божьего

В статье я рассматриваю вызов, который феномен расчеловечения в ситуациях предельного истощения, как, например, в «доходягах» ГУЛАГа и *Muselmänner* Освенцима, предъявляет посттравматическим исследованиям в области философии и богословия, как и богословской антропологии, а именно учению об образе Божьем в человеке, поскольку «человеческое в человеке» (Варлам Шаламов) богословски традиционно связывалось с учением об образе Божьем.

В последние годы интерес к этой доктрине возрос как в богословских — католических, протестантских и православных — кругах, так и в поле междисциплинарных исследований. В дискуссиях между западными богословами и философами представление о том, что образ Божий может быть вычленен эмпирически, или как конкретная качественная (субстанциальная) характеристика в человеке, категорически оспаривается. Мой тезис заключается, напротив, в том, что три современные интерпретационные модели человека как образа Божьего (функциональная, реляционная и динамическая) не выдерживают испытания критерием правдивой памяти жертв, свидетельствующих об эмпирической данности потери всего человеческого, и в их нынешней трактовке не могут обеспечить надежной (богословской) антропологии. Именно в свидетельствах о потере того, что традиционно понимается как образ Божий, как это ни парадоксально, подтверждается реальность образа Божьего. В этой связи я предлагаю пересмотреть старейшую, субстанциальную, модель на примере антропологии Максима Исповедника.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: образ Божий, богословская антропология, расчеловечение, Шаламов, Максим Исповедник.

Данная статья посвящена вопросам, вставшим перед богословием XXI в. в связи с многочисленными свидетельствами о крайней степени расчеловечения, явленной в Освенциме, ГУЛАГе и дру-

гих местах, где человек оказывается доведен до состояния полного изнеможения¹. Как богослов я убеждена, что потеря всего «человеческого в человеке» (Шаламов), заставляет переосмыслить исходные положения гуманитарных дисциплин и, в частности, богословия².

Одна из причин, по которой расчеловечение следует рассмотреть в свете теологии, может быть сформулирована, используя выражение Теодора Адорно, так: «Нужда дать слово страданию как условие всей истины» (“The need to lend a voice to suffering is a condition for all truth”) [Adorno, 17–18]³. Этот императив вытекает из другой причины, заключающейся в фундаментальном вызове, который свидетельство ГУЛАГа и Освенцима предъявляет любой антропологии, будь она религиозно нейтральной, гуманистической, или разрабатываемой в рамках одной из трех монотеистических религий; последней — особенно, в связи с учением о человеческой природе и существовании (*human essence and being*), сотворенных по образу Божьему (*imago Dei*).

Отсюда вытекает задача переосмыслить богословие так, чтобы оно поставило феномен расчеловечения в центр своего внимания и постоянно отсылало нас к нему. В связи с этим встают теоретические и методологические вопросы, требующие тщательного рассмотрения.

<...>

Предельное расчеловечение и богословская антропология

Русский писатель Варлам Шаламов (1907–1982), проведший в ГУЛАГе семнадцать лет (1937–1953), уникален в своем анализе феномена исчезновения всего «человеческого в человеке». Именно его опыт стал отправной точкой для моего исследования⁴. Повествование Шаламова о ГУЛАГе в «Колымских рассказах», в воспоминаниях о Колыме и в «Очерках преступного мира» существенно отличается от произведений двух других великих русских писателей — Ф. М. Достоевского («Записки из Мертвого дома»

1. Статья подготовлена на основе материала будущей монографии. В журнале публикуется с сокращениями. — *Прим ред.*

2. Этой проблематике был посвящен междисциплинарный и межрелигиозный проект «Богословие после ГУЛАГа». См.: *Theology after Gulag (ThaG)*. URL: <http://www.in-a-sec.com/theology-after-gulag> (дата обращения: 26.02.2019).

3. Ср. в пер. Е. Л. Петренко: «Потребность освободиться от страданий, “заговорив” их, является условием всякой истины» (Адорно Т. В. *Негативная диалектика*. М.: Научный мир, 2003. С. 26). — *Прим. ред.*

4. О Достоевском и Солженицыне см.: [Tolstaya 2013b; Tolstaya 2019].

(1860–1862)) и А. И. Солженицына («Архипелаг ГУЛАГ»), также проведших многие годы на каторге.

«Записками из Мертвого дома» Достоевский отметил свое возвращение в литературу после десяти лет политического заключения в Сибири, четыре из которых (с 1850 по 1854) он провел на каторжных работах. В эти годы тяжелого труда Достоевский жил среди «отбросов» русского общества. В «Записках из Мертвого дома» он приводит множество личных наблюдений. Помимо своей литературной ценности книга дает уникальный социальный и психологический портрет российских заключенных середины XIX в. Именно в Сибири Достоевский окончательно утвердился в вере⁵. Более того, именно там он полюбил русских людей и пове­рил, что его народ в своем *существовании* хороший, чистый и сильный. Одно из его сибирских открытий состоит в том, что русский народ в своей основе есть народ христианский.

Всю свою жизнь Достоевский пытался постичь сущность человека. В восемнадцатилетнем возрасте он поставил себе жизненную задачу:

Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать ее всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком [*Достоевский. Т. 28, 63*].

А в год своей кончины (1881) Достоевский так выразил цель своей писательской деятельности: «При полном реализме найти в человеке человека» [*Достоевский. Т. 27, 65*].

Достоевский не был богословом — ему был чужд современный ему богословский язык. Тем не менее, на мой взгляд, нельзя считать концептуально неверным богословское сравнение этого «человека в человеке» с тем, что в разных богословских системах описано как образ и подобие Божье. Кроме того, оно применимо для культурной среды, в которой жили русские писатели, чье творчество рассматривается в данной статье. Ниже, в связи с проблемой предельного расчеловечения, будет тщательно обоснована необходимость различать концепты образа и подобия. В творчестве трех перечисленных русских писателей для меня представляется важным то, как человеку удавалось сохранять в себе качества, которые делают человека человеком. Эти качества

5. О соотношении личной веры и творчества Достоевского см.: [*Tolstaya 2013a*].

*1 Быт 1: 31

заставляют религиозно нейтральных или даже атеистически настроенных гуманистов поверить, что человек в своем существе «хорош»^{*1}. Христиане называют эти качества образом или подобием Божиим.

Важным опытом, который Достоевский приобрел в Сибири, было осознание того, что основополагающие качества, которые делают человека человеком (дружба, ощущение единства со всем творением), сохраняются и в так называемых отбросах общества. Для таких людей остается даже пространство религиозных праздников. Сохранение человечности можно назвать центральной идеей его книги. Можно сказать, используя богословскую терминологию, что герои «Записок из Мертвого дома» удержали в себе образ Божий вопреки суровым условиям жизни и тяжелому труду. Достоевский так, например, завершает один из рассказов в «Дневнике писателя» (1876), в котором описывается, как среди сокамерников он вспомнил себя мальчиком, спасенным от волка крепостным крестьянином Мареем, впоследствии ставшим для него символом заботы Божьей Матери (имя Марей, безусловно, отсылает читателя к Марии):

Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплуню песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце [*Достоевский. Т. 22, 49*].

Нечто подобное А. И. Солженицын пережил в сталинских лагерях. Конечно, сравнивая его с Достоевским, необходимо учитывать радикальную перемену этических норм, произошедшую в Советском Союзе вследствие атеизма и социальных потрясений. Опыт сталинских лагерей подтвердил предположение Достоевского о том, что отказ от веры в Бога приведет человечество к так называемой «антропофагии» (человеконенавистничеству)⁶ и к преступлениям. Описанные Солженицыным лагеря могут служить иллюстрацией к высказыванию Достоевского «если Бога нет, то все позволено» [*Достоевский. Т. 14, 240*] или «совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [*Достоевский. Т. 27, 56*]. Однако, по Солженицыну, пребывание в лагере может пройти не без духовной пользы. У Достоевского

6. Ср. напр.: [*Достоевский. Т. 14, 65, 83, 235; Достоевский. Т. 26, 90*].

и Солженицына лагерь в принципе имеет потенциал содействовать духовному очищению, приводить человека к катарсису. В богословских понятиях это может быть выражено как утверждение неистребимости «благой природы» в человеке, являющей себя вопреки невероятным трудностям и лишениям. Оба писателя, несмотря на то, что их разделяет почти сто лет, придерживаются именно такой антропологии.

Опыт пребывания в лагерях Шаламова противоположен. Его вызов богословской антропологии заключается в том, *что* и *как* он описывает. Им как писателем руководит чувство потрясения от столкновения с расчеловечением, с условиями жизни, в которых полное изнеможение, вызванное «голодом, холодом и бессонницей», приводит к «последней границе, за которой уже ничего человеческого нет в человеке»⁷.

У голодных и замерзающих людей постепенно отключаются все эмоции, все навыки, чувства и устремления, как добрые, *так и* порочные. Любовь, дружба, зависть, забота о ближнем, сострадание, жажда славы, честность. Остаются только злость, горечь и ожесточение. В таких условиях, согласно Шаламову, действует этическая норма: «...есть... дела и похуже, чем обедать человеческим трупом»⁸. В конце концов исчезают память и язык, а затем остатки интеллекта.

Подобные свидетельства выживших в условиях полного расчеловечения обнаруживаются в разных исторических ситуациях: есть некий предел изнурения, за которым в человеческом существе не остается ничего человеческого. Таких «ходячих трупов», лишенных человеческого достоинства, в ГУЛАГе называли *доходягами*, а в нацистских лагерях — «музельманами» (*Muselmänner*⁹). Вот имена лишь некоторых свидетелей Холокоста, описавших это состояние: Эли Визель, Primo Levi, Тадеуш Боровский и Элла Лингенс-Рейнер¹⁰. Прочитируем одного из узников Освенцима Primo Levi:

7. «Одиночный замер» [*Шаламов 2013, 61*]. (Здесь и далее цитируются рассказы В. Шаламова из сборника «Колымские рассказы». — *Прим. ред.*)

8. «Домино» [*Шаламов 2013, 164*].

9. См. этимологию этого слова у Агамбена в «*Homo Sacer*». Самым распространенным объяснением является то, что «музельмане» сидели на зем-

ле, раскачиваясь из стороны в сторону, напоминая мусульман во время молитвы. Здесь выбрано альтернативное написание, именно чтобы избежать этой возможно дискриминирующей ассоциации.

10. Недавнее обсуждение свидетельств о лагерной жизни см.: [*Fischer von Weikersthal*].

