

В. Г. Ланкин

## ЧЕЛОВЕК КАК ОБРАЗ БОГА, ОБРАЗ МИРА И ОБРАЗ МИРОСОЗИДАНИЯ: К ПЕРСПЕКТИВАМ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье ставятся проблемы современной антропологии в ключе перспектив христианской идеи о человеке как образе Бога. Это проблемы соотношения природно-бессознательного и сознательно осмысляющего в человеке, вопрос об основаниях их взаимовлияния, проблемы природы и структуры сознания, множественности и взаимной противоречивости его модальностей. В качестве ключевого подхода выдвигается идея о модусах и гранях единого по своей рефлексивно-мыслеобразующей природе человеческого сознания, в которых оно выступает одновременно подобием и отражением мира (модус самоутверждения, разума), подобием и восприятием Бога (модус самообновления, мистической трансгрессии), подобием событию слагания мира, миротворения (модус эстетического восприятия, поэтического творчества). Оцениваются теоретические последствия и перспективы этого подхода как для философской антропологии, так и для богословия.

**Ключевые слова:** антропология, богословие, первопричина, сознание, смыслообразование, самоутверждение, самообновление, самовосполнение.

Антропологическая тематика всегда была ключевой для понимания как облика мироздания в целом, так и судеб общества и культуры. И сегодня, как представляется, от ответа на вопрос, что (кто) есть человек, зависит понимающий взгляд на всю реальность, на все бытие. Ведь это всегда взгляд подразумеваемого человека. Сегодня есть несколько альтернатив, к ним подвело развитие философии в XX в. Линия, сводившая человеческое к условиям человеческого (психическим и телесным, социальным, коммуникативным (языковым)) привела в конечном счете к полному растворению категории человека в нечеловеческом (пресловутая «смерть человека»). Линия, рассматривавшая человеческое как событие существования, как просвет свободы, способный либо связать бытие, либо завершиться провалом абсурда и небытия. Это мироощущение экзистенциальной свободы, кажется, захлебнулось сегодня в той стихии манипулирования человеком, которую являет собой массовая культура как социальная технология. Вряд ли уместно продолжать считать человека средоточием свободы выбора в экзистенциальном смысле, если выбор этот только между товарными брендами или между навязчивыми каналами информации. Наконец, имела место еще одна линия антропологического философствования – религиозная. Оригинальный смысл несла здесь прежде всего христианская антропология: человек – это не просто образ Бога, но свет миру, соль земли – природа, обожженная Богосыновством Христа.

Человек как образ Бога, вероятно, одна из самых загадочных тем христианской антропологии. Хотя, понятно, что она и самая важная ее тема. Загадочность же ее состоит не только в том, что христианская антропология всех времен так или иначе признает и подобие человека миру; и мир при этом не только проклятье человека, призванного к высшему, но и основа человеческого естества. Кроме

этого, загадочность этой темы в том, что, указав на образ и подобие Богу, надо называть, выделить эти свойства Бога, причем желательно так, чтобы они не были и свойствами мира вообще. Надо выделить свойства Бога, которых нет у мира вне человека и которые есть у человека. Но о свойствах Бога, отличных от мира, достойнее говорить апофатически – в духе теологии Дионисия. В связи с этим, обратим внимание, вводится и такая характеристика образа Божия в человеке, как его непознаваемость.

Вообще понятие «образ Божий в человеке» характеризуется отцами Церкви, богословами и исследователями в самых разных аспектах. Можно отослать к таким внимательным обзорам этих аспектов, как работы В. Н. Лосского [1, 2], а также современных авторов [3, 4]. При этом наиболее сильные характеристики образа Божия в человеке – *логос, ум, дух, самосознание, личность, свобода, благо, святость, любовь*. Все это качества человеческой сознающей субъектности. Они присущи человеку и кажутся божественными, потому что не присущи миру вне человека. Исключение составит, пожалуй, *благо*, которое можно мыслить и как заданное Богом свойство мира в его первожданности, а также *свобода*: современная физика и философия науки на вполне весомых основаниях обсуждают тему свободы в самой физической природе [5]. Любовь же в божественном смысле – *αγάπη* – миру не присуща, все образы любви, которые мы знаем в мире, только аналогичны ей, являются некими сходными, параллельными состояниями. Но она доступна человеческому духу во Христе. Это, без сомнения, и образ, и подобие. И когда святой достигает состояния божественной любви, он тоже обнаруживает большее единство с Богом, чем с миром. Но любовь – это только один из модусов существования человеческого духа (ума); и если богословие говорит об образе Божиим в че-

ловеке, то, очевидно, он должен здесь мыслиться шире.

