

ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК ОСНОВНОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (И ПРИМЕР ЕГО ПРИМЕНЕНИЯ К ПРОБЛЕМЕ СОСТАВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА)

Ю.М. ЗЕНЬКО

Психолог, автор монографий и ряда статей по христианской антропологии
и психологии религии.

В статье автор опровергает мнение о широкой распространенности в святоотеческой традиции идеи трихотомизма. Он утверждает, что это не соответствует действительности, более того – она имеет много принципиальных недостатков в отличие от дихотомии, обоснованной как с исторической, так и христологической точки зрения. Сопоставляя первое и второе, автор приходит к выводу о правильности использования в христианской антропологии именно дихотомического подхода.

Любые идеи христианской антропологии связаны не только друг с другом, но и, в конечном итоге, со всеми сторонами христианского учения: христологией, сотериологией, эклезииологией, ангелологией и т.д. Недоучитывание системной включенности антропологии в целостное христианское мировоззрение приводит к узости, а нередко и ошибочности в решении частных антропологических проблем.

Основными элементами христианского мировоззрения являются: человек, мир и Бог¹. В этом контексте основные составляющие мировоззрения, связанного с человеком, будут следующие типы отношений: человек – человек, человек – мир (дольний и горний), человек – Бог. Таким образом, *целостность* подхода к антропологическому знанию предполагает подробное рассмотрение и учет всех этих типов отношений.

Перечислим, без подробного анализа, базальные идеи каждого вида отношений – сначала христианские, а потом, для сравнения, и некоторые из до- и нехристианских.

¹ *Владимирский Ф.С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Приложение: *Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1998. С. 178.

1. *Человек – Бог.* Учение о человеке как образе Божиим (в том числе – о человеке как личности, созданной по образу божественной Личности), Бог Сын как *Богочеловек* (воистину Бог и воистину человек), соработничество, синергия человека и Бога, дарованная человеку Богом свобода. С нехристианской точки зрения, наоборот, отношения человека и божества чаще всего строятся на несвободе человека – он является послушной и временной игрушкой в его руках. Кроме того, по представлению многих восточных религиозных учений человек вообще не имеет ни личности, ни души, ни своего «я», а убежденность в их существовании является иллюзией, задерживающей человека на пути к освобождению от этого мира и к слиянию его с божеством. Детализируя христианский тип отношения человека и Бога, в нем можно выделить отдельные важные стороны: христологическая – человек и Христос, теистическая – человек и единая божественная природа, ипостасная – человек и принцип божественной Личности, триадологическая – человек и Троица, сотериологическая – пути человеческого спасения, эклезиялогическая – человек как член Церкви Божией, литургическая – человек в богослужении и т.д.

2. *Человек – мир.* Человек как малый мир, «микрокосм» (эта идея встречается и в святоотеческих трудах, но она имеет языческие корни, что всегда надо иметь в виду). Дело в том, что христианство радикально изменило «космический» статус человека, акцентируя его сверхкосмичность: человек – не часть мироздания, подобная всей остальной твари, но – *сверхприродная* личность, сотворенная по образу своего Творца². К чисто христианским можно отнести идею человека как владыки природы и Божьего помощника в промышленности о мире, о чем писали многие святые отцы. В качестве отдельных сторон можно выделить: узко космологическую (человек и весь физический мир), духовно-космологическую (человек и духовный мир), экологическую (человек и окружающая природа), экономическо-хозяйственную (использование человеком природных ресурсов) и другие.

3. *Человек – человек.* В секулярном плане человек сводится к «ансамблю общественных отношений» (К. Маркс). На этом, так или иначе, строится вся психология – как западная, так и отечественная. В противоположность такому умалению личности в христианстве, наоборот, личностный принцип лежит в основании всей антропологии и психологии: по отношению к самому человеку он реализуется в самопознании, интроспекции и интроверсии как начале пути к покаянию и смирению; по отношению же к другим он выражается в отно-

² Кирилл Копейкин, прот. Твореньми помышляема (Рим. 1: 20): На подступах к новой онтологии // Христианское чтение. 2002. № 21. С. 215.