У всех музельманов, которых кончали в газовых камерах, была одинаковая история; вернее, истории не было; они скатывались на самое дно, как ручьи стекают в море. Как только они появлялись в лагере (по причине общей непригодности, злосчастной судьбы или по нелепой случайности), их ломали еще до того, как они могли привыкнуть к новым условиям... их жизнь коротка, но их количество неисчислимо; эти музельмане, или «опущенные», составляют костяк лагеря — анонимную массу, непрерывно возобновляемую и всегда одинаковую — молчаливо марширующих и работающих не-людей; божественная искра в них погасла, они настолько опустошены, что уже не способны страдать. Один не решится назвать их живыми — другой не решится признать их смерть за смерть [Levi, 82].

Для еврейского философа Эмиля Факенхайма (1916–2003) музельман есть «наиболее примечательный, если не единственный настоящий и оригинальный вклад Третьего Рейха в развитие цивилизации. Он есть по-настоящему *новое* (*novum*) в Новом Порядке» [Fackenheim, 215]¹¹. Факенхайм также полагает, что явление «музельманства» в лагере говорит нам нечто новое и особенное: оно открывает универсальную и неопровержимую правду о человеке в целом. Исходя из этого он ставит вопрос: «Кто посмеет утверждать, что если бы он жил тогда там, а не здесь сейчас, то не скатился бы до состояния музельмана?» [Fackenheim, 25]. Ниже Факенхайм продолжает эту мысль:

В Освенциме другие свободные люди превращались в музельманов, живых мертвецов. Это есть *новое* (*novum*) в человеческой истории и беспрецедентный антропологический скандал. Мы задаем вопрос: *а смогли бы Иисуса из Назарета сделать музельманом?* (курсив оригинала. — К. Т.) [Fackenheim, 286].

Это важный пункт моего несогласия с Факенхаймом: феномен «ходячих трупов», или «живых мертвецов», не может быть назван *новым*, открытым в Освенциме. Слово «новое» в данном контексте вводит в заблуждение. Этот феномен должен пониматься как «то, что еще не было тщательно исследовано». Он имел место не только в лагерях, но встречается где и когда угодно, в любой ситуации, когда человек доходит до крайнего изнеможения. Следовательно, это происходит и сейчас: расчеловечение универсально.

11. Ср.: «[Muselmänn] есть *новое* (*novum*) в истории человечества» [Fackenheim, 100].

Парадоксальным образом «потеря человеческого в человеке» в условиях предельного расчеловечения подтверждает присутствие в человеческих существах наиболее человеческих черт (по Шаламову: любви, дружбы, зависти, заботы о ближнем, сострадания, жажды славы, честности), которые традиционно входят в понятие образа Божьего. То, что Шаламов называет «человеческим в человеке», на языке богословия может быть названо образом Божьим, «божественной искрой», как у Примо Леви, а также многими другими выражениями, почерпнутыми из святоотеческого богословия.

Если свидетельства узников нацистских лагерей и ГУЛАГа только фиксируют этот феномен, то Шаламов единственный, насколько мне известно, кто в своих произведениях исследует факт расчеловечения и через него воспринимает саму жизнь.

Выше уже назывались два главных фактора, которые, по опыту Шаламова, приводят к расчеловечению. Первый — это жестокий голод:

Все человеческие чувства — любовь, дружба, зависть, человеколюбие, милосердие, жажда славы, честность — ушли от нас с тем мясом, которого мы лишились за время своего продолжительного голодания. В том незначительном мышечном слое, что еще оставался на наших костях... размещалась только злоба — самое долговечное человеческое чувство¹².

Второй фактор — невыносимый холод:

Мороз, тот самый, который обращал в лед слюну на лету, добрался и до человеческой души. <...> Так и душа — она промерзла, сжалась и, может быть, навсегда останется холодной¹³.

В рассказах о колымских лагерях Шаламов все время пишет о полном исчезновении человеческих эмоций, кроме злости и горечи, а также потере памяти и языка:

От голода наша зависть была тупа и бессильна, как каждое из наших чувств. У нас не было силы на чувства, на то, чтобы искать работу полегче, чтобы ходить, спрашивать, просить... Мы завидовали только знакомым, тем, вместе с которыми мы явились в этот мир, тем, кому удалось попасть на работу

12. «Сухим пайком» [Шаламов 2013, 75].

13. «Плотники» [Шаламов 2013, 57].

в контору, в больницу, в конюшню — там не было многочасового тяжелого физического труда, прославленного на фронтонах всех ворот как дело доблести и геройства¹⁴.

Рассказчик в «Сентенции» подтверждает это: «Чувство злости — последнее чувство, с которым человек уходил в небытие, в мертвый мир»¹⁵. Доходяга строил свои планы максимум на два часа вперед.

Шаламов пишет, что в условиях чрезвычайного холода и голода, при шестнадцатичасовом рабочем дне семь дней в неделю и постоянном избиении конвоирами и уголовниками здоровые молодые мужчины превращались в доходяг за 20–30 дней. «Эти сроки многократно проверены», — коротко добавляет рассказчик¹⁶. В свидетельствах Шаламова ужасает то, что жертвой расчеловечения мог стать любой, независимо от социального положения, образования, религиозных взглядов и т. д. Поскольку расчеловечение универсально, то оно и безусловно.

Согласно Шаламову, доходяги в лагере не способны к любви и дружбе. Однако по замечанию Евгении Гинзбург (1904–1977), находившейся в ГУЛАГе в 1937–1949 гг. и 1950–1954 гг., «нет более горячей дружбы, чем та, что создается тюрьмой» [Гинзбург, 92]. Это дополняет свидетельства Шаламова еще одним аспектом, который в «нормальной» ситуации кажется неожиданным и печальным: решающее значение имели условия содержания. И Шаламов, и Гинзбург проводят четкую границу между сталинской тюрьмой и сталинским лагерем. В лагере — очевидно хуже и, как следует из вышесказанного, условия пребывания — это единственное, что отличает лагерный опыт Достоевского, Солженицына и Шаламова. Шаламов пишет:

Дружба не зарождается ни в нужде, ни в беде. Те «трудные» условия жизни, которые, как говорят нам сказки художественной литературы, являются обязательным условием возникновения дружбы, просто недостаточно трудны. Если беда и нужда сплотили, родили дружбу людей — значит, это нужда не крайняя и беда не большая. Горе недостаточно остро и глубоко, если

14. «Сгущенное молоко» [Шаламов 2013, 108].

15. «Сентенция» (сборник «Левый берег») [Шаламов 2013, 404]. Ср.: «Не много мяса осталось на моих костях. Этого мяса достаточно было только для злости — последнего из человеческих чувств.

<...> Что оставалось со мной до конца? Злоба» [Шаламов 2013, 400].

16. «Татарский мулла и чистый воздух» [Шаламов 2013, 125].

можно разделить его с друзьями. В настоящей нужде познается только своя собственная душевная и телесная крепость, определяются пределы своих возможностей, физической выносливости и моральной силы¹⁷.

Свидетельство о дружбе в лагере приводится также в рассказе «Одиночный замер»:

Впрочем, при голоде, холоде и бессоннице никакая дружба не завязывается, и Дугаев (главный герой рассказа. — К. Т.), несмотря на молодость, понимал всю фальшивость поговорки о дружбе, проверяемой несчастьем и бедою. Для того чтобы дружба была дружбой, нужно, чтобы крепкое основание ее было заложено тогда, когда условия, быт еще не дошли до последней границы, за которой уже ничего человеческого нет в человеке, а есть только недоверие, злоба и ложь¹⁸.

Повторю, свидетельства о безусловности расчеловечения, приведенные в литературе и эгодокументах ГУЛАГа и нацистских лагерей, бросают вызов всякой антропологии, как секулярной, так и (пост-)христианской. Для богословской антропологии, в частности, для учения о человеческой природе, это особый вызов: человек — образ и подобие Божье или «человек человеку волк»? Это вопрос, требующий тонкого и нюансированного анализа и гораздо более широкого исследования, чем то, что я могу представить здесь. Возможно, этот вопрос вообще нельзя ставить как относящийся к какой-то антропологической категории, так как все решается индивидуально, в каждом конкретном случае, и зависит от массы сложнейших переплетающихся обстоятельств, как внешних, так и внутренних.

Проблема и в том, что, хотя источников, свидетельствующих о расчеловечивании много, подробных описаний стадий, возможностей развития этого состояния, т. е. того, что может привести к солидной научной топологии, крайне мало. Именно поэтому я так и настаиваю на уникальности Шаламова, свидетеля, испытывавшего крайнее расчеловечение и возврат; конечно, не полный возврат, это по Шаламову невозможно, но хоть какой-то возврат. В отечественной истории важнейший пласт для исследований сокрыт в эгодокументах, относящихся к блокаде Ленинграда. Чрезвычайно ценны в этом отношении исследования С. Ярова¹⁹. При-

17. «Сухим пайком» [Шаламов 2013, 84].

18. «Одиночный замер» [Шаламов 2013, 61].

19. См., напр., его исследование «Блокадная этика»: [Яров].

веду только одну цитату, из которой становится немедленно ясно, что мы говорим об одних и тех же процессах:

...происходило изменение всех форм цивилизации — разрушение одной из них обуславливало и исчезновение других. Выстоять удавалось не всем. В распаде человека в «смертное время» есть что-то неизбежное. Сама цепочка причин и следствий, итогом которой была деградация людей, выглядит немудимо логичной. Кто мог поделиться хлебом и кашей? Человек, готовый идти на любые унижения, чтобы их получить? Прячущий запасы еды, но выпрашивающий ее у других? Разорвавший связи с близкими людьми, замкнутый и безразличный к чужим страданиям? Опустившийся, утративший представление о стыде и достоинстве, движимый лишь животными чувствами?

Люди не сразу становились такими. Но изучая любую историю блокадной смерти, нельзя не заметить последовательность проявления одинаковых для всех признаков распада — даже у самых стойких. Блокадный человек подтачивался и с ошеломляющей быстротой и постепенно, исподволь — все зависело и от его жизненных условий, часто менявшихся, и от присущей ему силы сопротивления [Яров, 35]²⁰.

В рассказе «Афинские ночи» (1973) Шаламов описывает рефлексию *доходяги* над своим психосоматическим состоянием:

Я увидел, что формула Томаса Мора наполняется новым содержанием. Томас Мор в «Утопии» так определил четыре основные чувства человека, удовлетворение которых доставляет высшее блаженство по Мору. На первое место Мор поставил голод — удовлетворение съеденной пищей; второе по силе чувство — половое; третье — мочеиспускание, четвертое — дефекация.