Кстати, ум, самосознание, личность и, конечно, свобода – такие свойства, которые могут повести человеческий дух как к Богу, так и к миру, более того, как к спасению, так и к падению. Ум в человеке может стать умом мира, а не Бога, также и свобода может оказаться как свободой-бытием, так и свободой-ничто. То есть это все, скорее, некие общие понятия, в которых образ Бога и образ мира объединяются в человеке. И это отчасти загуманивает вопрос о двойственности земного и небесного в человеке.

Вероятно, прояснить соотношение в человеке качества элемента мира и свойства образа Бога позволит трактовка этого образа в аспекте структурного подобия: Бог троичен, и в человеке предлагают выделить ум, слово, дух – прямые аналогии с ипостасями Троицы (Св. Димитрий Ростовский). Но это все – стороны ума, сознания человека, их соотношение с земной природой человека антропологии еще предстоит раскрыть. И это будет не менее сложно, чем раскрыть соотношение лиц Бога Троицы с тем мирозданием, которое является результатом божественного поэзиса – творения. Но напрашивается еще одна, тоже часто используемая в богословии структурная аналогия: с троичностью Божества соотносится трехсоставность человеческой природы – тела, души и духа (нуса, ума). Здесь как раз рассматривается этот сложный переход между земной (мировой) природой человеческого существа и его божественным образом. Но эта аналогия выглядит довольно отдаленной, ведь в одном случае идет речь все-таки о разных уровнях природы или даже о разных природах в некотором сочетании, в другом же случае – о единой природе в разных проявлениях. Трехсоставность человека скорее напоминает о его связи и подобии миру (тело), Богу (дух) и некой третьей промежуточной онтологической инстанции, которую мы назовем событием слагания бытия, событием миротворения. Но остается открытым вопрос антропологии: две природы в человеке или одна природа в ее амбивалентности? Или же, при целостности сложной природы, каковы ее истоки: гетерогенен человек или гомогенен?

Отвечая на этот вопрос, Василий Великий пишет: «Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом». Подобное же можно найти и у Григория Нисского, указывающего, что Творец полагает в человеке «сугубое начало, смешав с земным божественное» («Об устройении человека»). Божественное в человеке он видит так: «Если Божество есть полнота благ, а человек Его образ, то значит, образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага». Но при

этом, осуждая языческую антропологию «микрокосма» за унижающее сравнение человека с этим миром, он утверждает: «В чем же, по церковному учению, состоит человеческое величие. Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего» («Об устройении человека»). Надо заметить в этой связи, что уже в Книге Бытия человек больше противопоставляется всему остальному миру, чем указывается на его единство с ним. Но далее в христианских толкованиях на тему грехопадения сам изначальный, первоизданный мир и человек (Адам в раю) начинает мыслиться исполненными божественных свойств – без страдания, смерти и тления и т. д., то есть сам первоизданный мир сближается с Творцом настолько, что весь оказывается богоподобным – как сам творящий замысел Бога о мире, который, как кажется, не может быть менее совершенным, чем породивший его божественный ум, чем сам Бог.

