

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА КАК ОБЪЕКТ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВСКОГО МОДЕРНИЗМА

К. А. Рашковская

*Российский государственный архив литературы и искусства*

Поступила в редакцию 2 апреля 2020 г.

**Аннотация:** в статье показано, что православная антропология призвана обосновать истинность библейской концепции антропогенеза и других религиозных представлений, тесно связанных с идеей креационизма, составляющих христианское учение о неразрывном единстве Бога и человека, сформулировать антропологическое доказательство бытия Бога через «божественное подобие». В традиционалистской православной антропологии личность предстает как абстрактная, надсоциальная структура, являющаяся сущностным отражением своего творца. Модернистский подход состоит в разработке концепции пневматологии, центральное место в которой занимает учение о сердце как органе богопознания – кардиоцентризм, а также в стремлении учесть социальные детерминанты бытия личности.

**Ключевые слова:** православная антропология, богочеловечество, богословский модернизм, социальные детерминанты бытия личности, пневматология, кардиоцентризм, тримерия.

**Abstract:** the article shows that Orthodox anthropology is intended to substantiate the truth of the biblical concept of anthropogenesis and other religious concepts closely related to the idea of creationism, which constitute the Christian doctrine of the inseparable unity of God and man, to formulate an anthropological proof of the existence of God through «divine likeness». In traditionalist Orthodox anthropology, the individual appears as an abstract, suprasocial structure that is an essential reflection of its Creator. The modernist approach consists in developing the concept of pneumatology, which is centered on the doctrine of the heart as an organ of knowledge of God-cardiocentrism, as well as in an effort to take into account the social determinants of the individual's existence.

**Key words:** Orthodox anthropology, incarnation, theological modernism and the social determinants of being a person, pneumatology, cardiocentre, trimeria.

Проблема человека в аспекте его связи с Богом занимает важное место в системе православного богословия. Особое внимание этой проблеме стало уделяться в конце XX – начале XXI в., в связи с общей задачей повышения эффективности деятельности церкви, в условиях ликвидации системы «государственного атеизма». В своих религиозно-антропологических исканиях православные богословы стремятся использовать идейные наработки видных православных мыслителей XIX в. Идейные основания модернизации православной антропологии в XIX в. заложил В. С. Соловьев, сформулировавший в «Чтениях о богочеловечестве» мистический идеал «всеединой личности». Вслед за В. С. Соловьевым различ-

ные аспекты христианской антропологии разрабатывались профессором Киевской духовной академии П. Я. Светловым, профессором Казанской духовной академии В. И. Несмеловым, профессорами Московской духовной академии В. Д. Кудрявцевым, М. М. Тареевым, Л. М. Туберовским. Затем эта проблема получила всестороннее освещение в работах таких богословов и священнослужителей, как С. Н. Булгаков, В. Н. Лосский, В. Ф. Войно-Ясенецкий. На страницах периодических изданий Московской патриархии систематически публикуются фрагменты трудов Отцов церкви и антропологические этюды видных дореволюционных христианских богословов, священнослужителей. В них дается аксиологическая и функциональная оценка христианской антропологии, рассматриваются ее роль и значение в упрочении религиозной веры, намечаются общие направления дальнейших исследований в этой области.

Повышенное внимание к религиозно-антропологическим проблемам в православии вызвано необходимостью решать практические вопросы, связанные с усилением церковного влияния на различные группы верующих, стремлением повысить значимость христианских установок, подкрепить ими ценностное обоснование основополагающих религиозных представлений, определяющих мировоззренческую ориентацию личности.

В настоящей публикации предпринята попытка выявить в ракурсе рассмотрения основных идей христианской антропологии: теоцентризма, богочеловечества, надсоциальности, – основные направления ее модернизации в православном богословии, которые направлены на адаптацию религиозного вероучения к сознанию современного человека.

Как известно, православная антропология – одна из богословских дисциплин, занимающаяся вопросом о месте человека в созданном Богом мире и о его (человека) отношении к своему Творцу. Но речь идет в ней об абстрактном человеке – христианине, изолированном от объективных законов общественного развития. Православная антропология призвана обосновать истинность теоцентризма, библейской концепции антропогенеза и других религиозных представлений, тесно связанных с идеей креационизма, которые составляют христианское учение о неразрывном единстве Бога и человека, или, что то же самое, идеи богочеловечества. Она призвана отстаивать принцип независимости человеческой личности от общественных отношений. Православные богословы создали мистический вариант антропологии, который стал в их руках одним из средств защиты и оправдания христианства в условиях падения его престижа и влияния.