Именно этих главных четырех удовольствий мы были лишены в лагере. <...>

Мочеиспускание? Но недержание мочи — массовая болезнь в лагере, где голодают и доходят. Какое уж тут удовольствие от такого мочеиспускания, когда с верхних нар на твоё лицо течёт чужая моча — но ты терпишь. Ты сам лежишь на нижних нарах случайно, а мог бы лежать и наверху, мочился бы на того, кто внизу. Поэтому ты ругаешься не всерьёз, просто стираешь мочу с лица и дальше спишь тяжёлым сном с единственным сновидением — буханками хлеба, летящими, как ангелы на небесах, парящим полетом [Шаламов 1998, 409].

20. При этом обязательно надо отметить, что Яров описывает механизм распада через идеальные понятия, например, «справедливость», «честность», «милосердие» и т. д.

Если свидетельств о злобе и ненависти как чувствах, исчезающих последними, в литературе сравнительно мало, то фактически все воспоминания о музельманах и доходягах говорят об их полной безразличности к окружающему и о безразличности окружающих к ним. Вот, например, воспоминания из Освенцима, вторящие Шаламову:

Одна ночная сцена была совершенно жуткой. Раздраженная толпа в ярком лунном свете во дворе. Мягкая июльская ночь. Музельманин, человеческий скелет, сквозь него просвечивает лунный свет, садится на бочку, которая служит уборной, но он слишком слаб и падает, безразлично, другой собирается облегчить себя на своего товарища, тонущего в фекалиях. Все это не может быть правдой, подумал я про себя, это как что-то из другого мира...²¹

Каким должно быть богословие, принимающее феномен предельного расчеловечения за отправную точку? Можно начать отвечать на этот вопрос с экскурса в философию, который позволит увидеть, каким богословие *не* должно быть.

Обсуждение вопроса в политической философии

Ален Бадью и Жан-Франсуа Лиотар

Особое внимание опыту ГУЛАГа и Освенцима уделено в политической философии, в частности, французскими философами Аленом Бадью и Жан-Франсуа Лиотаром. Однако их размышления нельзя считать исчерпывающими, поскольку оба автора не придают значения личному уровню страданий, а также антропологическому вопросу, поставленному феноменом расчеловечения, и таким образом неверно расставляют приоритеты в своем исследовании ГУЛАГа и Освенцима.

Так, в своем блестящем сравнительном анализе произведений Шаламова и Солженицына Ален Бадью отдает предпочтение Шаламову. Согласно Бадью, в Солженицыне слишком много русского

21. *“Geradezu gespenstisch war eine nächtliche Szene. Eine gereizte Menge im hellen Mondschein auf dem Hof. Eine laue Julinacht. Ein Muselmann, ein menschliches, vom Mondschein durchschienenes Skelett, setzt sich auf die Trage, die als Latrine dient, ist aber zu schwach und fällt um, ein anderer ist teilnahmslos dabei, seine Notdurft zu verrichten, auf den im Kot versinkenden Mithäftling... Das kann doch alles nicht wahr sein,*

dachte ich mir, das ist doch wie aus einer anderen Welt” (Die Auschwitz-Hefte: Texte der polnischen Zeitschrift “Przełąd Lekarski” über historische, psychische und medizinische Aspekte des Lebens und Sterbens in Auschwitz / Hrsg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung; aus dem Polnischen übers. von Jochen August ... [et al.], Weinheim [etc.] : Beltz, 1987. Bd. 1. S. 96). Цит. по: [Gawalewicz, 78].

для того, чтобы он мог научить западных читателей чему-то, что они еще не поняли сами, а именно «что Сталин был субъектом тоталитаризма» [Badiou, 21] ²². Бадью безусловно прав: любой читатель может узнать об этом из учебников истории ровно так же, как и из рассказов Солженицына.

Однако методология и область философии (*discipline*), при помощи которых Бадью анализирует творчество двух авторов, вызывают вопросы. Он отдает предпочтение Шаламову, потому что «его творчество указывает на возможность политической мысли» [Badiou, 22]. Согласно Бадью, цель Шаламова заключалась в том, чтобы создать художественный мир, где «исключение становится метафорой для обозначения нормы, и литературное погружение в этот кошмар может пробудить в нас мысль об универсальности воли» [Badiou, 23].

Шаламов действительно был художником. Он предельно серьезно относился к языку, которым говорят его поэзия и проза. Но, в конечном итоге, дело не в его интересе к сравнениям. Его цель не в «литературном погружении» читателя в «мир метафор». Чтобы отдать должное Шаламову, это не тот вопрос, который нужно ставить. Давая слово жертвам ГУЛАГа, Шаламов-автор пытается встать над их обычным лагерным существованием (*common ontological condition*). В «Сухом пайке» рассказчик говорит: «Человек счастлив своим умением забывать. Память всегда готова забыть плохое и помнить только хорошее» [Шаламов 2013, 85]. В «Сентенции» рассказчик повествует о лишении в лагере языка и, как следствие, памяти и эмоций. Наперекор своим героям Шаламов пишет: «Я ничего не хочу забывать и именно в этом вижу... свою судьбу!» [Шаламов 2004, 593]. Его цель — не забыть и суметь передать пережитое. Поэтому метафоры — это лишь средство достижения этой цели. В этом смысле творчество Шаламова никак не терапевтическое, т. е. не ведущее автора к преодолению травмы, оно, скорее, анти-терапевтическое. Неудивительно, что современники, не пережившие того, что выпало на долю Шаламова, воспринимали его как замкнутого и недружелюбного человека. Понять этого предельно честного писателя можно только постоянно помнить о том, что единственной целью его творчества была «презентность» — сохранение актуальности пережитого им опыта.

22. Выражаю благодарность доктору Бостелсу за предоставление перевода книги до ее выхода в свет.

Интересно, что именно опыт расчеловечения, описанный в «Колымских рассказах», стал неявной причиной, побудившей Бадью обратиться к Шаламову, а не к Солженицыну: «Там, где Солженицын продолжает вести “архивы дьявола”, Шаламов на пределе возможного обнаруживает этическое ядро» [Badiou, 23]. Вероятно, из-за того что Бадью выбрал неверную точку отсчета, он не упоминает, или не замечает расчеловечение, происходящее с героями Шаламова, и ошибочно относит его творчество к

...другой русской традиции, той, которая примыкает к вопросу о физических возможностях (*physicality*) человека, проясняя его посредством нескольких трансмиссивных принципов. Став свидетелем того, как в ужасных сибирских условиях лошади умирали быстрее людей, он заявляет, что «понял самое главное: человек стал человеком не потому, что он Божье создание... А потому, что был он физически крепче, выносливее всех животных, а позднее потому, что заставил свое духовное начало успешно служить началу физическому» [Badiou, 22].

Судя по тому, как Бадью строит свою аргументацию, в Шаламове его привлекает именно внешний, физический аспект, и поэтому он упускает самое главное. Физическая, телесная составляющая (*physicality*) — единственная сторона существования, оставшаяся у *доходяги*, и к художественному творчеству никакого отношения не имеет. В этом смысле даже сами понятия «доходяга» или «музельман» обезличивают человека, тогда как предельно значимым в свидетельствах Шаламова, Леви и Визель является память о конкретном жизненном опыте²³.

Поэтому суть различий между Шаламовым и Солженицыным невозможно понять на уровне политической философии (равно как, скажем, и литературного анализа). Чрезвычайно верную точку зрения на причину этого различия, которую я пытаюсь ухватить, высказывает известный лингвист, специалист по семиотике Вячеслав Иванов (1929–2017), знавший обоих писателей лично:

...Он просил меня приехать к нему в Солотчу под Рязанью, где он тогда жил, для того чтобы я читал его роман «В круге первом». Он боялся выпустить

23. Здесь необходимо разъяснение отношений между героем и прототипом/автором, которое невозможно привести в рамках данной статьи.

рукопись из дома, тем более за мной тоже следили, было известно, что я участвовал в антиправительственных акциях. Поэтому он просил, чтобы я приехал к нему туда, поселил меня в бывшей монастырской гостинице в Солотче. Сам он был в Рязани, но приезжал ко мне в течение двух-трех дней, пока я читал роман. И когда я кончил читать, мы с ним его и другие его сочинения обсуждали, в частности, он обсуждал со мной замысел «Архипелага ГУЛАГа», в котором я потом принял участие. Я среди тех трехсот людей (которых он перед смертью перечислил), кто давал ему материал для «Архипелага ГУЛАГа». Он мне сказал, что он незадолго до того приглашал в Солотчу и Шаламова, который жил в той же гостинице, куда он меня поместил. А идея у него была — уговорить Шаламова писать существенные куски из «Архипелага ГУЛАГа». И они разошлись полностью по той причине, которую я уже назвал: потому что Шаламов считал, что человек в лагере не выдерживает, человек в лагере погибает. А Солженицын пытался доказать и писал об этом и в «Архипелаге...» тоже (хотя это не было главной темой «Архипелага...», в отличие от «Одного дня Ивана Денисовича»): нет, человек в лагере сохраняется, сохраняет там любовь к труду. Все это Шаламов считал лакировкой со стороны того литературного дельца, которым, думаю, с полным основанием он считал Солженицына. Так что для меня было понятно, что их расхождение основывалось на очень принципиальном подходе к этой главной проблеме, которую сегодня вы здесь обсуждаете: проблеме того, какова литература после Колымы, Колымы и Освенцима. Если люди погибают во всех смыслах — пройдя через мучение пыток и лагеря, — то литература не имеет права не писать об этом. И попытки, как это делал Солженицын, скрыть этот факт, построить искусственную литературу на отрицании этого бесспорного факта — это вызывало у Шаламова, как и у меня, резкое отторжение [Иванов, 33].

Таким образом, никакой умозрительный подход, никакая политическая философия, отрицающие реальную антропологию, не могут дать должной оценки событиям, произошедшим в Освенциме или ГУЛАГе. Воспринятые умозрительно, даже сильные слова Поля Рикёра: «В нашей памяти жертвы Освенцима *par excellence* репрезентируют все жертвы в истории», — могут быть истолкованы концептуально, а значит неверно [Ricoeur, 187].