шении к каждому человеку как образу Божьему, как к тому ближнему, которого должно возлюбить, как самого себя – согласно второй, наибольшей, заповеди Господней (Мф 22. 39); основные стороны: интроспективная, межличностная, социально-общественная (разных типов и уровней), культурная и др.

Кроме того, можно выделить ряд *методологических* сторон анализа всех перечисленных выше идей: *историческую* – в узком смысле, как историю происхождения и формирования соответствующих идей (в частности очень важно проследить их преемственность в *святоотеческой* традиции и, конечно же, – их *библейские* корни); *логическую* – рассмотрение внутренних закономерностей и возможных последствий; *ересиологическую* – склонность к «разномыслиям»; *сравнительную* – сопоставление с современным научным знанием (биологией, психологией, социологией и т.д.).

В конечном итоге получится целостная матрица, в которой каждая идея анализируется со всех точек зрения. Подобный подход, безусловно, требует много сил и времени, но, как нам кажется, именно он позволит рассматривать человека во всем многообразии отношений и сторон целостного христианского мировоззрения. При помощи именно такого целостного методологического инструментария можно подойти по-настоящему *целостно* и к самому феномену человека.

Приведем *пример целостного подхода* к конкретной антропологической проблеме – соотношению идей трихотомического и дихотомического состава человеческой природы. Последовательно проанализируем идеи трихотомизма и дихотомизма с различных сторон: исторической, святоотеческой, библейской, ересиологической, логической, сотериологической, литургической, триадологической и христологической (являющихся разными сторонами *целостного* христианского мировоззрения в его отношении к человеку, миру и Богу).

Как известно, идея трихотомизма в современной христианской литературе распространена довольно широко, но *исторический* анализ показывает, что еще большую распространенность она имела и имеет в еретических и антихристианских учениях: аполлинаризме, савелианстве, гностицизме, теософии, антропософии, масонстве, различных ересях (как старых, так и новых) и т.д., вплоть до современного антихристианского учения «нью эйдж», оккультизма, глубокой психологии и трансперсонального движения.

Таким образом, сам по себе факт широкой распространенности трихотомии не является чем-то заведомо положительным, более того, с *ересиологической* точки зрения оценивается скорее негативно, ибо

«такое деление дает еретикам много поводов к заблуждению касательного этого (предмета)»³. И, по мнению известного дореволюционного богослова, «учение о трех частях человеческой природы соответствует гностическому делению людей на духовных, душевных и плотских и проистекает из одного с ним источника»⁴. И, наоборот, по мнению А.Г. Дунаева, «бесспорно, что при дихотомизме немыслимо учение Аполлинария Лаодикийского»⁵. Это же в полной мере относится и к *гностицизму*: «Мы приходим к предположению, что гностическая экзегеза была тесно связана с их богословием, христологией и антропологией. Была ли она заимствована у апологетов или нет, не имеет принципиального значения, ибо иная (двухчленная) структура вряд ли устроила бы гностиков»⁶. И это, как нам кажется, совсем не случайно и вполне применимо к остальным сомнительным случаям употребления трихотомии.

Дальнейший исторический анализ заключается в рассмотрении *святоотеческой* традиции и *библейских* корней.

О распространенности трихотомии в *святоотеческой* традиции можно прочитать во многих работах (привожу точные цитаты, но без указания конкретных авторов, ибо не в персоналиях дело): «трихотомическое учение наиболее часто встречается в трудах отцов Церкви»; «в древнецерковной литературе прочно утверждается триадичность человека, его тримерия»; «хотя существуют две точки зрения на состав человека, наиболее адекватной и распространенной (в древней аскетике) является тримерия»; «трихотомия самая распространенная точка зрения среди св. отцов».

