**Основные направления современной** **христианской антропологии**

**Православная антропология**

Общественные потрясения начала XX в. побудили значительную часть теологов к защите. традиционной антропологии. С тaкими концепциями в католицизме выступили неотомисты, в протестантизме — представители различных фундаменталистских течений, в православии — богословы, подчеркивающие необходимость онтологического подхода. Православная антропология, по сравнению с протестантской и католической, более традиционна и однородна, так как большинство богословов подчеркнуто опирается на патристику. О верности Русской Православной Церкви этой традиции постоянно напоминает Московский патриархат, требующий, чтобы “богословие было всегда сугубо ортодоксальным”, “отеческим”. Православная антропология помещает в центр религиозной жизни сверхличную общность Церкви, к которой причастен отдельный человек. Средоточием православной антропологии является учение о приобщении человека к Божеству по благодати, “обожении”. Придавая большое значение академической философии, современные богословы особенно выделяют деятельность Московской духовной академии, которая пестовала традицию, названную “онтологической школой в русском богословии”. Венцом этой школы считают творчество священника П. Флоренского, предпринявшего попытку “создания цельной христианской антропологии, разрешающейся в антроподицее”. Антроподицея, по его мнению, являясь нисхождением Бога к человеку, сопряжена с феодицеей — восхождением человека к Богу. Следуя Григорию Паламе, Флоренский говорит об онтологическом соединении человека, воспринимающего Божественные энергии, с самим существом Бога “в меру изволения Божия”; признание неслитности энергий и сущности Бога позволяет ему отстаивать принцип “единосущия”, преодолевающий концепцию “подобосущия”, которая отрицает единство веры и жизни. Человеческая деятельность, энергия рассматривается Флоренским как условие, среда для восприятия высшей, нетвар-ной энергии; смыслом антропологии и теории культуры предстает в его освещении литургическое видение человека как “иконы Божией” на земле.

Различая философскую и богословскую разработки христианской антропологии, современные богословы подчеркивают их единство, которое обеспечивается тем, что и в философской антропологии православия высшую роль играет “благодатно возрожденный разум, размышляющий о богооткровенных истинах на основании опыта духовной жизни или жизненного вхождения в истину”. Они так же, как и их предшественники, стараются обосновать идею неотъемлемости богосознания от сущности че ловека. Неразрывную связь философской и богословской антропологии они видят в онтологических и мистических предпосылках, которые возводят к традиции восточных отцов церкви, концентрированно выраженной в “паламитском синтезе”, в доктрине “единосущия”. Богообразность человека рассматривается как “основная, неотъемлемая и непреложная причастность человека к Божественной сущности его Творца” -, глубочайший онтологический источник возвышения и облагодатствования человека. Главная сущностная сила человека — творчество — понимается в литургическом видении как аспект культа, смысл существования — как восстановление затемненной иконы Божией в человеке. Известность получило сочинение архиепископа Луки (В. Ф. Войно-Ясенецкого) “Дух, душа, тело”. Следуя традиции патристики, оживленной в академической философии П. Юркевичем, архиепископ Лука обосновывал кардиоцентрическую позицию, поскольку Считал сердце центром телесной, Душевной и духовной жизни человека; органом богосоэнания. Православная антропология разрабатывалась и рядом русских богословов за рубежом. Наибольшее влияние имели труды В. Н. Лосского, который развивал учение о человеке как экзистенциальное знание, захватывающее всего человека, ставящее его на путь соединения с Богом, побуждающее преобразовать свою природу.