<...> ²⁴

24. Пропущена глава, посвященная критическому разбору книги Джорджо Агамбена «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь», во втором параграфе которой рассматривается феномен музеймана (1998).

Четыре модели интерпретации образа Божьего

В данном разделе я коротко рассмотрю четыре наиболее распространенные модели интерпретации образа Божьего (*imago Dei*) и покажу необходимость возрождения самой непопулярной и устаревшей из них. Также я приведу аргументы в пользу того, что эти подходы, или модели, не отражают историческую и эмпирическую реальность и, следовательно, саму возможность реальности образа Божьего. Более того, эмпирические свидетельства реальности образа Божьего в них отсутствуют. По этой причине данные модели рискуют остаться концептуальными и недостаточными для создания надежной антропологии.

Мой тезис в том, что даже те богословы, которые занимаются травматическим прошлым и/или геноцидами, как и те, кто занимается учением об образе Божьем в человеке, должны выйти за рамки этического подхода к данной проблеме, посмотрев на нее из «глубины» предельного расчеловечения (ср. Пс 129). Для этого начинать надо не с этики, а с богословской антропологии и онтологии.

В последние годы наблюдается возрождение интереса к учению об образе Божьем, причем не только в богословских кругах, но и в междисциплинарных областях, например, в контексте научно-религиозных споров и культурно-философских изысканий. Большинство текущих дискуссий оспаривают идею о том, что образ Божий можно обнаружить эмпирически или что он является особым качеством человека. Не последнее место в этих дискуссиях занимают открытия в области биологии. Но, как было упомянуто выше, свидетельства о полном изнеможении человека в ГУЛАГе и Освенциме подтверждают, что образ Божий — или, по Достоевскому, «человек в человеке» — вполне реален, поскольку возможна эта «потеря человеческого в человеке», которую мы видели у Шаламова. Не случайно богословие ассоциирует то, что наиболее свойственно человеку, с божественным, с образом Божьим в нем.

Я начну эту главу с личного признания. Как человек, со временем признавший ценность агностической позиции в вопросах академической теологии, я была поражена реальными свидетельствами, и это заставило меня пересмотреть свою богословскую антропологию. Я полагаю, что размышление на данную тему, принимающее в расчет возможность потери всего человеческого в человеке, неизбежно и необходимо не только для изучения об-

раза Божьего, но также для понимания того, что стоит на кону в основополагающих спорах о постсекуляризме и религиозном сознании, а также для того, чтобы иметь возможность развивать достоверную теологию и опираться на надежную антропологию.

Для начала я представлю четыре наиболее известные модели образа Божьего: функциональную, субстанциальную, реляционную и динамическую. Варианты этих моделей обнаруживаются на протяжении всей истории развития теологии и продолжают существовать до наших дней. Затем я дам краткий обзор нового подхода, недавно предложенного немецким ученым Клаудией Вельц.

Функциональная модель

Функциональная модель основывается прежде всего на Быт 1:26–27 и делает акцент на человеке как Божьем представителе на земле. Более того,

...функциональная модель расширяет идею представительства и соединяет сотворение по образу Божьему с господством над творением в Быт 1:26, 28 [Burdett, 3].

Традиционно это понимается в том смысле, что господство над творением есть следствие сотворенности человека по образу Божьему, но не в том, что само господство как-либо выражает образ Божий. Идея о господстве над тварью недавно была переосмыслена в свете экологических проблем современности. Новая трактовка подчеркивает *ответственность* человечества в служении и заботе о творении, а не его суверенное владычество²⁵. Гайсберт ван ден Бринк, к примеру, называет это «призванием»:

Здесь важно не перепутать порядок: наше призвание предшествует и является основанием для нашего названия человеком, а не наоборот [Van den Brink]²⁶.

Такое понимание ставит акцент на этическом аспекте размышлений о человеке как образе Божьем.

25. Напр., [Middleton].

26. Ср. аллюзию на 2 Пет 1:10. — Прим. ред.

Субстанциальная модель

Вторая модель — *субстанциальная* — «утверждает, что образ Божий относится к некоторому качеству, или способности, присущей человеческому существу» [Burdett, 5], т. е. к специфической способности или определенному качеству, которые отличают нас как людей от остального творения. Это качество часто соотносят с интеллектуальными способностями и способностью рассуждать (иногда здесь вспоминают определение Аристотеля человека как «разумного животного»). В XX и XXI вв. субстанциальная концепция подверглась критике, в немалой степени благодаря открытиям в области биологии и палеонтологии. Многие научно-религиозные споры связаны с попыткой разобраться с последствиями «секулярного» взгляда на (богословскую) антропологию человеческого рода как особого творения.

Богослов VII в. Максим Исповедник, о котором пойдет речь ниже, дополняет эту модель, ставя акцент на *логосе* человека, что отличает его от прочего творения.

Реляционная модель

Третья модель — *реляционная* — обращает внимание на отношения между Богом и человечеством, или человеческими существами. Эта модель ставит способность человека вступать в отношения выше интеллектуальных, мыслительных способностей или наравне с ними. Некоторые богословы утверждают, что образ Божий должен пониматься как нечто «экс-центричное», или как нечто с «центром, смещенным вовне», в том смысле, что это отношения, инициированные Богом, а не возникшие благодаря человеческим способностям (*Eigenschaft*) или качествам. Скорее, это нечто внешнее (*Außenschaft*), идущее извне, как это описал Хельмут Тилике: для человека это не *proprium*, а *alienum*. Поэтому Карл Барт утверждает, что образ Божий заключается не в том, что из себя представляет человек, или не в том, как он поступает; человек есть образ Божий в своем человеческом бытии, в том, что он является антагонистом или соратником Бога (*Gottes Gegenüber*) [Welz, 33]. Также и Мартин Бубер особо подчеркивает личные отношения между Богом и человеком. Следует заметить, что возрастающая популярность реляционных концепций пропорциональна снижению популярности субстанциальной модели.

Динамическая модель

Четвертый, и последний, подход — динамическая модель — «предполагает, что образ Божий не является чем-то данным в полноте человечеству в начале творения, но, напротив, приобретается в истории в подражании Христу» [Burdett, 5]²⁷. Другими словами, образ Божий — это призвание, которое требует нравственного и духовного подвига. В богословии этот подход часто связан с эсхатологическим уподоблением природе Христа [Welz, 9]. Очевидно, что эта модель характерна для восточного христианства с его акцентом на различении образа и подобия.

Безусловно, эти четыре модели частично совпадают, различаясь только в акцентах. Никто не станет утверждать, что функциональная модель не подразумевает каких-либо отношений между Богом и человеком, и никто из сторонников субстанциальной модели не стал бы всерьез спорить, что для выявления «неотъемлемого» качества, присущего образу Божьему в человеке, не требуется никаких динамических аспектов.

Чтобы продемонстрировать альтернативный современный подход к пониманию образа Божьего, я коротко изложу взгляд на данную проблему немецкого теолога Клаудии Вельц. В то время как большинство толкований образа Божьего сосредоточено на вопросе человеческой уникальности, Вельц в большей степени уделяет внимание выявлению Божьего «образа», его узнаваемости и неузнаваемости в человеке. В книге *Humanity in God's Image. An Interdisciplinary Exploration*, вышедшей в 2016 г., она обобщает три группы современных исследований по проблематике образа Божьего: в христианском богословии, в иудаизме и результаты междисциплинарных исследований. Она справедливо замечает, что большинство междисциплинарных исследований

...принимают как должное, что образ Божий идентифицируется посредством определенных человеческих способностей, которые возможно проанализировать эмпирически, используя психологические тесты, и которые можно проследить вплоть до самых истоков по ископаемым человеческим останкам, таким как кости черепа [Welz, 11].

27. Ср. [Welz, 38].

Этот подход сводится к «субстанциальной» интерпретации.

Не довольствуясь ни одной из четырех упомянутых моделей, Вельц предлагает подход, который она называет «герменевтическим»:

Сомневаясь в том, что образ Бога может быть выявлен и распознан эмпирически, я придерживаюсь герменевтического, а не натуралистического, подхода. При изучении взаимодействия между семиотикой и исследованиями в области визуальной коммуникации (*visual studies*), равно как между феноменологией и философией религии, я беру за отправную точку человеческий опыт и самопознание. Языковое выражение и зрительное представление различных способов понимания человечности в образе Божьем является серьезнейшим вызовом интерпретации [Welz, 12].

Вельц глубоко разрабатывает эту идею, обращаясь к широкому кругу тем, к различным богословам и философам, к изобразительному искусству и литературе. В ее книге есть и глава о подходах «после Холокоста». Не имея возможности представить полный спектр затрагиваемых ею вопросов, приведу здесь лишь ее краткие выводы и поясню, почему я с ними не согласна.

Вельц указывает на «диалектическое напряжение между видимым и невидимым, внешним и внутренним» в понимании человеческого достоинства и образа Божьего. С одной стороны, пишет она, «мы все знаем, что люди и их достоинство могут подвергаться насилию». С другой стороны,

...жизненно важно, что мы цепляемся за противоречащую фактам, надэмпирическую идею неотъемлемого достоинства и нерушимости образа Божьего в людях, даже в крошечной тьме, вопреки очевидности. В образе Божьем может сохраниться данное Богом достоинство именно потому, что человечество продолжает обладать богоподобием, даже когда утрачивает внешние признаки этого подобия [Welz, 228–229].

При всей своей оригинальности подход Вельц, на мой взгляд, содержит существенную проблему и опять, как и у Бадью, в самой точке отсчета — акценте на герменевтике «образности», разрабатываемой в основном или исключительно в этическом плане [Welz, 258–275]. Вельц истолковывает опыт Холокоста как потерю зримого присутствия образа Божьего. Это приводит ее к ценному философскому и богословскому размышлению о диалектике человеческого достоинства и насилия над ним. И именно здесь

происходит редукция, которая, с одной стороны, совершенно понятна в свете научных дискуссий, но, с другой стороны, приводит к тому, что она упускает из виду важнейшее свидетельство Холокоста и ГУЛАГа, что все человеческое в человеке может реально пропасть, а не просто стать затемненным или сокрытым. Вельц (как и другие) справедливо ставит проблему о самой возможности выявления исключительно «человеческих» качеств или способностей, особенно потому, что подобные качества не могут быть вычленены в терминах эволюционной биологии. Из этого, однако, не следует, ни что образ Божий не существует (как думает большинство представителей названных моделей), ни что он может быть сведен к этическому пониманию (как у большинства богословов «богословия после Освенцима» и других посттравматических богословий). Именно благодаря своей бытийственной (*онтической*) данности опыт страданий в ГУЛАГе бросает вызов богословской антропологии.