При более детальном анализе работ о святоотеческой антропологии оказывается, что разные современные авторы для подтверждения приведенных выше точек зрения приводят небольшое количество (не больше трех-пяти) примеров трихотомических высказываний, при этом, как правило, одних и тех же христианских писателей. Чаще всего ссылаются на Иринея Лионского, Григория Нисского, Оригена и Прокопия Газского. Так, например, Прокопий Газский писал: «...ибо человек из сих трех имеет устройство, и свидетель [тому] Павел, призывающий на ефесян благодать тела, души и духа» (цит. по: *Андрей Лоргус, иер.* М., 2003. С. 50). Эта точка зрения относится к библейской экзегезе и будет рассмотрена дальше, а сейчас приступим к разбору первых трех авторов.

³ Григорий Нисский. Творения. В 8 ч. М., 1861–1872. Ч. 7. 1865. С. 74.

⁴ Владимирский Ф. С. Указ. соч. С. 183.

⁵ Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 443–444.

⁶ Там же. С. 463.

В качестве важнейшего и неопровержимого примера тримерии часто ссылаются на слова Ириней Лионского: «...совершенный человек... состоит из трех – плоти, души и духа»⁷. Но, как видно из всего хода мысли св. Ириней, под духом он подразумевает Дух Божий: «...существо наше, т. е. соединение души и плоти, принимая Духа Божия, составляет духовного человека»⁸. Кроме того, во многих местах своих работ он употреблял именно дихотомизм: «...предстоятели Церкви... чают спасения всего человека, т. е. спасения его души и тела»⁹; человеческое существо есть «соединение души и плоти»¹⁰; «человек – живое существо, состоящее из тела и души»¹¹.

Что касается трихотомической точки зрения Григория Нисского, то она и в самом деле есть в его работе «Опровержение мнения Аполлинария», но принадлежит ни больше, ни меньше, как критикуемому им Аполлинарию. Приведем это место полностью: «Перейдем к тому, что следует далее в его сочинении; для краткости же я изложу мнение противника своими словами. Из трех, говорит, частей состоит человек: духа, души и тела, как учит сему и апостол в послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 5: 23)»¹². В следующем сразу после этого тексте Григорий Нисский высказывается против такого понимания слов ап. Павла (о чем мы скажем дальше), а потом критикует и трихотомизм Аполлинария: «Но “из трех”, говорит, “частей человек”. Допустим сие, хотя в его словах и нет ничего, что бы необходимо приводило нас к согласию с этим мнением»¹³. И наоборот: «По простейшему известному нам делению человека, какое принимают очень многие, мы признаем, что он состоит из разумной души и тела»¹⁴; «человеческое естество состоит из соединения разумной души и тела»¹⁵.

Что касается Оригена, то он и в самом деле писал: «Человек состоит из тела, души и духа»¹⁶. Но и он не является последовательным трихотомистом, ибо в других случаях, наоборот, дихотомически разделял человека только на тело и душу¹⁷. К тому же необходимо учитывать, что поскольку сам Ориген не признан Православной Церко-

⁷ *Ириней Лионский*. Творения. М., 1996. С. 462.

⁸ Там же. С. 460.

⁹ *Ириней Лионский*. О Церкви // Христианское чтение. 1838. Ч. 1. С. 143.

¹⁰ *Ириней Лионский*. Творения. С. 460.

¹¹ Там же. С. 568.

¹² *Григорий Нисский*. Творения. В 8-ми ч. М., 1861–1872. Ч. 7. 1865. С. 167.

¹³ Там же. С. 173.

¹⁴ Там же. С. 133.

¹⁵ Там же. С. 187.

¹⁶ *Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 264.

¹⁷ *Киприан (Керн) архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 118.

вью святым, то и его точка зрения не может быть причислена к собственно *святоотеческому* мнению.