Каков же реальный смысл антропологической мистики?

По нашему мнению, при разработке антропологической проблематики невозможно уйти от обсуждения общеизвестных научных фактов. Современному верующему чужда идея об однодневном сотворении человека, которую православная церковь долго отстаивала в том или ином ее варианте. Вряд ли приемлем для него и библейский рассказ о том, что человек сотворен по «образу и подобию» Бога. Современный верующий, как правило, знаком с основами научной теории антропогенеза, кото-

рая позволяет формировать материалистическую мировоззренческую ориентацию. Вполне понятно, что в своих антропологических концепциях православные богословы вступают в полемику, прежде всего с материализмом и атеизмом. В своей книге «Истоки религии» священник Александр Мень обвиняет атеистов в невежестве – на том основании, что они будто бы сводят человеческое богоподобие к его физической природе, телесности, между тем как «образом» является его духовность [1, с. 180–190]. Можно заметить, что атеисты не участвуют в теологических спорах о том, как понимать «образ» и «подобие», и потому неправомерно приписывать им определенную богословскую точку зрения, а затем опровергать ее как атеистическую. Чтобы убедиться в недобросовестности подобных приемов, достаточно сослаться на авторитетную богословскую литературу, трактующую библейские понятия «образ» и «подобие». Один из авторитетных православных богословов В. И. Несмелов утверждал, что «телесность дана человеку... Телесный организм создается духом» [2, с. 164]. Не менее авторитетный богослов В. Н. Лосский подчеркивал, что «не только душа, но и тело человека создано по образу божию» [3, с. 156]. По его мнению, даже ангелы не являются чисто духовными, поскольку существует «некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой» [там же, с. 161].

Возвращаясь к полемике А. Меня с атеистами и материалистами, важно заметить, что атеизм выступает не против богословских тонкостей в истолковании духовности и телесности, а против религиозной картины мира, в том числе и против библейского сказания о сотворении человека, не имеющего никакого отношения к современной науке и отражающего мифологические представления трехтысячелетней давности. Серафим Роуз полагает обращение к трудам отцов церкви в качестве облегчения понимания «трудных мест Библии» в связи с проблемой креационизма и эволюционизма, что, по мнению православного ученого-геолога А. В. Гоманькова, дает возможность и атеистам пользоваться исключительно научной аргументацией; каждая из сторон спора остается, таким образом, в своей сфере, в противном случае есть риск быть квалифицированными как «идеологически окрашенная лженаука» [4, с. 85–86].

Цель христианской антропологии состоит не только в борьбе с материалистическим мировоззрением, хотя эта задача никогда не снималась и не снимается с повестки дня, но и в упрочении позиций религии, в обосновании догматических представлений, формировании религиозности. Чтобы убедиться в этом, достаточно рассмотреть антропологическую концепцию В. И. Несмелова, работы которого до сих пор значимы и актуальны для современного богословия. В двухтомной работе «Наука о человеке» В. И. Несмелов ставит перед собой задачу доказать, что человек является «образом и подобием абсолютного бытия», что проявлением своей свободы и разумности он демонстрирует нерасторжимую связь собственного духа с безусловной сущностью. Осознавая себя как «реальный образ совершенной личности, бытие которой совпадает с ее сознанием» [5, с. 247], человек осознает и наличие в себе двух миров –

чувственного и сверхчувственного, физического и духовного, реальность которых в таком случае не вызывает у него никаких сомнений. Из этой посылки Несмелов делает вывод, что наличие в человеке «божественного подобия» неоспоримо свидетельствует о существовании Бога. Он пишет: «Человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной личности» [там же, с. 257].

Вся антропологическая концепция сводится здесь к тому, чтобы вывести из нее еще одно, так называемое антропологическое, доказательство бытия Бога. Однако в основу доказательства Несмелова положено утверждение, которое само не доказано. Вначале человек объявляется образом и подобием Бога, а затем признание этого подобия выдается за бесспорное доказательство реальности самого Бога. На поверку это – всё то же онтологическое доказательство, отвергаемое самими православными богословами.