При оценке моделей образа Божьего становится очевидной тенденция либо к отрицанию, либо к утере эмпирической очевидности реальности образа Божьего. Таким образом, эти модели склонны оставаться умозрительными и недостаточными для разработки надежной антропологии. И даже при правильно поставленных вопросах, без их фундирования на онтическом уровне, этическая редукция ее концентрации на «видимом» оставляет Вельца лишь на уровне умозрительных «образов».

Как уже говорилось, субстанциальная модель в настоящее время наименее популярна. Однако в свете моего разбора становится ясно, что именно субстанциальное восприятие образа Божьего является единственно верным, в виду как опыта расчеловечения, так и поскольку частичное совпадение моделей происходит именно в субстанциальном аспекте. Другими словами, если бы другие модели не были бы помимо прочего и субстанциальными, они вообще не имели бы смысла. В «субстанциальном» ключе все модели должны предполагать онтическую реальность образа Божьего, в противном случае эти модели не более чем метафора, образ, что проблематично для, например, функциональной модели с ее основным акцентом на книгу Бытия. И дело все в том, что современное западное академическое богословие, совершенно серьезно и справедливо желающее вести диалог с естественными науками, не решается эксплицитно признать онтическую реальность образа Божьего.

В этом смысле нужно различать термины, используемые для «интерпретации», или «моделирования», образа Божьего. Интерпретировать можно лишь то, что является реальным, иначе это уже не интерпретация, а воображение. Один из вызовов секулярной эпохи — нащупать баланс между реальностью и умопредставлением, а именно следующими эвристическими категориями:

- индивидуальным существованием (экзистенциальностью),
- актуальной реальностью (онтикой),
- упорядочением восприятия этой реальности, или теорией реальности (онтологией),
- упорядочением познания, или теорией познания (эпистемологией),
- и упорядочением поведения, или теорией морали и нравственности (этикой).

Эти категории помогают прояснить, чем отличаются вопросы о природе реальности (онтология) и как они связаны с вопросами о природе и значении человеческого существования (экзистенциальностью) и с вопросом о том, как мы можем узнать об этих вещах (эпистемологией). Слишком легко просто объявить наше время «постсекулярным», не подтвердив, что мы разрешили эту проблему, а вместе с ней и основной вопрос философии, который, и в этом Маркс был прав, заключается в соотношении бытия и сознания. То же самое касается образа Божьего и всех вытекающих богословских тем (*loci*): если не ставить и не решать вопрос соотношения реальности/умозрения и бытия/сознания, то мы останемся на уровне «имагологии» (*imagology*), т. е. исключительно на уровне воображения и концептов.

Таким образом, оперируя в рамках терминологии перечисленных выше моделей, я призываю к пересмотру субстанциальной модели с учетом того, что образ Божий является чем-то реально сущим в человеке, и предлагаю основывать такое понимание на пережитом в XX в. опыте расчеловечения, потере всего «человеческого в человеке» (Шаламов) или «человека в человеке» (Достоевский). Этот опыт потери не вмещается ни в одну модель или концепцию, которую мы могли бы предложить, — но в ситуации потери образ выявляет себя как фундаментальная данность в личном и конкретном опыте крайнего изнеможения человека.

Возможность потери образа Божьего, очевидно, не учитывается ни в одной из четырех моделей, ни в «герменевтическом» подходе Вельц. То же относится к классическим толкованиям (средневековым или святоотеческим), а также к современным

концепциям, например, в контексте научно-религиозного диалога или исследованиям «после Холокоста». Однако для переосмысления проблематики образа Божьего имеется богатая почва. Уже звучат голоса в пользу того, чтобы рассматривать субстанциальную модель в терминах различения градаций человеческих качеств:

Определенно, что само наличие человеческих черт или степень их выраженности делает людей уникальными среди других созданий [Burdett, 5].

Но тогда за точку отсчета следует брать не только возможность, но сам эмпирический факт — потери всего человеческого в человеке, и, стало быть, его изначальной уникальности среди других созданий. Свидетельство крайнего расчеловечения подводит к тому, что потеря «всего человеческого в человеке», т. е. того, что мы традиционно связываем с образом Божиим, напрямую зависит от количественных факторов, таких как невыносимый голод или холод в случае Шаламова. Перед нами, теологами и исследователями религии, стоит задача пересмотра нашей антропологии, исходя из этой данности.

Богословская антропология Максима Исповедника в контексте феномена расчеловечения

Попробуем посмотреть на предельное расчеловечение с точки зрения более динамичной и детализированной богословской антропологии одного из наиболее значимых отцов восточной церкви — Максима Исповедника (580–662).

В последние годы изучение трудов Максима Исповедника сосредоточено на «этике добродетели как альтернативе деонтологической и утилитаристской этики» [Papanikolaou, 239]. Исследователи рассматривают эту тему не только теоретически, но и применяют мысли Максима Исповедника в практической теологии. Так, например, Аристотель Папаниколау использует концепцию любви Максима Исповедника в работе с солдатами, страдающими от посттравматического синдрома, и в других ситуациях преодоления опыта насилия. Такое переосмысление этики добродетели и ее места в теологической антропологии — значительный шаг вперед не только для православного богословия. Другие аспекты богословия Максима Исповедника: человек как образ Божий, обожение и связь между Логосом

(*Logos*) и «логосами» (*logoi*), безусловно, являются частью этого переосмысления.

В настоящее время многие исследователи трудов Максима Исповедника едины во мнении, что те или иные черты характера, поведенческие состояния человека (*character states*, ἕξις) ²⁸, включающие добродетели и пороки, суть не «просто» моральные или психологические категории — они фундированы онтологически ^{*1} в предвечном Логосе ²⁹. Более точно сказано у Папаниколау:

^{*1} См.: *Maxim. Conf. Ambig. 7*

Психологические состояния не суть онтологические в том смысле, что не отвечают на вопрос, *что* есть что, но они являются таковыми в той мере, в какой касаются вопроса, *каким образом* и *кто* есть кто [*Salés, Papanikolaou, 30*].

На мой взгляд, такое главенство онтологии оказывает сильное влияние на то, как мы рассуждаем о добродетелях, пороках, и, в конце концов, — о способности человека к обожению.

Я думаю, что то, что Папаниколау в приведенной выше цитате называет «онтологией», скорее подпадает под мое рабочее определение онтики как актуальной (объективной) реальности. И как можно представить из предыдущего, я буду утверждать, что в онтологии Максима Исповедника о добродетелях и пороках следует учитывать это реальное (онтическое) измерение. Мне кажется, что Максим, как и те исследователи, которые вслед за ним подчеркивают онтическое (реальное) происхождение добродетелей и пороков, слишком быстро переключают свое внимание с онтологии, упорядочивающей эту реальность, на этику, т. е. рассуждения о поведении (добродетелях и пороках). Поскольку цена вопроса велика, нам необходимо быть предельно точными в категориях в богословском дискурсе.

Для большей ясности я еще раз повторю исходную точку своих рассуждений — феномен предельного расчеловечения. Затем перейду к различению у Максима Исповедника образа и подобия Божьего, а также к вопросу о добродетелях и свободной воле. В ходе рассуждения будет показано, что хотя антропология Мак-

28. См., напр.: «...стабильное внутреннее состояние личности» [*Kapriev 2017, 184–185*]; ср. [*Kapriev 2005, 96*].

29. Перевод по [*Salés, Papanikolaou, 32*]: «...сущность добродетели в каждой личности несомненно есть в Логосе Бога»; ср. в [*Blowers, Wilken, 58*]: «Не может быть сомнений, что один лишь Логос Бога — это сущность (*essence*) добродетели в каждой

личности». Ср.: «...несомненно, что сущностью каждой добродетели является единое Слово Божие» (Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну. 2 // Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 69). — *Прим. ред.*

сима Исповедника дает возможности для исследования расчеловечения, для создания соответствующей модели требуется ее дальнейшее осмысление и развитие.

Я полагаю, что разработка субстанциальной модели образа Божьего, вдохновленная различением образа и подобия Божьего, логосов и тропосов (*tropos*) у Максима Исповедника, может задать верное направление для размышления над вопросами, поставленными предельным расчеловечением. Поскольку довольно трудно выявить и обосновать отличительные свойства человека, я предлагаю следовать простой логике: если то, что наиболее присуще человеку, что мы называем «образом Божиим», может исчезнуть, значит, оно в первую очередь и подходит под эту категорию. Это не что иное как сказать, что мы должны пересмотреть само понимание субстанциального, которое мы вкладываем в представления об образе Божьем. Обратите внимание, мое наблюдение не подразумевает обязательность того, что качество, которое исчезает, отделяет нас как человечество от остального творения. Это предмет другого разговора. Мой вывод лишь в том, что оно реально, т. е. имеет статус объективного (онтического).

Наши размышления об образе Божьем в свете феномена расчеловечения предполагают вопрос, как представить себе образ Божий в человеке. В академической литературе по этой проблематике преимущественно следуют томистскому пониманию: «...образ Божий обнаруживается в душе» [Williams, 72]. Кроме того, в дискуссии вокруг трудов Максима Исповедника некоторые ученые утверждают, что Максим «противопоставляет сущность и существование (*essence and existence*), относя образ Божий к уровню существования» [Louth 2017, 160]³⁰. Ни то ни другое понимание ничего не дают в вопросе потери и обретения качеств, присущих человеку, или образа Божьего, в случае «живых мертвецов», «доходяг» и «музельман». Также они ничего не проясняют в проблематике образа Божьего у людей с тяжелой умственной отсталостью. Если исходя из этих концепций я стану использовать субстанциальную модель (к чему подвигает меня феномен расчеловечения), то неизбежно должна прийти к выводу, что у упомянутых групп людей нет образа Божьего. Разумеется, такой ход для меня совершенно немыслим.

Поэтому, если мы всерьез ставим для теологии проблему расчеловечения и обращаемся за руководством к Максиму Исповед-

30. Ср. [Larchet].

нику, мы прежде всего должны обратить внимание на две темы, принципиально важные для его антропологии: его различение образа и подобия Божьего и вопрос свободной воли и добродетелей. Я сознательно оставляю за скобками многие идеи, которые относятся к этим темам, но требуют детальной теологической проработки, что выходит за рамки данной работы, цель которой лишь очертить проблему. Я имею в виду понятия ипостаси, творения, сотериологии, богословия и праксиса (*theologia and praxis*) и т. д.