Кроме того, почему-то редко обращают внимание на то, в каком контексте у Оригена упоминается трихотомия – она используется как начальная посылка к особому толкованию Библии: «Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа»¹⁸. Но дерево узнается по его плодам, и оригеновский метод приводит не только к произвольности и надуманности в толковании конкретных библейских мест, но и к чисто гностическим идеям о «простых верующих», которым недоступен духовный смысл, и «более совершенных», которым открыты особые тайны. «Следовательно, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом, простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: «Мудрость же мы проповедуем среди совершенных, но мудрость не века сего и не властей века сего переходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал» (1 Кор 2. 6–7), – такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ»¹⁹. Понятно, что подобный подход совсем не обязателен для того, чтобы находить и толковать в библейских текстах духовный смысл, что и показала вся святоотеческая библейская экзегеза после Оригена.

Для сравнения частоты встречаемости три- и дихотомических точек зрения, мы проработали основные произведения более 70 известных и цитируемых древнехристианских авторов (в русском переводе), что послужило основой для следующих выводов:

– некоторые из тех высказываний, которые обычно принимают за трихотомические, таковыми на самом деле не являются (Иринея Лионский, Макарий Великий, Мелетий Монах) либо, являясь таковыми, не принадлежат святому отцу (Ориген, Прокопий Газский), либо вообще никому не принадлежат, но приписываются (Григорий Нисский);

– из семи десятков христианских писателей, от древнехристианских апологетов и до Григория Паламы, было только три *последовательных* трихотомиста (Дидим Александрийский, Прокопий Газский

¹⁸ Ориген. Указ. соч. С. 264.

¹⁹ Там же.

и Исаия, авва Нитрийский); из них только последний причислен Церковью к лику святых;

— наоборот, в строгом дихотомическом ключе высказывались очень многие древнехристианские писатели – по крайней мере, 37 авторов (т.е. почти половина); из них шесть человек однозначно критиковали трихотомическую точку зрения (критика же дихотомизма нам не встречалась ни разу);

— таким образом, наиболее распространенной и авторитетной *святоотеческой* точкой зрения является не трихотомическая, а именно дихотомическая.

Следующим шагом в историческом изучении данного вопроса является *библейский* анализ, т.е. обращение к Библии.

Самое часто приводимое в пользу трихотомии место из Библии находится в первом послании апостола Павла к Фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5. 23). Но, как известно, к раскрытию библейских смыслов необходимо приходиться не путем собственного мудрования, а через обращение к богословскому святоотеческому опыту, в котором эти смыслы как раз раскрываются и поясняются.

По поводу толкования этого евангельского места приведем мнение Григория Нисского, который сам писал, что христианин обязан «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом»²⁰. Но ни из этого, ни из других подобных мест не следует, чтобы Григорий Нисский трактовал мысль апостола Павла в трихотомическом смысле. Он прямо утверждал: «По нашему мнению, Павел не делит человека на три части, когда пишет Фессалоникийцам оные слова, моля Господа всецело освятить их по телу, душе и духу (1 Фес 5. 23). Но здесь заключается некое высшее любомудрие в рассуждении нравственного устройства сей жизни»²¹. Что же это за высшее любомудрие? Дальше Григорий Нисский разъясняет мысль апостола Павла, дополняя ее апостольскими идеями из Первого послания к Коринфянам (1 Кор 2. 14; 3. 1; 15. 44–47): «Там он указывает некоторого плотского человека, и опять иного – духовного, а в середине между обоими – душевного; человека страстного и вещественного называет плотским; не отягощаемого бременем тела, а пребывающего разумом в горнем именует духовным; того же, кто не есть вполне ни тот ни другой, имеет однакож общность с тем и другим, на-

²⁰ Григорий Нисский. О совершенстве христианина // Христианское чтение. 1826. Ч. 22. С. 56.

²¹ Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 167–168.