Но Несмелов использовал мистическую антропологию не только для доказательства бытия Бога; он стремится распространить свою систему доказательств на всю догматику. В частности, он объявил догмат воскресения антропологическим законом, подтверждающим безусловную реальность христианской идеи спасения. По оценке церковного автора А. М. Туберовского, В. И. Несмелов своей антропологической концепцией предпринял «логическое и, вместе с ним, психологическое оправдание христианства, на основе установления соответствия внешней действительности внутреннему опыту» [6, с. 68].

Антропологические конструкции Несмелова не предполагают, что человек включен в реальную систему общественных отношений. Здесь человек только биопсихическое существо, связанное себе подобными богоподобной природой, исповеданием истинного вероучения и евангельскими нравственными принципами. Это абстрактная, внеклассовая, надсоциальная личность, являющаяся сущностным отражением своего творца. Она живет как бы вне общества, вне социальной среды, но для решения своих земных проблем постоянно нуждается в помощи свыше. Неудивительно, что эти идеи оказались созвучными так называемой интегральной антропологии современного католицизма, они же просматриваются в экзистенциалистских построениях западногерманских теологов Плеснера, Ротхакера и др. В статье «Православная теология» католический теолог Лили Серториус (L. Sertorius) дает точную, на наш взгляд, характеристику православного богословия в целом и антропологии в частности – как «духовной и интеллектуальной гимнологии» Богу [7, с. 563].

Одно из центральных мест в православной антропологии занимает интерпретация человеческой личности, считающейся основным исполнителем божественных замыслов. Наибольшим признанием в этом отношении пользуется у богословов концепция В. Н. Лосского, изложенная в «Очерке мистического богословия восточной церкви», «Догматическом

богословии» и ряде других работ. Концепция личности, сформулированная в этих трудах, в основном повторяет то, что говорится по этому вопросу в патристике, особенно в сочинениях Максима Исповедника, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина. Но нельзя не обратить внимание на то, что В. Н. Лосский осовременил данную проблему, связал ее не только с апологетикой, но и с современной западной философией. Специалист по религиозной антропологии С. А. Чурсанов справедливо отмечает, что православные авторы, находясь в эмиграции, «вынуждены свидетельствовать о православии в контексте развитых инославных теологических традиций», что приводит «к активному критическому освоению западно-европейского богословского наследия» [8, с. 11]. Важнейшим моментом в общей характеристике личности Лосским названа ее способность к самосознанию и самопознанию. В этом значении она тождественна божественной сущности. Личность трансцендентна индивиду, «в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение»; «личность свободна от своей природы и ею не определяется», но в то же время свободно отказывается «от собственной своей воли». Личность в конечном счете наделяется истинной свободой, которая и представляет собой образ божий [9, с. 195].

Иными словами, человек становится личностью только тогда, когда приобщается к божественному совершенству и посредством антропокосмической связи соединяется со своим первообразом. Если общая характеристика личности у В. В. Лосского мало чем отличается от несмеловской, хотя включает еще идею М. М. Тареева о тождестве христианского и общечеловеческого [10, с. 383] и без особых коррективов принимается православными богословами, то роль и место личности в современном мире мыслятся ныне ими иначе. И здесь они опираются на идейное наследие В. И. Соловьева. В свое время В. И. Соловьев выдвинул идею о единстве личного и общественного как всеобъемлющей характеристике личности христианина. Это единство выводится из двух евангельских постулатов: идеал совершенного человека определен образом Христа, а общественное назначение личности – учением о «царстве Божьем». Правда, это гармоничное единство личного и общественного как внешняя и внутренняя солидарность «каждого со всеми и всех с каждым» представляется Соловьеву только в качестве эсхатологической перспективы.