Ключевые понятия антропологии Максима Исповедника

Я начну с различения Максимом Исповедником *logos* и *tropos*. Понятие *logos* (λόγος τῆς οὐσίας) — это основа бытия человека [Louth 2017, 162]. Понятие *tropos* (τρόπος τῆς ὑπόξεως) — это способ его существования, то, как человек на самом деле существует. Таким образом, бытие/сущность — связано с логосом, существование — с тропосом. Эндрю Лаут поясняет: «Кто мы как личности — это двойной вопрос, как λόγος'а нашей сущности, так и τρόπος'а нашего экзистирования» [Louth 2017, 161]³¹.

К этим основным понятиям мы можем добавить триаду Максима: «логосы» бытия — благобытия — приснобытия (*being* — *well-being* — *eternal being*).

Максим вводит триаду «логосы» (*logoi*) бытия в рамках антропологической дихотомии «образ — подобие», в которой первое (*kat' eikona*) — постоянное, а второе (*kath' omoiōsin*) — изменяющееся и открытое конкретное бытие (*entity*), существующее в диалогической связи благодати и свободы. По этой причине подобие связано с понятием воли, «гноми» (*gnōme*), говоря другими словами, — со способом экзистирования природы [Kapriev 2005, 86].

Эту триаду обсуждают главным образом в рамках дискурса об обожении, опуская столь важные в нашем контексте этого исследования злыбытие (*ill-being, evil-being*) и приснозлыбытие (*eternal evil-being*), как замечает Каприев:

<Максим> ...выделяет три универсальных способа существования природы: бытие — благобытие/злыбытие — присноблагобытие/приснозлыбы-

31. Ср. [Kapriev 2017, 179f].

тие. Переход от λόγος к τρόλος — это переход от порядка природы к порядку экзистенции. Совершенно другое дело, что каждый τρόλος существования природы реализуется в ипостасях, поскольку не существует невоипостазированной сущности/природы. Ипостась возглавляет, «рекапитулирует» τρόλος существующего, поскольку природа понимается только как содержимое ипостаси [Kapriev 2017, 183].

Бытие и приснобытие принадлежат логосу, благобытие — тропосу³².

Чтобы понять мой аргумент, важно увидеть, что у Каприева и в других исследованиях Максима обсуждается почти исключительно этический аспект. В рамках приведенной триады человек есть образ Божий в бытии и приснобытии (логосе)³³, в то время как в благобытии (тропосе) человек есть подобие Божье. Добродетели, имея основание в логосе/образе, актуализируются в достижении подобия³⁴. Тропос личности свидетельствует о мере ее участия в этих добродетелях. То, что добродетели тесно связаны с образом Божьим, видно, например, в отрывке из 2-го письма:

«Только любовь, по правде говоря, доказывает, что человеческая личность [создана] по образу Творца, подчиняя свою свободную волю разуму, а не уступая разумом перед волей, и убеждая устремления воли (gnōme)

32. Ср.: *Ad Thalassium*. 59. 8: «Причастность к божественной реальности, превосходящей [человеческую] природу, есть подобие причастников к приобретаемому... Актуализированное отождествление (*identity*) причастников с тем, к чему они приобщаются, достигаемое посредством подобия, есть обожение тех, кто этого удостоивается» [Constans, 417]. См.: «Ибо Бог, Ему Одному ведомым образом, соединяя Себя со всеми согласно нраву и характеру (*quality of the disposition*) каждого, сообщает каждому способность восприятия (*perception*), поелику все были образованы Им для познания и принятия (*reception*) Его, ибо Он в конце времен будет всяческая во всех» [Constans, 418]. Ср. [Thunberg, 137]. (Ср. также: «Это же постоянное и непрерывное наслаждение Желанным состоит в превышающей естество [человеческое] причастности Божественному, которое есть подобие причастующих Причастуемому. <...> Такое же тождество причастующих с Причастуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие, есть обожение удостоившихся обожения. <...> Для Бога, путем только Ему известным, объединяя Самого Себя со всем в соответствии с качеством

предрасположенности, что лежит в основе всего, дает восприятие каждому... поскольку каждый был создан Им Самим для восприятия Его, кто в конце времен окончательно соединится со всем» (Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 59 / Пер. с греч. А. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 19). — *Прим. ред.*)

33. “Ähnlich wie das Sein enthüllt das Ewigsein das Abbild Gottes im Menschen” («Вечность, как и Бытие, раскрывает образ Бога в человеке») [Kapriev 2005, 89]. См.: [Thunberg].

34. «Как он объясняет в “Вопросах и недоумениях” (*Quaestiones et Dubia*), мы достигаем подобия Богу, подражая Его божественным свойствам» [Harper, 281]; ср. [Tollefsen, 171, 179]. Это также может быть сформулировано как «различие между “λόγος ипостаси” и “τρόλος существования ипостаси”, как в сравнении, так и в противопоставлении их с τρόλος и λόγος сущности» [Kapriev 2017, 184]. Харпер цитирует *Opusculum*. 1: “λόγος добродетели — это то, что касается до нас” [Harper, 280], также см. комментарии Харпера. См. также: [Harper, 276].

следовать естеству, но никак не противоречить логосам естества» [Louth 2006, 86–87]³⁵.

Преуспевание в добродетелях, любви, которая есть «добродетель из добродетелей», открывает близость к уподоблению Богу и причастности Иисусу Христу как Второму Лицу Троицы [Salés, Papanikolaou, 32].

К этому краткому обзору мы можем также добавить аспект воли. В то время как общая воля (*to aplōs thelein*) соотносится с природой и ее логосом, конкретная воля (*to pōs thelein*) — относится к тропосу и связана с гномической волей (*thelema gnōmikon*)³⁶. Итак, общая, или природная, воля может быть отнесена к логосу, бытию и образу Божьему, в то время как проявление эмпирической свободной (гномической) воли принадлежит тропосу, благобытию (или злобытию) и подобию. Если свести понятия воедино, то логос, бытие и общая воля относятся к образу Божьему; тропос, благобытие (или злобытие) и проявление свободной воли — к подобию.

Различение у Максима Исповедника образа и подобия, логоса и тропоса, воли природной и гномической подчеркивает субстанциальный и динамический аспекты в понимании образа Божьего. Это признается в тех исследованиях, где утверждается, что подобие и добродетели имеют онтологическую основу в логосе/бытии, а не «просто» являются нравственными/психологическими качествами с основой в тропосе/существовании. Данная концепция могла бы послужить средством для предлагаемой мной «реабилитации» субстанциального понимания образа Божьего. Тогда мы смогли бы локализовать то, что исчезает в тропосе [конкретной личности], рассматривая сам тропос как показатель степени нашего подобия Богу в определенный момент времени. При этом все используемые понятия — логос, природа, воля, образ, тропос и т. д. — динамически взаимосвязаны. В ситуации предельного расчеловечения образ остается совершенно незыблемым³⁷.

35. Ср: «Лишь [любовь], по правде говоря, покаявает, что человек создан по образу Творца, мудро подчиняя нашу волю разуму, а не склоняя разум к ней, и увещевает волю следовать природе, ничуть не восставая против нее» (Максим Исповедник, прп. Письмо 2 // Он же. Письма / В пер. Е. Начинкина. СПб. : СПбГУ : РХГА, 2007. С. 93). — Прим. ред.

36. Ср. [Kapriev 2005, 70]. См. также: [Tollefsen; Harper; Blowers, Wilken].

37. Ср. «Logoi творения незыблемы» [Louth 2017, 160].

Свободная воля

Однако здесь нам приходится столкнуться с несколькими проблемами; одна из них касается того, о чем я уже упоминала, — свободной воли.

Свободная воля — ключевое понятие в антропологии Максима Исповедника³⁸. Свободная воля относится к тропосу и связана с «тем, как человек задействует свои природные способности/качества в управлении своей волей и ее проявлении (DP 294 A)» [Kapriev 2017, 184]³⁹; она необходима, чтобы на пути к обожению стать причастным добродетелям. Хотя «вечное бытие даруется по милости, а не по усилию воли» [Kapriev 2005, 89].

Насколько я понимаю, в рамках богословия Максима не предусмотрена ситуация, когда личность теряет подобие по тропосу, не через свою свободную волю, а через внешние обстоятельства, как в случае с ситуацией расчеловечения. Максим не размышляет в подобных категориях и не берет такую возможность в расчет. Однако в ситуациях предельного расчеловечения не может быть и речи о проявлениях добродетелей посредством свободной воли или, скажем, свойств характера, или личных поведенческих устремлений. Таким образом, невозможно буквально применить основные принципы Максима Исповедника в подходе к рассматриваемой проблеме. Потеря всех человеческих чувств и эмоций — это не вопрос свободной воли, он не относится к «этике» или добродетелям в том виде, как Максим их понимает. Буквальное применение его подхода придало бы проблеме расчеловечения «этический» дискурс. Нам необходимо переосмыслить этот подход: наш дискурс о добродетелях и об этике должен обязательно иметь основание в онтической реальности и быть осмыслен в рамках онтологии. В противном случае мы можем закончить «богословием дешевой милости» (выражение Д. Бонхеффера. — *Прим. ред.*), которое не выдерживает испытания, сталкиваясь со свидетельствами о «потере всего человеческого в человеке». Поэтому Папаниколау я бы задала такой вопрос: разве расчелове-

38. «Максим подчеркивает важность решений свободной воли и чистого *gnōte* в дистанцировании от зла в жизни, проводимой в согласии с добродетелями, в особенности с высшей добродетелью — любовью» [Kapriev 2005, 86].

39. Ср. «...и искупление, и обожение человека связаны с тем, что Бог стал человеком (воплощение), и без этого их нельзя понять. В *tropos* после

грехопадения человек может усовершенствоваться посредством добродетели, но не в силах преодолеть свою природу самостоятельно и своими естественными энергиями. При этом он может соучаствовать в благодати спасения и обожения, которые даны благодаря Богу, ставшему человеком (воплощение Логоса)» [Kapriev 2005, 82].

чение не находится за пределами добродетелей и пороков? Мы определенно не можем называть это «поведенческим состоянием» (*character state*) субъекта в понимании Максима или Аристотеля. Пожалуй, мы даже не можем утверждать, что здесь есть волящий «субъект».