зывается душевным»²². И далее: «Говоря же это, он ни плотского не лишает умственной или душевной деятельности, ни духовного не представляет отрешенным от связи с телом и душой, ни душевного не выставляет лишенным ума или плоти; но прилагает наименования состояниям жизни, судя по тому чего в них больше»²³. И заканчивая свою мысль, он подытоживает точку зрения апостола Павла так: «Фессалоникийцам, уже во всем стремившимся к совершенству, преподает чрез благословение всецелое освящение, говоря: *Бог же да освятит вас всесовершенных: и всесовершенно ваше тело и душа и дух* (да сохранится – 1 Фес 5. 23), т.е. чтобы всякое телесное, и душевное и духовное занятие направлено было к освящению. Вот наша мысль»²⁴. Таким образом, как нам кажется, Григорий Нисский не только далек от изъяснения слов апостола Павла через прямую структурную трихотомию, но и, более того, недвусмысленно критикует эту точку зрения.

Кроме того, возможен и другой, но также нетрихотомический, подход к этому же библейскому месту. По Иоанну Дамаскину, в этом тексте апостола Павла дух понимается не как составная часть человеческой природы, отличающая ее от природы иных существ, а как *дар Духа Святого*, как благодатная харизма²⁵.

Нетрихотомические же идеи по поводу толкования апостольской мысли еще раньше Иоанна Дамаскина высказывали и другие авторитетные святые отцы: Иринеи Лионский, Макарий Египетский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский.

Иринеи Лионский: «Апостол, поясняя себя самого, объяснил человека спасенного, как совершенного и духовного, так, говоря в первом послании к Фессалоникийцам: “Бог же мира да освятит вас совершенных и весь ваш дух и душа и тело да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа”. Какую же причину имел он молить для сих трех, т. е. для души, тела и духа целого и совершенного сохранения в пришествие Господа, если не знал о восстановлении и соединении сих трех и об одном и том же спасении? Посему и называет совершенными тех, которые представляют Господу эти три без порока. Итак, совершенны те, которые имеют и Духа Божия, в себе пребывающего, и души и тела свои сохраняют беспорочными...»²⁶. И в другом месте: «...существо наше, т. е. соединение души и плоти, принимая Духа Божия, составляет духовного че-

²² Там же. С. 168.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 169–170.

²⁵ In ep. ad Thessalon., V, 23; см.: Киприан (Керн), архим. Антропология... С. 239–240.

²⁶ Иринеи Лионский. Творения. С. 456–457.

ловека»²⁷, т.е. собственно сам человек есть только двуединство души и тела.

Макарий Египетский при ссылке на разбираемое нами апостольское высказывание писал: «Апостол увещавает, ясно говоря: *очистим себя от всякия скверны не только плоти, но и духа* (2 Кор 7. 1); и в другом месте говорит: *окроплени сердцем от совести лукавы* (Евр 10. 22); и еще: *всесовершенно ваше тело, дух и душа непорочна да сохрятся* (1 Фес 5. 23); и: *да будете чада Божия непорочна* (Флп 2. 15). Поэтому все те, которые желают сподобиться сыноположения, должны иметь не тело только непорочное, но и непорочную душу подобно сказавшему: *буди сердце мое непорочно во оправданиях Твоих, яко да не постыжуся* (Пс 118. 80)»²⁸. Поскольку дух в данном высказывании не рядоплагается с телом и душой, архимандрит Киприан (Керн) считает, что Макарий Египетский в этом месте не отступает от дихотомического понимания человека²⁹.

И, по мнению Иоанн Златоуста и Феодорита Киррского, словом дух апостол Павел обозначает здесь дар Святого Духа³⁰.

Таким образом, согласно святоотеческому пониманию апостола Павла, дух в человеке есть его духовное стремление к Богу и благодатный дар Святого Духа, а не один из рядоположных структурных элементов в человеке наряду с телом и душой.

Перейдем к анализу *логического аспекта* проблемы, заключающегося в изучении возможных выводов и последствий данной идеи (в том числе и негативных). И здесь опять приходится обращаться и анализировать в первую очередь проблемы, связанные с трихотомией.