Современные богословы сместили проблему единства личного и общественного из сферы «исполнения времен» в область тех актуальных вопросов, решение которых «не терпит отлагательства». В одном из докладов митрополита Ювеналия подчеркивается: «Личность с ее правами и обязанностями не может рассматриваться в изоляции от общества. Как общество влияет на личность, так и личность воздействует на общество в едином органическом процессе, который есть непрестанное движение. Поэтому никакие статистические правила не могут быть установлены навечно в этой гармонии личного и общественного» [11, с. 61]. Но дело не ограничивается признанием единства личного и общественного. Человек наделяется способностью разрешить важнейшие проблемы современно-

сти, используя собственные творческие возможности. Более того, в современной богословской интерпретации каждый человек – это полноценная личность, стилем жизни которой должно быть не пассивное ожидание «конца истории», а «христианская активность» [12, с. 38]. Конкретно эта активность должна проявиться в борьбе за разрядку международной напряженности, предотвращение угрозы войны, в повышении личной ответственности за дело социальной справедливости, оптимальное решение экологических проблем и всех других вопросов сохранения и развития жизни. Подчеркивая, что религия выполняет важную функцию в жизни индивидуума и общества, они признают, что функции религии весьма неодинаковы в различных социальных условиях: она обладает способностью преодолевать конфликт или фиксировать его, создавать автономную совесть или поработать субъект системой теонормной законности, мобилизовать и обновлять в социальном плане либо, наоборот, стабилизировать общественные отношения и создавать узаконивающие их механизмы. В осторожных и обтекаемых выражениях современные богословы вынуждены признать, что не существует христианского социального универсализма. Тем не менее в богословском сознании активность личности и ее ответственность в решении общественно-исторических задач непременно соотнесены с эсхатологической перспективой, динамическим универсализмом Нового завета. Более того, основной тенденцией различных социальных явлений богословы объявляют эсхатологическую ориентацию исторического развития.

Значительную роль в христианской антропологии играет пневматология, или учение о душе. При модернизации вероучения некоторые православные богословы опираются на идейное наследие архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (В. Ф. Войно-Ясенецкого). Свою концепцию пневматологии он изложил в богословском трактате «О духе, душе и теле». Важнейшим положением антропологических воззрений Луки является кардиоцентризм, т. е. учение о сердце как органе богопознания. Лука утверждает, что сердце является не только органом кровообращения, но и средоточием чувств [13, с. 30–31]. В сердце не только концентрируются полученные из мозга сенсорные восприятия, но оно способно получать из трансцендентного мира ощущения божественной сущности. Эти ощущения из сердца поступают в мозг и направляют все психические процессы.

Чем же кардиоцентризм обогатил арсенал современной православной апологетики? О сердце как органе богопознания говорит вся без исключения христианская литература со времен патристики до наших дней. Лука и сам приводит длинный перечень изречений «святых отцов», включая Иоанна Лествичника, Макария Великого, Исаака Сирина, Григория Паламу и других, но ведь это не столько придает авторитетность выводам Луки, как любят подчеркивать современные богословы, сколько свидетельствует о воспроизведении взглядов многовековой давности, когда механизм психической деятельности человека был практически неизвестен. Каждый из названных «отцов», как и ученые того времени,

был убежден, что не мозг, а именно сердце является органом познания. Современный богослов, занимающийся популяризацией древнецерковной антропологии, А. С. Позов, так формулирует их точку зрения: «В статистической множественности человека должно быть объединяющее и направляющее начало, должен быть центральный орган, орган единства и интеграции, осуществляющий связь частей, гармонию и иерархию сил, коррекцию органов и аппаратов; должен быть орган триединства, тримерии, духовно-душевно-телесного единства. По учению древне-церковной антропологии, таким органом в человеческом существе является сердце» [14, с. 165].