Идея же творческой личности, как это на первый взгляд ни парадоксально, напротив, соединяет человека-субъекта с миром, преобразуемым его умом и волей, и отделяет его от Бога, от которого и по образу которого человек получил эту креативную свободу (способность) своей личности – саму эту личность как начало субъектности. Н. А. Бердяев был не первым, кто утверждал образ Божий в человеке в виде его творческой способности. До него были как минимум и Николай Кузанский, и Дж. Пико делла Мирандола, и Дж. Манетти. Некоторый прообраз такого понимания образа Бога в человеке можно усмотреть уже у Григория Паламы, когда он говорит о творении вещей из ничего (разумеется, не из совершенного небытия) как способности человеческого чувства, соединенного с рассудком – так отличающей богоподобие людей от ангелов [6]. Впрочем сходная идея коренится уже и в самом ветхозаветном смысле древнееврейского текста, столь далеком вообще-то от идеи придания Богу какого-либо определенного образа: по мысли В. Н. Лосского, «сотворение человека „по образу Бога“ в контексте священного повествования Книги Бытия дает человеку **господство** над миром животным, аналогичное господству Бога над всей тварью» [1]. Но в эпоху Ренессанса идея господства человека над миром разрастается. Джанотто Манетти, в частности, пишет: «Благодаря выдающейся и исключительной остроте человеческого разума после первоначального и еще не законченного творения мира, видимо, нами было изобретено, изготовлено и доведено до совершенства все» – подразумевая столь характерную для Ренессанса идею о передаче Богом человеку незавершенной творческой миссии и способности [3]. Эту мысль развивает Джованни Пико делла Мирандола, как бы произнося недосказанные, как ему

кажется, в Писании слова Бога к человеку: «Сам сообразно воле своей и чести можешь быть своим собственным творцом и созидателем и из подходящего тебе материала формировать себя» [7]. И наконец, Н. А. Бердяев добавляет к этой идее свой персоналистический смысл: «Именно в творчестве человек наиболее подобен Творцу. Человек как субъект есть акт, есть усилие. Личность... творится Богом и самотворится, и она есть Божья идея о всяком человеке». Н. А. Бердяев расширяет понятие творчества до идеи радикального самообновления человека: «Лишь в обращении к Богу он находит свой образ, возвышающий его над окружающим природным миром. И тогда только находит он в себе силу быть творцом в мире» [8].

Свое, несомненно, более тонкое христианское понимание личности как образа Бога в человеке дает В. Н. Лосский: «Человек, как Бог, по образу Которого он сотворен, – лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму». Но главное, «человек, созданный „по образу“, – это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным» [1]. «Образ» в человеке возводится здесь прямо к образу Бого-человека, к личности Христа, а подобие – к жизни во Христе. А соотношение природ земной и небесной в человеке должно рассматриваться тогда так же, как этот вопрос решался в отношении к двухприродности Христа. Он солидарен с толкованием Максима Исповедника о том, что человек Адам «должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви – по благодати – все, чем Бог обладает по природе». И добавляет: «Миссия Адама выполняется Небесным Адамом – Христом» [2]. То есть человек – это, по сути, заданный в вечности Богочеловек, который только не выполнил своего задания. Но за счет чего образ может стать подобным или неподобным? Что и как в нем «неподобно»? Или же это надо считать результатом только досадного срыва неустойчивого в своей свободе существа?

Ответ на эти вопросы, которые аргументируются в этой статье, таков: Человек есть образ Бога – как носитель сознания, но именно в силу этого он одновременно и образ мира, и к тому же образ мироздания-события. В этом и заключена возможность «неподобия» – и вся коллизия человеческого в ее главной основе. В этом и уязвимость, и сбив-

чивость человека в его стремлении к богоподобию, в этом же и сила человека в овладении миром, сила творческого свершения, которая парадоксальным образом как раз и вызывает эту сбивчивость.

Для христианской антропологии в дискурсе образа и подобия важно выявить прежде всего то, что открывает возможность человеческого богообщения в ключе Веры Христовой. И показать одновременно то, что в этом же образе способно удалять человека от такого общения и даже полностью перекрывать видения Бога.

Идея гетерогенности человеческого существа имеет давние истоки. Она отражена и в средневековом учении о трехсоставности, трихотомичности человека, с одной стороны, представляющего собой стройную иерархию духа, души и тела, а с другой стороны, претерпевающую губительные перемешивания и искажения слагающихся воедино природ. Но можно ли считать эти элементы состава человека природами? Можно ли считать их такими элементами генезиса, которые существенно сказываются на бытии человеческой реальности, на направленности человеческой деятельности? Или все они тонут в одной природе – главной и высшей из них либо же незаконно бунтуют против нее и тогда разрушают ее?