Заключительные вопросы

В заключении формулируем ряд вопросов, на которые нам предстоит ответить, учитывая тот факт, что Максим Исповедник не рассматривает явление расчеловечения:

1) Если в случае предельного расчеловечения главная добродетель любви⁴⁰ утрачивается и более никак не проявлена на психосоматическом уровне, то, на мой взгляд, это означает, что это более не вопрос «добродетелей и пороков» и даже не вопрос греха, но вопрос, который принадлежит другим структурам онтической реальности. Но каким? В данном случае мы имеем дело с чем-то за пределами этики и свободной воли, за пределами грехопадения.

Какие последствия это будет иметь в области психологии и теолого-педагогической терапии для страдающих посттравматическим синдромом? Какие последствия это будет иметь в области права?

2) Что эта онтическая потеря добродетели означает для *этического* телеса обожения? Этот вопрос необходимо ставить, чтобы избежать соскальзывания в этический дискурс применительно к проблеме расчеловечения.

3) И отсюда — как расчеловечение сказывается на вопросах сотериологии? Упомяну только один отрывок: в *Ambiguum*. 42 Максим отмечает:

[Творения] получают благобытие через добродетели и через их непосредственное продвижение к λόγος, согласно которому они существуют; или они получают злобытие через пороки и свое движение в сторону, противоположную λόγος, через который они существуют⁴¹.

Но что делать, если эти понятия благобытия и злобытия неприменимы?

40. [Salés, Papanikolaou; Kapriev 2005, 91–93; Blowers, Wilken (*Letter 2*); Harper, 281]: Это смело подтверждается в *Ad Thalassium*, когда он говорит: «Самый общий принцип всех добродетелей — это

любовь, λόγος всех добродетелей, самая общая и определяющая сила природы».

41. Цитируется в [Mitralaxis, 112].

Для сотериологии и учения о сотворении мира идея Максима о том, что — суммируя *Ad Thalassium. 59*: «Логос хочет спасения всех и обожения человеческой природы в себе для этой цели, и по этой причине, в конце концов, он объединяется со всеми: как достойными, так и недостойными»⁴² — проблематична, поскольку концепция «достойных и недостойных» остается в рамках этического, а не онтического дискурса. Более того, Максим открыто связывает ее с рецептивными способностями личности, отсутствующими в ситуации, о которой у нас идет речь⁴³.

Когда мы, принимая онтическую реальность образа Божьего, рассуждаем о расчеловечении в онтологическом ключе, то приходим к этике с совершенно другой аксиологией. Парадоксально, но она ставит «этический» императив уважать уникальность каждого страдания выше «онтологического», так как примат онтологии несет риск отхода от реальности во имя сущности (*essence*) (неверно толкуя понятие сущности). <...>

4) И наконец, что означает для учения о сотворении мира (и доктрины о взаимопроникновении творения и логосов) ситуация, когда один человек теряет свое подобие и поведенческие черты (*character state*), необходимые для обожения? Мы не можем подходить к учению о сотворении мира арифметически, как в классическом «Парадоксе кучи» (если у тебя есть куча песка и ты возьмешь одну песчинку, то куча останется кучей; и если возьмешь две, куча не перестанет быть кучей и т. д.). Последствия расчеловечения таковы, что даже если только один человек теряет свое «подобие», то нарушается *онтическая* связь между образом и подобием, природой и ипостасью, логосом и тропосом, не только в этом субъекте, но во всем творении⁴⁴. Это на самом деле также предполагается взаимосвязанностью всех понятий антропологии Максима. И хотя мы верим, что Христос пострадал как за каждого лично, так и за все творение, необходимо приложить немало усилий, чтобы в нашем теологи-

42. Изложено Каприевым [Каприев 2005, 91]. См.: *Ad Thalassium. 59* [Constas, 418].

43. *Ad Thalassium. 59. 11*: «в конце» — это «век, или эон, в котором обожение будет актуально явлено во всех, преображая все человеческие существа в богоподобие, соответственно мере каждого, до той степени, насколько каждый способен его воспринять» [Constas, 421]. (Ср.: в конце «иное время, или век, в котором обожение будет явным [уже] во всей своей действительно-

сти. Оно, преображая к подобию Божию всех, преображает каждого соразмерно его способности воспринять это обожение» (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос 59 / Пер. с греч. А. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 19). — Прим. ред.)

44. Напр.: «Логос хочет спасения и обожения человеческой природы в Себе для реализации этой цели. И по этой причине, в конце концов, Он объединяется со всеми: как достойными, так и недо-

ческом дискурсе «после Холокоста» слова «се Человек»^{*1} звучали убедительно.

*1 Ин 19:5 (цсл.)

5) И в заключение, отчасти критикуя свою точку зрения, я бы поставила такой вопрос: если мы вынесем проявление чувств (включая любовь и ненависть) и свободную волю за рамки этики, не появится ли в сфере современных когнитивных наук тенденция к принципиальному отрицанию свободной воли и утверждению того, что решения принимаются на уровне мозга? Не выплескиваем ли мы с водой ребенка, если отказываемся от этического аспекта в этой проблеме?

*Перевод Олеси Коломытцевой;
научный редактор Максим Дементьев.*

Источники и литература

1. *Адорно* = Адорно Т. В. Негативная диалектика. М. : Научный мир, 2003. 374 с.
2. *Гинзбург* = Гинзбург Е. Крутой маршрут : Хроника времен культа личности. М. : Астрель, 1998. 879 с.
3. *Достоевский. Т. 14* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 14 : Братья Карамазовы (роман) : Книги 1–10. Л. : Наука, 1976. 508 с.
4. *Достоевский. Т. 22* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 22 : Дневник писателя за 1876 год : Январь–апрель. Л. : Наука, 1981. 408 с.
5. *Достоевский Т. 26* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 26 : Дневник писателя за 1877, сентябрь–декабрь — 1880, август. Л. : Наука, 1984. 515 с.
6. *Достоевский. Т. 27* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Дубна. Л. : Наука, 1984. 464 с.
7. *Достоевский. Т. 28* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Кн. 1 : Письма 1832–1859. Л. : Наука, 1985. 552 с.
8. *Иванов* = Иванов В. Поэзия Шаламова // Варлам Шаламов в контексте мировой литературы и советской истории : Сборник трудов междуна-

стойными. Бог наполняет все Своими энергиями; следовательно, божественное присутствие реально для всех» [Karpiev 2005, 91]. Ср.: «[Максим] создал свое собственное синтетическое видение духовной жизни христианина, как микродраму более крупной макродрамы истории спасения...» [Blowers, Wilken, 38]; или в *Ad Thalassium. 42*: «Ради моего спасения Христос через Свою смерть вольно соделал мое осуждение Своим, тем самым даруя мне восстановление [способности] к бессмертию»

[Blowers, Wilken, 121f]; или в *Ad Thalassium. 61* [Blowers, Wilken, 140f]. (Ср.: «...[Христос] из-за моего спасения добровольно усвоил через [Свою] смерть мое осуждение, даровав этой смертью мне духовное возрождение к бессмертию» (Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 42 // Он же. Творения : Кн. II : Ч. 1 : Вопросоответы к Фалассию : Вопросы I–LV. М. : Мартис, 1993. С. 130). — Прим. ред.)

- родной научной конференции / Сост. и ред. С. М. Соловьев. М. : Литера, 2013. С. 31–41.
9. *Шаламов 1998* = Шаламов В. Т. Афинские ночи // Он же. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 2. М. : Художественная литература : Вагриус, 1998. С. 405–414.
 10. *Шаламов 2004* = Шаламов В. Новая книга : Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М. : Эксмо, 2004. 1072 с.
 11. *Шаламов 2013* = Шаламов В. Собрание сочинений : В 6 т. Т. 1 : Рассказы 30-х годов. Колымские рассказы. Левый берег. Артист лопаты. М. : Книжный Клуб Книговек, 2013. 672 с.
 12. *Яров* = Яров С. Блокадная этика : Представления о морали в Ленинграде в 1941–1942 гг. М : Центрполиграф, 2012. 655 с.
 13. *Badiou* = Badiou A. Can Politics Be Thought? followed by Of an Obscure Disaster : On the End of the Truth of the State / Trans. B. Bosteels. Durham : Duke University Press (forthcoming).
 14. *Blowers, Wilken* = Maximus Confessor. On the cosmic mystery of Jesus Christ : Selected writings from St. Maximus the Confessor / Transl. and ed. by P. M. Blowers and R. L. Wilken, Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 183 p.
 15. *Burdett* = Burdett M. S. The Image of God and Human Uniqueness : Challenges from the Biological and Information Sciences // The Expository Times. 2015. V. 127. Is. 1. P. 3–10.
 16. *Constas* = Maximus the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture. The Responses to Thalassios / Transl. and ed. by N. Constas. Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 2018. 592 p. (Fathers of the Church; v. 136).
 17. *Fackenheim* = Fackenheim E. To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought. NY : Schocken Books, 1982. 362 p.
 18. *Fischer von Weikersthal* = Fischer von Weikersthal F. Appearance and Reality : Nazi Germany and Gulag-Memoirs // (Hi-)Stories of the Gulag : Fiction and Reality / Eds. F. Fischer von Weikersthal, K. Thaidigsmann. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2016. P. 75–100.
 19. *Gawalewicz* = Gawalewicz A. Refleksje z poczekalni do gazu [Nachdenkliches aus dem Wartesaal zum Gas]. Krakau : Wydawnictwo literackie, 1968. 165, [3] s.
 20. *Harper* = Harper D. Ἀντεξουσίως Activity as Assent or Co-actuality? Compatibilism, Natural Law, and the Maximian Synthesis // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 272–283.
 21. *Kapriev 2005* = Kapriev G. Philosophie in Byzanz. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2005. 383 p.