В связи с этим возникает вопрос: как мог врач, доктор медицинских наук, крупный ученый и практик в области гнойной хирургии, каким являлся В. Ф. Войно-Ясенецкий, повторять наивные представления людей, живших в XIV–XV вв.? Правда, он не просто повторяет эти взгляды, но дает им современную религиозно-идеалистическую интерпретацию. В трактате говорится, что кардиоцентризм следует понимать в духе того, что «впоследствии Анри Бергсон окончательно назвал интуицией». А затем он высказывается еще определеннее: «Мы знаем, что живем тем глубоким, таинственным познанием, которое философы называют интуитивным познанием. Интуиция – это познание Истины, познание сущности вещей не умом, а сердцем всем существом нашим» [15, с. 60]. В целом кардиоцентризм можно определить как интуитивное познание в бергсоновской трактовке. Но тогда необходимо разобраться, как А. Бергсон понимал интуицию? Бергсон полагал, что научное или интеллектуальное познание ограничено практическими интересами. Все интеллектуальные функции, в том числе восприятия, представления, понятия, обусловлены практикой. Практикой же подтверждается и их достоверность. Назначение интеллекта, прежде всего, в том, чтобы формировать способность к действию, уяснять отношения между вещами. Он позволяет выработать практическое отношение к реальной действительности, принять решение, извлечь определенную выгоду. Но ограниченность интеллекта, по Бергсону, в узости его поля зрения, что не позволяет ему схватывать важнейшие стороны жизни. На этих посылках Бергсон строит свою критику интеллектуализма, делает принципиальный вывод о неспособности интеллекта достичь истинной цели познания, представить адекватную картину реальности, сформулировать идею и дать ей логическое обоснование. Интеллектуальному познанию Бергсон противопоставляет интуитивное, созерцательное. Интуиция у него более глубокая форма познания, принципиально иная его форма, приближающаяся к инстинкту. Благодаря этому интуиция может стать средством познания абсолютного, подлинной реальности, не связанной с практической деятельностью.

Интуитивное познание у Бергсона напоминает богопознание по принципам апофатического богословия. А потому оно и было использовано для теоретического обоснования религии, для доказательства реальности духа, творящего и свободного Бога, порождающего жизнь. Не-

трудно предвидеть возражения богословов. Они могут быть направлены против однозначности в оценке интуиции, против отрицания ее эвристической роли. Но в данном случае речь идет не об интуиции вообще, но ее понимании Бергсоном, т. е. о той концепции интуитивного познания, которая стала составной частью антропологической концепции Войно-Ясенецкого.

Мы далеки от того, чтобы отвергать огромную роль интуиции в науке и искусстве, планировании и прогнозировании, духовной и практической деятельности. Она является могучим средством познания. Но для Бергсона, по справедливой оценке А. Ф. Лосева, «интуиция – это обыкновенный биологический инстинкт», который «противопоставляется рассудку, разуму и науке» [16, с. 302]. Это антиинтеллектуалистическая мистическая интуиция, совпадающая по своей сути с тем, что Войно-Ясенецкий вкладывает в понятие сердца. Бог познается сердцем или интуицией. Что же касается разума, то он плохой помощник богословию. Он всегда склонен создавать проблемы, даже когда его используют в интересах религии. Неудивительно, что интуитивизм Бергсона задолго до архиепископа Луки активно пропагандировали такие русские религиозные идеологи, как Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Д. В. Болдырев, С. А. Левицкий и др. Мистическая интуиция служила у них средством обоснования «метагалактического бытия», Бога. В русле той же традиции следует рассматривать и кардиоцентризм Войно-Ясенецкого. С точки зрения православных богословов, кардиоцентризм может рассматриваться и как чисто мистическое озарение, когда «божество раскрывается человеческому духу через созерцание окружающего мира во внутренних глубинах человеческого самосознания» [17, с. 5]. Преимущества такого рода познания определены богоустановленными качествами человеческой личности. В обычных условиях познание, по словам епископа Гурия, представляет собой психофизиологический процесс. На основе ощущений, преобразованных затем творческим актом сознания в представления, понятия, умозаключения, отдельные стороны предметов и явлений воспринимаются как независимые друг от друга сущности. На этом уровне, который Гурий называет «обычным познанием», основной задачей является преодоление разобщенности знания, осмысление действительности в общих понятиях.

Что же касается человека, «осуществившего на себе идеал истинно-го человека», ставшего в ряды христиан, «достигших уврачевания своей испорченной природы показавших идеальные образы возвышенной жизни» то для него, по утверждению Гурия, обычный путь познания является только началом освоения действительности. В дальнейшем представления, понятия, идеи, созданные творческой деятельностью сознания, переносятся в сердце, локализуются «в сердечной области» [там же, с. 8]. Если перевести все эти рассуждения на обычный язык, то «областью сердца» названа эмоциональная сфера человека, из многообразных проявлений которой выделяется переживание Бога как источника и причи-

ны всего существующего. «Область сердца» включает также возвышенное преклонение перед божеством. Познание, которое совершается там, «в своей сущности станет представлять не что иное, как постепенное все расширяющееся и углубляющееся познание Бога» [там же].