С этим связан и еще ряд проблемных вопросов: 1. Если тело и душа – только включенные элементы особого целого, только преодолеваемые новой целостностью субстрата, то как они могут существенно влиять на судьбу человеческого? 2. Если же, напротив, духовно-человеческое только надстраивается над физически телесным и биологическим, реактивно витальные проявления должны оказаться непреодолимыми, неконтролируемыми – при всей желательности иерархической структуры. Тогда человек был бы невменяемым. 3. Означает ли иерархия природ функциональную зависимость – такую, как зависимость средств от целей, или возможна автономия сфер, из которых слагается пространство человеческого, их смысловая несводимость друг к другу? И в связи с этим: насколько сферы культуры могут быть самодостаточными или же автономными, насколько тесно они функционально взаимосвязаны или же они только равноценно дополнительные?

Христианство отвечает на вопрос о гетерогенности человека в ключе преобразующего все входящие в нее начала (природы) духовного смысла, возводящего человеческую природу к Богу. Григорий Палама: «Наименование человека не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе созданы по образу Божию». Григорий Богослов: «Из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума»; «Человек, созданный

по образу Божию, это природа, понятая как целое. Она же имеет в себе подобие Божие» [2].

То есть при трехсоставности природ-стихий природа человека одна: сложность состава человеческой реальности переосмысливается и преобразуется в высшем, целевом единстве. Имеет место телеологический монизм при генетической гетерогенности. Ведь святые отцы видят проблемы человека прежде всего из опыта его общения с Богом – из телеологической перспективы в действии.

На чем же тогда зиждется столь большое влияние телесного и душевного в определении человеческой жизни, в определении развития культуры и цивилизации? Неужели только на состоянии непредсказуемой свободы, в которой пребывает человеческий дух, способный низвергаться со своей назначенной высоты духа в противоестественные состояния бунтующей душевности или бессознательно вожделеющей телесности?

Более вероятный ответ состоит в том, что сам человеческий дух (ум) имеет разнородные грани. Он, будучи открытым событием слагающегося смысла, оказывается на гребне пульса вновь и вновь складывающегося нового бытия – то есть существует как постоянное становление; он, однако, скрепляется в себе уже свершенными событиями смысла – феноменами памяти и знания, то есть существует и как некая вещь, как сложившаяся реальность, самождественность бытия, но как открытость неведомому он предстает как именно дух – предчувствуемый потенциал еще не сложившихся событий – заглядывает в неведомое будущее. Человеческий ум – это событие, и грани этого события онтологически неоднородны: в нем есть и качества устойчивого бытия мира, и свойство слагающегося существования – процесса мироздания, и чувство запредельного, готового появиться еще не существующего бытия. Обратим внимание, это не просто разные природы, как, например, живое и неживое – это разные онтологические состояния, разные аспекты события, собранные в одном существе. Это разные модальности, совмещаемые в одной и той же жизни. Ни в чем в природе – ни в каком веществе или существе – нет такой собранности чаемого возможного, активно действительного и прочно реального воедино, как в человеческом духе (уме). Такого рода единства этих модусов событийности нет и в таких составляющих человеческого существа, как тело и душа. Такое единство есть только в уме – в духе. И он тогда в одном своем модусе (разуме) как бы прилегает к телесности, содержа в себе самом принцип телесности, принцип свершенности бытия; в другом модусе (эстетическом переживании) прилегает к душевности – содержа в себе принцип живого события в его складывающейся незавершенности,

в третьем же модусе прилегает к мистической открытости духовного сверхбытия, поскольку сознание это всегда открытость Другому, новому, это всегда шаг в экзистенциальное Грядущее. Точнее, даже не просто прилегает и не просто подобно, а вбирает в себя все эти принципы как онтологически разнородные стороны своего телеологического единства. Сознание – это событие в мире, и оно имеет координаты мира, соотнобразующиеся с координатами телесности и открытой событийности (это уже, скорее, координаты миротворения), кроме того, что оно имеет и координаты Бога – этого запредельного миру Другого – действующего Истока бытия Первопричины всех появлений.