**Проблемы антропологии в протестантской теологии**

После Первой мировой войны как реакция на крушение оптимизма либерально-протестантского учения о человеке складывается “теология кризиса” или диалектическая теология. Ее основатель К. Барт выступил против антропологизации богословия и призвал вернуться к ортодоксии Лютера и Кальвина. Заложив фундамент неоортодоксии в “Послании к римлянам” (1919), он возводит ее здание в “Церковной догматике”. Учение Барта является критикой всякой философской антропологии, как натуралистической, так и идеалистической. Все подобные воззрений на сущность человека,отмечал он, “имеют между собой то общее, что человек ...рассматривается в самозамкнутости своего существа, существующего в себе, посредством себя и для себя, как субъект, являющийся объектом для самого себя, прозрачным и принципиально доступным самому себе”. Преимущество экзистенциализма Барт видел в том, что феноменологический анализ выявляет экзистенцию человека, человеческий “прафеномен” в его специфике, в его фундаментальной открытости, в акте отношения к Иному, “встречи” с этим Иным. Однако и в религиозном экзистенциализме К. Ясперса, по мнению Барта, человеческая субъективность трактуется из самой себя. Барт стремился привлечь экзистенциально-феноменологический подход для того, чтобы в диалектической теологии подвести к мысли о Божественном Откровении, взрывающем все автономные человеческие самоопределения. Антропология, по его мнению, тождественна.с христологией и хамартиологией. “Богословская антропология, — писал он, — может состоять только в указании на открытое вИисусе Христе исконное состояние человека и на имеющее сейчас силу состояние извращенности...”. Христоцентризм антропологии Барта был направлен на защиту высших нравственных ценностей в ситуации, которая угрожала их сохранению. Традиционная христианская антропология противостояла тоталитарному государству, которое отрицало духовные ценности и стремилось всецело контролировать человека, объявить его функцией социальных либо биологических процессов. Православные, католические и протестантские теологи в тот период расцвета подобных идеологий предложили свои богословско-антропологические концепции сопротивления тоталитаризму и антигуманизму, противопоставили христианскую антропологию натуралистическим и социологизаторским учениям о человеке, прежде всего — расистскому биологизму. Настоятельность этой задачи видна уже из того, что еще в 20-е гг. в Европе было издано множество расистской литературы, в которой утверждалось, что на место идеи равноценности всех людей приходит постижение их исконной неравноценности. Мировоззренческой основой проводившегося нацистами геноцида была вульгарная антропология, устанавливающая критерии “полноценного” и “неполноценного” человека, рождающая образ “сверхчеловека”, обязанность которого применить беспощадную селекцию и уничтожить всех тех, кого вождям заблагорассудится отнести к “недочеловекам”. Ее антропологическое обоснование подготавливалось на так называемых курсах по расовой гигиене и наследственности, которые проводились Медицинской академией и посещались даже евангелическими пасторами и учителями. Некоторые теологи заявляли, что ценить больного выше здорового и красивого, находить в “неполноценных” образ Божий — это значит предавать арийскую расу.

В противостоянии человеконенавистнической идеологии, в обосновании абсолютных нравственных ценностей, ответственности и значения личности состояла важная мировоззренческая задача теологической антропологии К. Барта и других сторонников антифашистской “Исповедующей церкви”.

На североамериканском континенте влияние экзистенциальной мысли заметно сказалось на антропологических воззрениям крупного представителя диалектической теологии — Р. Нибура. В книге “Природа и судьба человека” он, следуя учениям Б. Паскаля и С. Кьеркегора, изображает человека, с одной стороны, конечным существом, детерминированным своей физической и социальной средой, а с другой стороны — существом, ищущим высшую цель и обретающим ее в Боге. При этом, в отличие от К. Барта, гуманитарные и естественные науки, философская антропология рекомендуются им для описания и постижения сущности человека как чего-то ставшего; глубинный же уровень постижения этой сущности оставляется только теологической антропологии, открывающей высший, богооткровенный смысл человеческого бытия. Влияние неоортодоксии (а к Барту и Нибуру прислушивались не только протестантские, но и католические, и православные богословы) свидетельствует о том, что трагический опыт двух мировых войн, революций и непрестайных, более ограниченных, но не менее жестоких конфликтов подорвал веру в прогресс человека и его разум. “Современный, человек, — писали во второй половине нашего века американские богословы, — слишком хорошо знает размеры человеческой жестокости и извращенности, чтобы поверить в божественность или бесконечное совершенствование человечества. Он находит кьеркегоровский образ человека более точным отражением условий существования, чем фейербаховское представление обожествленной человечности”.