Чистая трихотомия по своим внутренним свойствам может приводить и приводит к *занижению роли и значения души* либо, наоборот, к *завышению роли духа и отрыву его от всего состава человека*. Если человек состоит из души и тела, то, понятно, наиболее духовной его частью является душа (со всеми вытекающими из этого положительными последствиями). Но если человек состоит их трех и больше частей, то в этом случае происходит уменьшение значения души как таковой – в угоду более духовным частям человеческого существа. На-

²⁷ Там же. С. 460.

²⁸ Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998. С. 323.

²⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология... С. 221.

³⁰ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. В 12 т. СПб., 1895–1906. Т. 11. 1905. С. 566. Феодорит Кирский. Творения. В 7 ч. М., 1855–1861. Ч. 7. 1861. С. 539. Феодорит Кирский. Указ. соч.

сколько реальна опасность подобного подхода, мы разберем на нескольких примерах: известного русского философа Б.П. Вышеславцева и часто цитируемых авторов – святителя Феофана Затворника и протоиерея Александра Меня.

В одной из своих работ Б.П. Вышеславцев приводит цитату блаженного Августина: «Только Бог лучше души... ангел ей равен, а вся остальная вселенная – ниже ее»³¹. Казалось бы, здесь все ясно – подобная мысль о достоинстве и важности души неоднократно встречается и у самого блаженного Августина, и у других святых отцов. В другом месте Августин, например, писал, что как Бог превосходит всякую тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит все телесное. Но подобная точка зрения на душу не устраивает самого Вышеславцева и он «поправляет» блаженного Августина: «Здесь неточно, конечно, слово “душа”. Бытие второго измерения не есть бытие психическое, а бытие духовное, идеальное. Под душою Августин понимает дух, самость»³². Но подобная точка зрения не имеет под собой никакого основания.

Епископу Феофану Затворнику была известна проблема взаимоотношения ди- и трихотомической точек зрения на состав человека, но большого значения этой проблеме он не придавал: «Этот предмет спорный, хотя весь только в словах»³³. По своим же собственным взглядам он был сторонником именно трихотомизма: «человек не тело только и душа, но тело – душа – дух»³⁴. Дух при этом понимался им как самостоятельная, рядоположенная структурная часть человека. Незаметность же проявлений духа у обычных, «душевных», людей объяснялась так: «Где же дух у такого рода людей? В них же; но, состоя в подчинении душе и телу, он заморожен и совсем почти не действует свойственным ему образом»³⁵. Но каким бы «замороженным» ни был дух, он, по Феофану Затворнику, несоизмеримо выше души: «Душа составляет низшую сторону тамошней внутренней жизни, а высшую составляет дух... Души отражаются от родителей, или влагаются путем естественного рождения, а дух вдыхается Богом...»³⁶. Но «отражение душ от родителей» – так называемая гипотеза традиционизма – не является общецерковной точкой зрения на происхождение души,

³¹ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 129.

³² Там же.

³³ *Феофан Затворник, еп.* Начертание христианского нравоучения. 2-е изд. М., 1891. С. 183.

³⁴ Там же. С. 332.

³⁵ Там же. С. 187.

³⁶ *Феофан Затворник, еп.* Творения. Собрание писем. В 8-ми вып. Печоры. 1994. С. 98.

ибо, согласно святоотеческому учению, души творятся Самим Богом. Дальше – больше, принижение души по отношению к духу приводит Феофана Затворника к еще более радикальному выводу: «душа наша одного ранга с душою животных»³⁷, т.е., фактически, к отрицанию духовных свойств человеческой души – ее бессмертия и богообразности.

Принижение души, по подобным же мотивам, происходит и у протоиерея Александра Меня. Он пишет: «Дух – это то, в чем запечатлен образ и подобие Божие, то, что есть только у человека... Душа – психика, она тесней связана с телом. Душа есть и у животного, по-своему – и у растения. Душа – это реакция организма на окружающую среду...»³⁸. Как не похоже подобное определение души на то, что пишут святые отцы о душе как о «великом, чудном, Божественном творении»³⁹, самостоятельной, бессмертной сущности, являющейся, ни менее, ни более, как образом Божиим в человеке. Следуя же дальше согласно своей логике, Александр Мень закономерно заключает, что бессмертен только дух, а не душа⁴⁰, что входит в противоречие со всей святоотеческой традицией.