Таким образом, для православных богословов процесс познания достигает своего истинного назначения только в том случае, если позволяет обрести высший синтез всего многообразия окружающей действительности в Боге. Что же касается обычного познания, то оно представляет только начальную ступень осмысления действительности, далеко не всегда позволяющую проникнуть в суть вещей и явлений. Подобное ограничение познавательных возможностей разума составляет ядро всякой религиозной гносеологии. Венчая процесс познания достижением «высшего синтеза», понимаемого «в смысле познания сущего через Бога, в Боге и Богом» [там же, с. 9], богословы тем самым не только искажают реальный путь познания действительности, но и решают принципиальные апологетические задачи, связанные с обоснованием центральной религиозной идеи – Бога.

«Познание сердцем» изображается православными богословами не только как средство всестороннего, наиболее полного и глубокого постижения мира, но как неперемное условие гармоничного развития познающей личности, целостности ее натуры, условие, обеспечивающее ее свободу в выборе целей деятельности. Если же процесс познания отрывается от Бога, то якобы возникают искаженные представления о мире, Боге и человеке. Если в «высшем синтезе» схватывается объективно верная картина мира, то без него действительность представляется человеку ничем не связанной множественностью. Предметы, не имеющие важного значения для человека, могут представляться ему высшим благом, а то, что действительно имеет ценность, не привлекает его внимания. Раз так, то смысл жизни личности вне Бога определяется не кардинальными проблемами бытия, а «мимолетными волнениями от окружающих впечатлений» [там же, с. 21]. Кардиоцентрическая концепция познания не содержит в себе ничего оригинального в идеалистическом плане. Может быть, современных теологов привлекла новизна трихотомической концепции в антропологии архиепископа Луки? Но трихотомизм известен уже не одно столетие. В первом послании к Фессалоникийцам апостол Павел говорит о триединстве человека (1 Сол. 5, 23). Трихотомизм – идея о том, что человек состоит из духа (νοῦς), души (ψυχή) тела (σῶμα), разрабатывалась Отцами Церкви, а также представителями православного подвижничества задолго до появления трудов Войно-Ясенецкого. В до-революционном православном богословии эта точка зрения была достаточно распространенной. Трихотомизм Луки отличается от предшествующих аналогичных концепций только подновленной аргументацией, в которой использовались соответственно истолкованные научные данные.

К сказанному можно добавить, что трихотомизм Луки разделяется далеко не всеми православными богословами. Многие из них являются

сторонниками дихотомизма, т. е. дуализма души и тела. Другие, как, например, В. Лосский, вообще не видят существенной разницы между этими двумя позициями, полагая, что здесь спор идет только о терминологии [18, с. 68]. Е. Киммер называет такой подход упрощением проблемы [15, с. 61], в то время как другой церковный автор, Н. Медведев, наоборот, утверждает, что «дихотомизм признается единственно правильным пониманием состава природы человека по библейской антропологии в Русской православной церкви» [19, с. 199]. Таким образом, не сама по себе проблема трихотомизма в интерпретации Луки привлекает современных православных богословов. Вряд ли их воодушевит и традиционный кардиоцентризм, если его не осовременить. Тогда в чем же дело? Почему же в православной периодической печати так часто ссылаются на идеи архиепископа Луки? По нашему мнению, причина популярности В. Ф. Войно-Ясенецкого в богословских кругах та же, что и Тейяра де Шардена или Гейзенберга. Если верующий ученый является для богословов аргументом в пользу непротиворечивости науки и религии, то известный естествоиспытатель, ставший священнослужителем, или священнослужитель, ставший естествоиспытателем, превращается в знамя, символизирующее величие не научного подвига, но христианской веры. Однако этот аргумент, активно используемый в религиозной пропаганде, сам по себе не обладает никакой доказательной силой. Аморальным поступком священнослужителя, пусть даже самого крупного, нельзя доказать несостоятельность христианской морали; точно так же именем верующего ученого нельзя подтвердить ценность религии. Кроме того, если ученый обладает неоспоримым авторитетом в определенной области знания, то это вовсе не свидетельствует о его компетентности в философских или теологических проблемах.