Большинство богословов, обновляя отдельные аспекты христианского понимания человека, используя некоторые положений современной философии, оставили в неприкосновенности догматические определения человека — выстраивали “антропологию сверху”. Однако значительные группы теологов на Западе встали на путь существенного пересмотра учения о человеке, обратились, к построению “антропологии снизу или изнутри”. Начиная с20-х гг. нашего столетия ряд теологов ставит вопрос об оформлении богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины со своим специфическим предметом и ролью в системе теологии. Выступившие за антропологиэацию богословия видные протестантские теологи Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен предложили концепцию диалогического персонализма. В ней использовались идеи С. Кьеркегора и воззрения либеральной теологии конца XIX в., антропология и феноменология Э. Гуссерля, М. Шелера и М. Хайдеггера; традиционный христианский персонализм — доктрина о личности как самостоятельной духовной сущности — соединялся с учением о “диалоге”, попыткой понять сущность человека исходя из коммуникации “Я” и “Ты”, которая для них означала прежде всего диалог человека и Бога. Э. Бруннер утверждал, что во всеобщих определенностях природы человека — в его разумности, личности и ответственности — заложены возможности “естественного” познания Бога. В работе “Человек в противоречии. Христианское учение об истинном и действительном человеке” он рассматривал человека как существо, противоречивость которого можно объяснить лишь в свете веры, как “тео-логическое” существо, “от-ветствующее слову Божию бытие”.

Особенно широкая антропологизация теологии начинается с конца 50-х гг. Экономический подъем в Западной Европе и Северной Америке способствовал укреплению антропологического оптимизма. Р. Бультман28 даже называл теологию “понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека”. Ф. Гогартен выступил с радикальной модернизацией христианского учения о человеке в рамках секулярной теологии. В книге “Человек между Богом и миром” он подчеркивал, что для понимания человека большое значение имеет создаваемый им мир, технически преобразованная среда, действительность, определяемая свободным историческим творчеством человека. Крупный протестантский теолог П. Тиллих также выдвинул метод “корреляции теологии и человеческой действительности”. С одной стороны, он критиковал секулярную антропологию, рассматривая ее как разновидность автономии, интерпретации человека, превращающей его в центр бытия, с другой стороны, усматривал дуализм и reтeрономию в традиционном богословском учении о человеке. В своем основном труде “Систематическая теология” Тиллих ; предложил теономное учение о человеке, которое разрешало противоречие его эссенции и экзистенции, было направлено на преодоление отчуждения и обретение человеком своей подлинной сущности, укорененной в трансценденции.

**Католическое учение о человеке**

Обновление этого учения о человеке предприняли томисты (в частности, Ж. Маритен), персоналисты (Э. Мунье, Г. Марсель, П. Рикёр, Р. Гвардини), сторонники “новой теологии” (И. Конгар, А. де Любак, П. Тейяр де Шарден). Гвардини в книге “Мир и личность. Опыт христианского учения о человеке”подчеркивал диалогичность отношений человека и Бога, который творит человеческую личность особым актом, обосновывающим ее достоинство, — актом призыва, окликает личность, призывает ее стать для Него “ты” и сам определяет себя кик “Ты” для человека. “Моя человеческая личность, — писал Гвардини, — есть не что иное, как способ, каким я призван Богом и как я должен ответить на Его призыв”. Существенный вклад и христианскую философскую антропологию внесла эволюционная концепция человека, разработанная теологом и естествоиспытателем П. Тейяром де Шарденом. В его произведениях, особенно в книге “Феномен человека” утверждается, что с фенрменологической точки зрения человек — часть и одновременно наисовершеннейшее выражение сил, действующих в мире. Основывая свою концепцию на идее эволюции, Тейяр де Шарден согласует ее с богословским учением о Христе как “новом Адаме”. В человеке и с помощью человека мир зреет к высшему совершенству, врастает в Бога, принимающего в себя и сохраняющего в-себе отдельные человеческие “психиэмы”; духовная линия развития движется к максимуму — к “точке Омега”, которая рассматривается как завершение всего Космического развития и как его первопричина, служит для обозначения Бога.