Существует еще одно негативное свойство структурной трихотомии: она может служить предпосылкой, путем к *дальнейшему дроблению человека* на еще большее количество составных частей и, как следствие этого, к включению в себя в лучшем случае спорных, а в худшем – абсолютно нехристианских (и антихристианских) антропологических идей.

Критикуя Аполлинария, Григорий Нисский сначала, вроде бы, не возражает против троичного деления человека – через выделение ума в качестве отдельного, самостоятельного начала: «Следующее за сим в сочинении (Аполлинария. – Ю.З.) содержит основанное на многих свидетельствах доказательство того, что человек состоит из трех частей: из плоти, души и ума, что не далеко и от нашего мнения; ибо одно и то же: сказать ли, что человек состоит из разумной души и тела, или считая ум особенно сам по себе, то, что умопредставляем в человеке, разделять на три части, хотя такое деление и дает еретикам много поводов к заблуждению касательно этого (предмета)»⁴¹. Но дальше, рассматривая вытекающие отсюда последствия, Григорий Нисский выступает против выделения ума (духа) в качестве отдельно-

³⁷ Там же. С. 99.

³⁸ Мень Александр, прот. Отец Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М., 1999. С. 11.

³⁹ Макарий Великий. Об обращении души к Богу, и соединении с Ним // Христианское чтение. 1837. Ч. 2. С. 118–119.

⁴⁰ Мень Александр, прот. Указ. соч. С. 11.

⁴¹ Григорий Нисский. Творения. Ч. 7. 1865. С. 74.

го начала, потому что это способствовало бы дальнейшему дроблению человека: «Ибо если кто способность разума станет считать отдельной, тот и способность раздражения, и опять способность вождения, также отдельны. А может быть кто-нибудь, и прочие движения души исчисляя по такому понятию (о них), вместо троечастности человека станет доказывать, что он есть некоторое многочастное и многосложное (существо)»⁴². Вытекающее из такого подхода так называемое учение о множественности душ было распространено в язычестве, но отвергалось христианством так же, как и восточное антропологическое учение о различных человеческих «телах» (физическом, ментальном, духовном и т.д.). Последнее же нередко появляется именно в связи с трихотомией.

Наиболее известный трихотомист, на которого ссылаются при обращении к этому вопросу, Авраам Позов вполне последовательно, по его внутренней логике, перешел от «трихотомии человеческого существа» к семи «телам»: эфирному, астральному, ментальному и т.д.⁴³, что является чисто теософской идеей, описанной в работах Е. Блаватской и ее последователей (которые в подобном виде пропагандировали на Западе восточные религиозно-антропологические идеи).

Последовательным трихотомистом являлся Б.П. Вышеславцев. По его мнению, «человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней, тела, души и духа»⁴⁴. Но, желая «развернуть во всей полноте» тримерию человека, он также приходит к семеричной антропологической структуре⁴⁵, в которую, помимо прочего, включает «коллективное и личное бессознательное» и «самость». О последнем понятии он пишет: «Самость есть последняя и высшая седьмая мистическая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления, она недостижима и недоказуема и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно показал»⁴⁶. Что «ясно показал» Карл Густав Юнг – «визионер», «контактер» и оккультист с антихристианской направленностью⁴⁷ – это отдельный разговор. Но одно бесспорно, что именно в юнговском оккультно-психологическом учении понятие *самости* занимает центральное место⁴⁸ и имеет одно-

⁴² Там же.

⁴³ Позов А. [С.] Основы древнецерковной антропологии. В 2 т. Мадрид, 1965–1966. Т. 1. 1965. С. 139.

⁴⁴ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 283.

⁴⁵ Там же. С. 283–284.

⁴⁶ Там же. С. 285.

⁴⁷ Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Юнга / Пер. с англ. М., 1998; Киев, 1998.