Итак, православная антропология призвана обосновать истинность библейской концепции антропогенеза и других религиозных представлений, тесно связанных с идеей креационизма, которые составляют христианское учение о неразрывном единстве Бога и человека, сформулировать антропологическое доказательство бытия Бога на основе идеи, что наличие в человеке «божественного подобия» неоспоримо свидетельствует о существовании Бога. Она также призвана отстаивать принцип независимости человеческой личности от общественных отношений. В традиционалистской православной антропологии личность предстает как абстрактная, внеклассовая, надсоциальная структура, являющаяся сущностным отражением своего творца. Она живет как бы вне общества, вне социальной среды, но для решения своих земных проблем постоянно нуждается в помощи свыше. Модернистский подход состоит в стремлении учесть социальные детерминанты бытия личности. Однако логика богословского стиля мышления приводит к тому, что активность личности и ее ответственность в решении общественно-исторических задач непременно соотносятся с эсхатологической перспективой.

Литература

1. *Мень Александр, прот.* Собр. соч. : в 15 т. / Александр Мень, прот. – М. : Изд-во Моск. Патриархии РПЦ, 2015. – Т. 2: Истоки религии. – 392 с.
2. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение / В. И. Несмелов. – Казань, 1906. – Т. II. – 438, II с.
3. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие / В. Н. Лосский // Богословские труды. – 1972. – Сб. 8. – С. 129–186.
4. *Гоманьков А. В.* Как описать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение / А. В. Гоманьков // Журнал Моск. патриархии. – 2010. – № 9. – С. 82–92.
5. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни / В. И. Несмелов. – Казань, 1905. – Т. I. – 418, IV с.
6. *Николаев А.* Богословские труды профессора В. И. Несмелова / А. Николаев // Журнал Моск. патриархии. – 1973. – № 8. – С. 68–75.
7. *Bilan de la théologie du XX-e siècle.* – Tournai : Casterman, 1970. – V. 1. – 600 p.
8. *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века / С. А. Чурсанов. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – 264 с.
9. *Лосский В. Н.* Паламитский синтез / В. Н. Лосский // Богословские труды. – 1972. – Сб. 8. – С. 195–203.
10. *Тареев М.* Основы христианства / М. Тареев. – М., 1908. – Т. IV: Христианская свобода. – 422 с.
11. Доклад митрополита Тульского и Белевского Ювеналия // Журнал Моск. патриархии. – 1973. – № 8. – С. 60–62.
12. *Алексий, митр.* Христианский взгляд на экологическую проблему / Алексий, митр. // Журнал Моск. патриархии. – 1974. – № 4. – С. 35–39.
13. *Войно-Ясенецкий В. Ф. (Лука), архиеп.* О духе, душе и теле / В. Ф. Войно-Ясенецкий (Лука), архиеп. – Сыктывкар : Пролог ЛТД, 1993. – 104 с.
14. *Позов А. С.* Основы древне-церковной антропологии. Сын человеческий / А. С. Позов. – Мадрид, 1965. – 420 с.
15. *Киммер Е.* Архиепископ Лука Войно-Ясенецкий : к 100-летию со дня рождения / Е. Киммер // Журнал Моск. патриархии. – 1977. – № 4. – С. 55–63.
16. *Лосев А.* Интуиция / А. Лосев // Философская энциклопедия. – М., 1962. – Т. 2. – С. 302–303.
17. *Гурий, еп.* Богозданный человек. Опыт православной теодицции жизни / Гурий, еп. // Богословские труды. – 1974. – Сб. 12. – С. 5–73.
18. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский // Богословские труды. – 1972. – Сб. 8. – С. 7–128.
19. *Медведев Н. Д.* Антропологический этюд / Н. Д. Медведев // Богословские труды. – 1976. – Сб. 16. – С. 188–202.

*Российский государственный архив литературы и искусства*

*Рашковская К. А., научный сотрудник*

*E-mail: fornaleva@bk.ru*

*Russian state archive of literature and art*

*Rashkovskaya K. A., Research Associate*  
*E-mail: fornaleva@bk.ru*