Антропология “ассимилирующего” томизма представлена в работах Э. Пшивары, К. Ранера, Э. Корета, И. Лотца, Г Шерера и других исследователей. Пшивара в книге “Человек, типологическая антропология” (1958) полагал: смысл всех противоречий, фиксируемых методом “горизонтальной аналогии” (сравнения человека с другими сущими) может быть постигнут только путем) выхода за ее пределы и дополнения “аналогией вертикальной”, что символизирует “структуру Креста”, сотворенность и эсхато-логическое будущее человека, боговоплощение и крестную смерть Христа. Такой же характер носит учение К. Ранера о человеке как “слушателе Слова”. Он рассматривал антропологию как основу для диалога различных мировоззрений. Единственно адекватным пониманием человека Ранер признавал антропологию, мыслящую его как “существо безграничной трансцендентальности, как духовного субъекта, который в постоянной вопросительности выходит за границы любого отдельного конечного предме-та”. Объявляя стремление к тайне сущностью человека, Ранер И самого человека определяет как “тайну”. Предлагая максимально учитывать характеристики социального и исторического существования, Ранер считает, что сущность человека может быть адекватно постигнута только в теологической антропологии, в “критическом восприятии всех прочих ограниченных антропологии в тайну Божию и в тайну вочеловечивающегося Логоса Божия”. Ранер не ограничивается идеей богословской антропологии, венчающей все здание науки о человеке и питаемой ее достижениями. По его мысли, богословская антропология — это не частный аспект или раздел теологии, а ее средоточие — догматическое богословие. Богословская антропология, полагал Paнер, — по необходимости антропология трансцендентальная, от крывающая в субъективности человека условия возможности его бытия человеком и тем самым указывающая На тайну такого бытия, т. е. философская теология. “Но там, — писал он, — где наука... действительно становится в специфическом смысле “философской”, — а такой должна быть теология по своей сущности — там каждый вопрос о каком-либо предмете формально имплицирует вопрос о познающем субъекте”. В связи с этим Ранер выступал против выделения богословской антропологии в дисциплину, являющуюся только частным, пусть и важнейшим разделом теологии. Такая точка зрения, впрочем, не является преобладающей. Большинство теологов возражает против превращения богословия в антропологию, пытается развести философскую и теологическую антропологию, выделяя последнюю в особую дисциплину или раздел богословия. По мнению Д. Пецки, “у философской антропологии с антропологией биологической, психологией и социологией общий материальный предмет — человек и его жизнь, но у нее — и свой формальный предмет, так как только она изучает, что есть человек, каков смысл его жизни и в чём конечная цель”. Формальный предмет богословской антропологии как самостоятельной дисциплины, согласно А. Ганочи, “обнимает все структуры и все формы организации человеческой природы, происходящие из специфического отношения человека к Богу во Христе и через Христа. Поэтому формальный предмет христианской антропологии следует искать в христотеологии”. Христианская теологическая антропология, по мнению католического философа и богослова И. Л отца, — это учение о человеке, которое “черпается из Слова Божьего и принимается в вере”. С такой концепцией согласно и большинство протестантских богословов. “Отличие теологической антропологии от философской тсостоит в том, — пишет Р. Прентер, — что теологическая антропология всегда рассматривает человека в свете Божественного откровения в Иисусе Христе, в то время как философская антропология опирается на эмпирическое самонаблюдение”. Дискуссия вокруг предмета христианской антропологии обнаруживает, что все концепции теологической и философской антропологии выражают реальную и жизненно значимую проблему соотношения сущности и существования человека, акцентируя либо эссенциалистский, либо экзистенциальной подход, “антропологию сверху” или “антропологию снизу, изнутри”, но в конечном итоге все эти построения оказываются вариантами религиозной логетики.