22. *Kapriev 2017* = Kapriev G. The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 166–192.
23. *Larchet* = Larchet J.-C. The Mode of Deification // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford : Oxford University Press, 2015. P. 341–360.
24. *Levi* = Levi P. Survival in Auschwitz and the Reawakening : Two Memoirs. New York : Summit Books, 1986. 398 p.
25. *Louth 2006* = Louth A. Maximus the Confessor. London : Routledge, 1996. X, 230 p.
26. *Louth 2017* = Louth A. St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 157–165.
27. *Middleton* = Middleton J. R. The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1. Grand Rapids : Brazos Press, 2005. 302 p.
28. *Mitralaxis* = Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. 342 p.
29. *Papanikolaou* = Papanikolaou A. Learning How to Love : Saint Maximus on Virtue // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection : Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. Bishop Maxim Vasiljević. Alhambra, CA : Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 239–250. (Contemporary Christian Thought Series; n. 20).
30. *Ricoeur* = Ricoeur P. Time and Narrative. V. 3. Chicago : University of Chicago Press, 1988. 362 p.
31. *Salés, Papanikolaou* = Salés L.J., Papanikolaou A. “A power that deifies the human and humanizes God”: the psychodynamics of love and hypostatic deification according to Maximus the Confessor // International Journal of Philosophy and Theology. 2017. V. 78. N. 1–2. P. 23–38.
32. *Tollefsen* = Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. Oxford : Oxford University Press, 2008. 243 p.
33. *Thunberg* = Thunberg L. Microcosm and Mediator : The Theological Anthropology of Maxumus the Confessor. Lund : C. W.K. Gleerup Lund, 1965. 500 p.
34. *Tolstaya 2013a* = Tolstaya K. Kaleidoscope : F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology / Transl. A. Runia. Leiden; Boston : Brill, 2013. XIX, 371 p.
35. *Tolstaya 2013б* = Tolstaya K. Theology and Theosis after Gulag : Varlam Shalamov's Challenge to Theological Reflection in Postcommunist Russia //

- Just Peace : Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives / Ed. F. Enns, A. Mosher. Eugene : Wipf and Stock Publishers, 2013. P. 50–69.
36. *Tolstaya 2019* = Tolstaya K. *Theology after the Gulag : Conditions for Reflection on the Soviet Past and Post-Soviet Present*. Oxford : Oxford University Press, 2020 (*в печати*).
37. *Van den Brink* = Van den Brink G. Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God // *In die Skriflig* / *In Luce Verbi*. 2012. № 46 (1). Art. № 39. P. 1–7. DOI: <https://doi.org/10.4102/ids.v46i1.39>.
38. *Welz* = Welz C. *Humanity in God's Image : An Interdisciplinary Exploration*. Oxford : Oxford UP, 2016. 256 p.
39. *Williams* = Williams A. N. *The Ground of Union : Deification in Aquinas and Palamas*. New York : Oxford University Press, 1999. 230 p.

Список сокращений

ПСС	Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Л. : Наука, 1972–1988.
<i>Maxim. Conf. Ambig.</i>	Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну
<i>Ad Thalassium</i>	Максим Исповедник. (Вопросоответы) к Фалассию

К. Tolstaya

Dehumanization as the key to a real understanding of the image of God

This article addresses the phenomenon of dehumanization in situations of extreme exhaustion, such as the *dokhodyadi* of the Gulag and the *Muselmänner* of Auschwitz. It explores this phenomenon as a challenge to post-traumatic studies in philosophy and theology, as well as to theological anthropology and specifically to the doctrine of the image of God in man, since “the Human in man” (Varlam Shalamov) is traditionally associated with the doctrine of the image of God.

In recent years, interest in this doctrine has increased amongst Catholic, Protestant and Orthodox theologians, and in interdisciplinary research. In discussions between Western theologians and philosophers, the idea that the image of God can be isolated empirically, or is a specific qualitative (substantive) characteristic in man, is radically contested. The three modern interpretational models of man as an image of God (functional, relational and dynamic) are undermined by the testimony of victims testifying to the empirical reality of the loss of all human in man. They therefore fail to provide solid (theological) anthropology. I argue, on the contrary, that precisely because the testimonies

describe the loss of what is traditionally understood as the image of God they paradoxically confirm the reality of God's image. In this article I propose to revise the oldest, substantial model, based on the example of the anthropology of Maxim the Confessor.

KEYWORDS: image of God, theological anthropology, dehumanization, Varlam Shalamov, Maxim the Confessor.

References

1. Adorno T. W. (1973). *Negative Dialectics*. New York : Continuum.
2. Badiou A. *Can Politics Be Thought? followed by Of an Obscure Disaster : On the End of the Truth of the State*. Durham : Duke University Press (forthcoming).
3. Blowers P. M., Wilken R. L. (eds., transl.) (2003). *Maximus Confessor. On the cosmic mystery of Jesus Christ : Selected writings from St. Maximus the Confessor*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
4. Burdett M. S. (2015). "The Image of God and Human Uniqueness : Challenges from the Biological and Information Sciences". *The Expository Times*, 2015, v. 127, iss. 1, pp. 3–10.
5. Conostas N. (ed., transl.). (2018). *Maximos the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture. The Responses to Thalassios*. Washington, D. C. : Catholic University of America Press (Fathers of the Church; 136).
6. Dostoevskii F. M. (1972–1988). *Polnoe sobranie sochinenii : V 30 t.* [Complete Collected Works : In 30 v.]. Leningrad : Nauka (in Russian).
7. Fackenheim E. (1982). *To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. NY : Schocken Books.
8. Fackenheim E. (1982). *To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. NY : Schocken Books.
9. Fischer von Weikersthal F. (2016). "Appearance and Reality : Nazi Germany and Gulag-Memoirs", in F. Fischer von Weikersthal, K. Thaidigsmann (eds.). *(Hi-)Stories of the Gulag. Fiction and Reality*, Heidelberg : Universitätsverlag Winter, pp. 75–100.
10. Gawalewicz A. (1968). *Refleksje z poczekalni do gazu* [Nachdenkliches aus dem Wartesaal zum Gas]. Krakau : Wydawnictwo literackie.
11. Ginzburg E. (1998). *Krutoi marshrut : Hronika vremen kul'ta lichnosti* [Steep route : Chronicle of the times of the cult of personality]. Moscow : Astrel' (in Russian).
12. Harper D. (2017). "Αὐτεξούσιος Activity as Assent or Co-actuality? Compatibilism, Natural Law, and the Maximian Synthesis", in S. Mitralexis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 272–283.

13. Iarov S. (2012). *Blokadnaia etika : Predstavleniia o morali v Leningrade v 1941–1942 gg.* [Blockade ethics : The concept of morality in Leningrad in 1941–1942]. Moscow : Tsentrpoligraf (in Russian).
14. Ivanov V. (2013). “Poeziia Shalamova” [“Shalamov’s poetry”], in S. M. Solov’ev (ed.). *Varlam Shalamov v kontekste mirovoi literatury i sovetskoi istorii. Sbornik trudov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Varlam Shalamov in the context of world literature and Soviet history: Collection of works of the international scientific conference], Moscow : Litera, pp. 31–41 (in Russian).
15. Kapriev G. (2005). *Philosophie in Byzanz*. Würzburg : Königshausen und Neumann.
16. Kapriev G. (2017). “The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology”, in S. Mitralaxis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 166–192.
17. Kapriev G. (2005). *Philosophie in Byzanz*. Würzburg : Königshausen und Neumann.
18. Larchet J.-C. (2015). “The Mode of Deification”, in P. Allen, B. Neil (eds.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford : Oxford University Press, pp. 341–360.
19. Levi P. (1986). *Survival in Auschwitz and the Reawakening : Two Memoirs*. New York : Summit Books.
20. Louth A. (1996). *Maximus the Confessor*. London : Routledge.
21. Louth A. (2017). “St. Maximos’ Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person”, in S. Mitralaxis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 157–165.
22. Middleton J. R. (2005). *The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids : Brazos Press.
23. Papanikolaou A. (2013). “Learning How to Love : Saint Maximus on Virtue”, in Bishop Maxim Vasiljević (ed.). *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection : Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor Belgrade, October 18–21, 2012*, Alhambra, CA : Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, pp. 239–250. (Contemporary Christian Thought Series; n 20).
24. Ricoeur P. (1988). *Time and Narrative*, v. 3. Chicago : University of Chicago Press.
25. Salés L. J., Papanikolaou A. (2017). “‘A power that defies the human and humanizes God’: the psychodynamics of love and hypostatic deification according to Maximus the Confessor”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2017, v. 78, no. 1–2, pp. 23–38.

26. Shalamov V. (1994). *Kolyma Tales*. Transl. J. Glad. Harmondsworth : Penguin.
27. Shalamov V. (2004). *Novaia kniga : Vospominaniia. Zapisnye knizhki. Perepiska. Sledstvennye dela* [New book : Memories. Notebooks. Correspondence. Investigative cases]. Moscow : Eksmo (in Russian).
28. Shalamov V. (2013). *Sobranie sochinenii* : In 6 t. [Collected Works : In 6 v.], v. 1 : *Rasskazy 30-kh godov. Kolymskie rasskazy. Levyy bereg. Artist lopaty* [Stories of the 30s. Kolyma Tales. Left Bank. The Artist of the Spade]. Moscow : Knizhnyi Klub Knigovok.
29. Shalamov V. T. (1998). “Afinskie nochi”, in V. T. Shalamov. *Sobranie sochinenii* : In 4 v., v. 2, Moscow : Khudozhestvennaia literatura : Vagrius, pp. 405–414 (in Russian).
30. Tollefsen T. (2008). *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford : Oxford University Press.
31. Tolstaya K. (2013). “Theology and Theosis after Gulag. Varlam Shalamov’s Challenge to Theological Reflection in Postcommunist Russia”, in: F. Enns, A. Mosher (eds.). *Just Peace : Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene : Wipf and Stock Publishers, pp. 50–69.
32. Tolstaya K. (2013). *Kaleidoscope : F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Transl. A. Runia. Leiden; Boston : Brill.
33. Tolstaya K. (2019). *Theology after the Gulag : Conditions for Reflection on the Soviet Past and Post-Soviet Present*. Oxford : Oxford University Press.
34. Thunberg L. (1965). *Microcosm and Mediator : The Theological Anthropology of Maxumus the Confessor*. Lund : C. W.K. Gleerup Lund.
35. Van den Brink G. (2012). “Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God”. *In die Skriflig/In Luce Verbi*, 2012, no. 46 (1), art. № 39. P. 1–7. DOI: <https://doi.org/10.4102/ids.v46i1.39>.
36. Welz C. (2016). *Humanity in God’s Image : An Interdisciplinary Exploration*. Oxford : Oxford UP.
37. Williams A. N. (1999). *The Ground of Union : Deification in Aquinas and Palamas*. New York : Oxford University Press.

Abbreviations

- | | |
|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| CCW | Dostoevskii F. M. Complete Collected Works : In 30 v. Leningrad, 1972–1988. |
| <i>Maxim. Conf. Ambig.</i> | Maxim the Confessor. The Ambigua to John |
| <i>Ad Thalassium</i> | Maxim the Confessor. Questions to Thalassius |