Сознание – это человек в узком смысле (само человеческое «я», говоря упрощенно). Но и оно гетерогенно в смысле сопричастности разным онтологическим модальностям: в нем есть переживаемое (светлое, освещающее) и переживаемое (темное, просветляемое); в нем есть отражаемое, отражающее и отражение (как сам этот чудесный эффект). Оно само – и часть мира, и акт мироздания, и отсвет входящего, таким образом, в мир, Первоистока бытия. Именно благодаря такой синтетической онтологии, кстати, человеческое сознание и способно познавать реальность мира, творить новое бытие и отображать в себе онтологический Исток – осуществлять и то, и другое, и третье. Оно – и в мире, и на грани еще-не-бытия, и в движении за эту грань. Вот в этой тройной спроецированности и состоит фундаментальная онтологическая гетерогенность сознания – гетерогенность человека.

Сознание не только гносеологично – отражающее, оно и онтологично – это событие смыслообразования. И оно вариантно: это проявляется и в вариантности его как события в бытии, и в том, каково смыслообразование, организующее это событие, и, разумеется, в том, каково знание, мировоззрение, менталитет, получаемые в итоге образования смысла. Эти варианты смыслообразования – разум, эстетическое чувство и мистическая интуиция.

Как соотносить эти варианты? В духе изоляционизма, опирающегося на бесспорную верность одного модуса и отвергающего все другие? В аспекте иерархии, скрепляющей синтез? Или в духе равноценности при неравнозначности, скоординированной дополнительной? Ответы могут быть разными. Но вряд ли здесь применима идея однозначной иерархии смыслов, такая же, как, например, иерархия духа, души и тела. Вот один из ответов на эти вопросы: «Искусство появляется здесь (в Библии) как ценность культурная, а не культовая; это – молитва, не доходящая никуда, потому что она не обращена к Богу. Порождаемая искусством красота

замыкается сама в себе и своей магией приковывает к себе человека. Эти изобретения человеческого духа полагают начало культуре, как культу некоей абстракции, в которой нет Того Присутствующего, к которому должен быть обращен всякий культ» [2].

Должно ли искусство быть молитвой (а философия – «служанкой богословия»)? Если в этих формах сознания и есть служебность по отношению к прозрениям высшего порядка, то это, скорее, функциональность не частичного, а универсального плана. Это служебность осознанности как таковой – как возможности и способности по отношению к конкретному направлению осознания. Так только и можно оправдать значение рациональных и эстетических форм культуры, не способных к спасительному восполнению бытия, но обеспечивающих возможность осознания в его прочности (разум) и прозрачности-ясности (эстетизм); именно так можно объяснить столь рискованное влияние мира на человеческий дух – мира в его надежно-ненадежной телесности и в его открытой складываемости-нескладываемости, казалось бы, сковывающих человеческий дух, но создающих условия жизни духа на границе мира и сверхмирного.

Самоценность эстетического – в имманентности феноменального как таковой, в «прозрачности» как модальности всяческого отражения. В ней как бы вся явленность отражаемого, но нет его сущности. В свою очередь самоценность разума – в устойчивости и завершенной всеобъемлемости формы знания. Это очевидное условие отражения, хотя природа этой формы отражающего – отнюдь не есть природа отражаемого. Природа разума – знание, след (память), природа же сущего – собственно бытие.

Ни один данных из модусов, как видим, не самоценен в смысле самодостаточности, но все равноценны в плане взаимозависимости. Именно они лежат в основе вариантности смысла и смысловых типов культуры [9]. Но они при этом не равнозначны. Феномены внерелигиозной культуры, построенные на разуме и эстетическом переживании, не только не спасительны, но и опасны – в них слишком много отвлекающе-увлекающего; в них слишком много ослепляющего отраженного света, слишком много отражающего стекла. Но ни разум и не эстетизм сами по себе не виноваты в падении человечества. Это только рискованные сферы, на конфигурацию которых, следовательно, надо обратить более пристальное внимание, а отнюдь не отказываться от них. Такой отказ наивен: да он и не возможен – сферы инобытия-чувства и бытия-свершения всегда всплывут по умолчанию. Потому что человеческое сознание – это со-

знание в мире – оно гетерогенно, поскольку основано как на природе мира-реальности, так и на природе еще-не-бытия, появления-миросозидания наряду с тем, что является при этом и отсветом Бога.