**Модернизм и фундаментализм в католическом и протестантском учении о человеке**

Со второй половины XX в. еще более остро осознается, что “разрыв между Евангелием и позитивным мышлением больше, чем тот, который, по Тертуллиану, когда-то разделял Афины и Иерусалим, языческую мудрость от библейской истины”. новление антропологических концепций предпринимается в решениях II Ватиканского собора католической церкви (1962-1965) и в документах конференций и ассамблей Всемирного совета церквей. Радикальные протестантские богословы, развивавшие идеи Д. Бонхёффера, рассматривают человека как “совершеннолетнее” существо, призванное быть партнером Бога и нести ответственность за управление секулярным обществом, ког-да Бог в процессе эволюции переходит из трансценденции в полную антропологическую имманентность. Теолог Д. Зёлле в книгах “Страдание” (1973), “Путешествие” (1976), “Изберите жизнь” (1980) пытается осуществить наиболее полную демифологизацию христианского учения о Боге и человеке. Упрекая “буржуазную теологию” в проповеди эгоизма, “антропологического Пессимизма”, “сексизма”, она разрабатывает “посттеистичес-кую” антропологию, основанную на методе социальной кон-текстуализации, анализе общественных отношений, в которые включен человек. Ее концепция “нетеистического теизма” предполагает полное сведение Божественного к человеческому; верить в Бога означает “принимать и утверждать самого себя как целостность”, “выразить еще не достигнутую целостность нашего мира, еще не явившуюся истину нашей жизни”. “Феминистская теология”, которая разрабатывается представителями разных конфессий, выступает против “андроцентристского” понимания человека, требует освободить христианскую антропологию от “сексизма”.

Против модернизации христианской антропологии резко протестует так называемый “научный креационизм”, который отстаивает учение о том, что человек сотворен Богом. Радикальная теология вызвала противодействие и со стороны более умеренных модернистов. Протестантский теолог Ю. Мольтманн, испытавший влияние “философии надежды” Э. Блоха, разрабатывает “теологию надежды” и антропологию (см. его работу “Человек. Христианская антропология в конфликтах современности”, 1971), которая объясняет природу человека из его будущего, изменяющего эту природу, будущего, притекающего из свободного творчества Бога. В. Панненберг, профессор систематической евангелической теологии Мюнхенского университета, в книгах “Что такое человек” (1962), “Антропология в теологической перспективе” (1983) принимает положения философской антропологии с тем, чтобы истолковать “открытость человека миру”, его способность преобразовывать действительность как открытость Богу. Фундаментально-теологическая, философско-теологическая антропология, по мысли Панненберга, развивает обоснование бытия Бога в самом материале антропологического исследования. Осознание глобальных проблем, вставших перед человечеством, питает антропологический пессимизм и побуждает богословов заявить о крушении идеалов Просвещения, рационалистического понимания человека. Известный католический теолог И. Мец отмечает, что во второй половине нашего века у многих угроза катастрофы “вызывает депрессию, но не скорбь, апатию, но не сопротивление. Люди, как кажется, во все большей мере становятся созерцателями собственного упадка”. Противодействие этому состояний душевного уныния и отчаяния многие теологи, католики И протестанты, связывают с возвращением к основам христианской, антропологии, библейскому пониманию человека, к учению о человеке, которое содержится в вероучительных определениях цер- ковных соборов и в творениях отцов церкви. С критикой антропологического модернизма выступают видные католические иерархи и теологи — И. Ратцингер, И. Сири, Г. У.фон Бальтазар. К. Войтыла — с 1978 г. папа Иоанн Павел II — использует феноменологическую философию для обновления католической антропологии. В книге “Личность и действие” (1969) — переиздана на английском языке в 1979 г. — он стремится показать человека в его субъективности, деятельности, как живую действующую личность. Этот анализ, выявляющий ее самодетерминацию, ко торая выводит личность за рамки чисто природных определенно-сте, рассматривается в качестве философской предпосылки или преамбулы собственно богословской антропологии, занимающей столь важное место в энцикликах Иоанна Павла II.

И в настоящее время сохраняются особенности православной, католической и протестантской антропологии, но учения современных богословов о человеке менее определяются вероисповедными традициями и более подвержены влиянию различных социально-культурных ориентации (глобалистских или регионалистских, выступающих за экуменизм или отстаивающих самоидентичность) и философских направлений. Богословская антропология нередко выступает как базовая Дисциплина или ядро апологетического богословия, как форма освоения современных социальный явлений и феноменов религиозности. Христианское богословие вступило в качественно новый этап Своей эволюции, обусловленный и ростом значения индивидуальности, и обострением проблемы ее сохранения и защиты — от поглощения тоталитарными структурами, нивелировки вследствие утраты самоидентичности, традиции, особенностей. В условиях религиозного плюрализма это порождает усиление напряженности во взаимодействии экуменических тенденций и стремления сохранить и упрочить традиционные, конфессиональные, национальные основы самобытности, которое существенно повышает значимость антропологической проблематики и роль антропологии в системе философских и богословских дисциплин.