При этом данные модусы сознания, образования смысла не только конкурируют, не только дополняют друг друга, но еще и взаимопроникают друг в друга. Онтологический аспект в глубине своей подразумевает феноменологический, поскольку это тогда уже не онтология бытия, а онтология со-бытия, которое одновременно есть и данность. Обратим внимание, что, подвергая сомнению достаточность обоснования соотношения личности и природы через категории сущности и существования, В. Н. Лосский приходит к выводу, что «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее» [2]. Действительно, личность – понятие не онтологическое, а феноменологическое. Это данность лица лицу, или лицо в аспекте данности. И в этом смысле Лица Троицы – не столько автономные субъекты, сколько данности друг другу. Кстати, как данности они не есть принадлежность одной только стороне данности и поэтому можно одновременно называть Бога Личностью и Личностями. А то, как человеку дан Бог во Христе, действительно прямо подобно тому, как дан Сын Отцу: «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 20). Понятно в этой связи, что феноменологический аспект подразумевает и даже в этом смысле включает аспект гносеологический. А гносеология в статусе знания подразумевает и включает онтологию. Для образной наглядности используем метафору отражения: Мир – это не продолжение Бога, а отражение Первопричины – Бога в абсолютном ином. Итог же отражения – та грань, та высшая «поверхность» мира – это и есть человек, человеческое сознание. Причем эта грань отражает не только свехмирное Солнце, но и все в самом мире (познает мир). Кроме того, она отражает и самое себя как динамичную складку, ибо сама эта «грань» не есть простая плоскость, но образована как структура рефлексивной самоданности. Она отражает тем самым себя как становление собой или как самовосполнение, то есть она отражает процесс складывания бытия (события) вообще, оказывается образом процесса конструктивного мироздания (творчества, слагания, поэзиса). Кроме того, эти отвечающие грани отражаются и друг в друге. И именно за этими тремя аспектами отражения нетрудно угадать такие модусы нашего сознания, как мистическую интуицию, познающий разум, эстетическое

переживание и, если угодно, целые сферы культуры.

Такой антропологический подход, без сомнения, ценен для культурологии. Но что дает это теоретическое уточнение для христианской антропологии или, возможно, для богословия?

Антропология дает видение, в результате которого человек перестает представляться как досадная смесь плоти с духом, требующая сепарации и отстаивания фракций – соподчиняющего упорядочения. Она предлагает видеть человека в главной его основе как сознание, дух, но видеть его структурно – разбираться в этих взаимопрозрачных гранях духа как в методологически равноценных, но онтологически неравнозначных сторонах человеческого события. При этом, конечно, не надо будет сбрасывать со счетов телесность человека, бессознательные вкрапления его психики, его социальность. Однако мы избавлены будем от того, чтобы придавать этим человеческим обстоятельствам решающее значение в понимании природы человека и в организации его деятельности. Это позволит избавиться от опасного – утопического и вместе с тем практического активного тренда технологизировать мир человека и даст возможность вернуть регулятивы человеческого существования в координаты культурной антропологии.

Для богословия же (антропологического богословия, если можно так выразиться) выводы могут оказаться следующими: Несомненно, есть некий «замысел о человеке» – в том смысле, что человек – это не просто высокое место в мироздании, пусть и самое высокое, а это ступень – и причем ступень последняя на «лестнице» слагания форм бытия, ступень, на которой бытие оказывается подобным его Первопричине. В человеке, как он появился на Земле, конечно, есть и нечто от случайности земных условий – например, размер его тела, соответствующий условиям земли, органы дыхания, биохимия обмена веществ и т. п. – все то, что связано с условиями, которые для этого поступенно приближения мира к Богу не существенны и в этом смысле «случайны».

Но что же в человеке не случайно, что в этом существе прямо связано с качеством логически последней ступени восхождения? Вероятно, в некоторой степени не случайны свойства человеческой души. Такие, как ее вожделения, приковывающие, приклеивающие душу к земле, ее бессознательное – во всем этом, конечно, сказывается материальная «недочеловечность» реального человека. Однако страсти как увлечения духа – это, скорее, необходимая сторона (часть) человека, предопределенного логикой творящего замысла о мироздании, чем просто свойства его земной материальной зависимости. Дело в том, что несомненная предо-

пределенность человека как завершающей мировой формы, а именно так мыслится человек в Библии, – формы, предназначенной к принятию Бога, связана с тем, что в этой форме сразу присутствует три последних ступени: сознание человека, представляемая богоподобным (а это открывается собственно в тайне богообщения), неизбежно включает и ступень универсального мироподобия (разум), и ступень универсального подобия событию слагания мироздания (эстетизис). Ведь все это грани одного и того же сознания.

Но из этого следует, что сбивчивость человеческого духа – этого образа одновременно и мира, и Бога, и мироздания – логически предопределена. Соответственно, предопределена и страстность духа как его увлекаемость тенденциями этой сбивчивости – тройственности граней сознания, всегда просвечивающих друг через друга.

И далее, прибегая к священным метафорам, мы сможем увидеть: и рай как образ мироздания (первозданности появившегося), и древо познания посреди рая как образ мира (идентичного самобытия) – это такие же необходимые атрибуты заверщенного мира – состояния мира-человека, как и Древо Жизни как образ присутствия самого Первоисточка. Конечно, вкушение плода познания можно представить как неустойчивый сбой. Однако случайно ли это опрометчивое падение? Почему человеку бы, в принципе, не вкусить от Древа Жизни? Ведь в соответствии с христианским миропониманием человек был изначально вполне предуготовлен к боговоплощению – он был создан для полноты богообщения. Однако проблема как раз в том, что он не мог сам вкусить Божественной Жизни – не мог сделать этого сам так же, как он сам вкусил познание мира, он мог только принять этот плод из рук Воплощенного Богочеловека – Нового Адама. И Сын Человеческий пришел спасти человека не просто потому, что человек по глупой свободе провалил свое предназначение. А потому, что спасение, Жизнь Вечная дается только так – только путем схождения Другого – Нового Адама, Спасителя. И христианское откровение объясняет нам это. Дело в том, что само существо божественной Жизни – это не самость, а Любовь – Жизнь Другим. Таков и есть Бог, как Он открывается во Христе – он не самость (в нашем привычном смысле самотождественности и самоутверждения), а Любовь. Поэтому он и не доступен присвоению, он может быть только подан и принят в самозамещающем общении с Другим. (Примерно так, как это определяет апостол Павел: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20).) (Или в другом месте, отображая этот же парадокс: «моя жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Филипп. 1,21).) Он может быть подан только Дру-

гим при условии полной самоотдачи своего этому другому («Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10, 39).

То есть не свобода, не слушание и не падение – главные причины и существо драмы перво-человека, отбившегося от всевышнего замысла о нем, а наличие разных граней его сознания – разных настолько, что сам способ обретения смысла в них различен – по-разному доступен/недоступен.

И это не случайно, а логически необходимо. И исправление образа человека в плане его богоподобия не в том, чтобы отказаться от разума и эстезиса для мистического единства с Богом, а в том, чтобы видеть трехгранность этой «призмы» человеческого духа и точно устанавливать соотношение граней – без стремления оставить прозрачной только одну. Размышление в этом направлении означает и определенную перспективу для богословия в аспекте антропологии.

### Список литературы

1. Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. 92 с.
2. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1990. С. 261–336.
3. Башкиров В. Образ Божий в человеке и проблема творчества // VII Междунар. Кирилло-Методиевские чтения. 2001 г. URL: <http://www.хра-spb.ru/libr/Bashkirov-V/obraz-Bozhij-i-tvorchestvo.html>
4. Думитраке К. Человек как «Образ Божий»: антропологический экскурс в «Триоди Постной» // Дискуссия. Политематический журнал научных публикаций. 2013. № 4 (34). Философия и культурология. URL: <http://www.journal-discussion.ru/publication.php?id=123>
5. Захаров В. Д. Свобода в природном мире // Спонтанность и детерминизм. М.: Наука, 2006. С. 267–286.
6. Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека (Книга третья) // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Саратов, 1988. Ч. II. С. 24–35.
7. Дж. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5 т. Т. 1. С. 506–514.
8. Бердяев Н. А. Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Путь. Март–апр. 1936. № 50. С. 3–26.
9. Ланкин В. Г. Вариантность смысла и типология культур // Вестн. Томского гос. пед. ун-та (TSPU Bulletin). 2011. Вып. 11. С. 180–186.

Ланкин В. Г., доктор философских наук, профессор.

**Национальный исследовательский Томский политехнический университет.**

Пр. Ленина, 30, Томск, Россия, 634050.

E-mail: [lankinvg@mail.ru](mailto:lankinvg@mail.ru)

Материал поступил в редакцию 09.01.2014.

*V. G. Lankin*

### MAN AS THE IMAGE OF GOD, IMAGE OF THE WORLD AND IMAGE OF THE WORLD-CREATION: TOWARDS THE PERSPECTIVES OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

The article raises the issues of contemporary anthropology in the view of perspectives of Christian idea about a man as an image of God. These are the problems of correlation of natural unconsciousness and conscious comprehension in a human creature. And as a part, this is a question of the base of the mutual influence, the problems of a plurality and contradictions of modalities of consciousness. We put forward the question about possibilities of Christian discourse on a human nature and his capacities in the aspect of the perspectives in contemporary anthropology. In the issue the versions and the arguments of understanding the nature of a man as an image of God are analysed in a key of Christian doctrines. We propose as a methodological approach the idea about some modus, some planes of unified structure and nature of human consciousness. In these planes it performs as an Image and a reflection of the World (in the form of reason), an Image and comprehension of God (in the modus of existential self-renewal and mystic transgression), and an Image and a reception of a event and process of world-creation (in the modus of aesthetic perception and poetic creation) synchronically. Theoretical perspectives and implications of this approach are estimated both for philosophical anthropology, and for theological exegesis on conflict of primordial man, fallen man and salvaged man.

**Key words:** *anthropology, theology, root cause, consciousness, sense-creation, self-assertiveness, self-renewal, self-replenishment.*

### References

1. Lossky V. N. *The Image and likeness*. Moscow, Svyato-Vladimirskogo Bratstva Publ., 1995. 92 p. (in Russian).
2. Lossky V. N. *The Essay of mystical theology of the Eastern Church. Mystical Theology*. Kiev, Put' k istine Publ., 1990, pp. 261–336 (in Russian).
3. Bashkirov V. *The image of God in man, and the problem of creativity*. VII International Cyril and Methodius Readings. 2001 (internet edition). URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Bashkirov-V/obraz-Bozhij-i-tvorchestvo.html> (in Russian).
4. Dumitrake K. Man as “the Image of God”: an anthropological excursion into the “Lenten Triodion.” *“Discussion” polythematic journal of scientific publication*, 2013, no. 4 (34). URL: <http://www.journal-discussion.ru/publication.php?id=123> (in Russian).
5. Zakharov V. D. *Freedom in the World of Nature. Spontaneity and determinism*. Moscow, Nauka Publ., 2006, pp. 267–286 (in Russian).
6. Manetti Giannozzo. *On the Dignity and Superiority of Man. (Book Three). Italian Renaissance humanism*. Saratov, 1988. Part II. Pp. 24–35 (in Russian).
7. Pico della Mirandola G. *On the dignity of Man. History of aesthetics*. World Monuments aesthetic thought in 5 vols. Vol.1, pp. 506–514 (in Russian).
8. Berdyaev N. A. The problem of man. (To thr construction of Christian anthropology). *The Way*, 1936, no. 50, pp. 3–26 (in Russian).
9. Lankin V. G. The Variable Sense and the Typology of Cultures. *TSPU Bulletin*, 2011, no. 11, pp. 180–186 (in Russian).

**National Research Tomsk Polytechnic University.**

Pr. Lenina, 30, Tomsk, Russia, 634050.

E-mail: [lankinvg@mail.ru](mailto:lankinvg@mail.ru)