⁴⁸ Хиллман Д. Архетипическая психология / Пер. с англ. СПб., 1996.

значно положительное значение. Что же касается святоотеческого учения и всего христианского богословия, то понятие «самость» используется там прямо в противоположном, *негативном*, смысле.

Не осталась постоянной тримерия и у епископа Феофана Затворника. Фактически она трансформировалась в пятичленную антропологическую структуру. Святитель Феофан Затворник писал: «Есть сторона и степень жизни духовная, есть духовно-душевная, есть собственно душевная, есть душевно-телесная (кажется, я не оттенил ее как следует – сюда принадлежат наблюдения с воображением и памятью, желания из потребностей тела и чувства телесных состояний и впечатлений), есть телесная»⁴⁹. Подобное дробление не имеет под собой никакой святоотеческой основы, оно излишне и с антропологической, и с богословской точек зрения. Все перечисленные епископом Феофаном явления можно без всяких проблем изучать, исходя и из классического дихотомического подхода к человеку.

И наоборот, применение логического метода к дихотомии дает вполне положительные результаты, ибо она лишена рассмотренных выше недостатков. Кроме того, именно в контексте дихотомизма находят свое объяснение и понимание все особые свойства души: ее духовность, бессмертие, бестелесность, субстанциональность, самостоятельность и др.

Именно дихотомический подход к человеку имеет важные *соте-риологические основания*. Из двоякости человека следует и двоякое попечение о его спасении. Об этом писали многие святые отцы, некоторые высказываний которых мы здесь и приведем.

«Человек, будучи составлен из земного тела и небесной души, имеет также и две жизни: одну временную, свойственную телу, другую вечную, свойственную душе. Мы получаем первую жизнь, когда родимся; но достигаем второй не иначе, как подвигами своими... Мы приемлем первую, не имея никакого о ней понятия; вторую получаем с полным ее сознанием...»⁵⁰.

«Поелику человек двояк, то и упражнения в добродетели должно быть двоякое, состоящее и в телесных трудах, и в душевных подвигах»⁵¹; «Как человек двойствен, состоит из души и тела, так и пища у него двоякая, и если она сообразна с составом каждой части человека, то делает питаемое более сильным к отправлению свойственных ему действий»⁵².

⁴⁹ Феофан Затворник, *еп.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1996. С. 60.

⁵⁰ Лактанций Луций. Творения: В 2 ч. СПб., 1848. С. 101.

⁵¹ Василий Великий. Творения: В 3 т. СПб., 1911. Т. 2. 1911. С. 495.

⁵² Василий Великий. Толкование на книгу пророка Исаяи. М., 2002. С. 50.

«Как человек состоит из души и тела, то соответственно с этим и средства к поддержанию его жизни двояки: телесные и духовные; к поддержанию телесной жизни служат: воздух, пища, питье, свет, теплота; к поддержанию духовной жизни – молитва (как воздух), чтение слова Божия, Животворящие Тайны, благочестивые размышления»⁵³.

Также важна дихотомия и с *литургической* точки зрения, в частности по отношению к Таинству крещения.

«Аще кто не родится водою и Духом, сказано, не может внити в Царство Божие (Ин 3. 5). Почему две вещи, а не один Дух почтен достаточным для совершения крещения? Человек... есть существо сложное, а не простое. И так ему, как двоякому и сложному, назначены и врачевства... соответственные: для видимого тела – видимая вода, а для невидимой души – невидимый Дух...»⁵⁴.

«Так как человек – двойной: как из души, так и из тела, то Он дал нам двоякое очищение: с одной стороны, водою, с другой – Духом: Духом, восстанавливающим в нас бывшее *по образу* и *по подобию*, водою же, с помощью благодати Духа, очищающе тело от греха...»⁵⁵.

Но подобные мысли и идеи по своей внутренней сути практически не совместимы с трихотомией, и святоотеческая мысль о важности «тройности человека» для его спасения нам не встречалась ни разу.

Нередко сравнивают троичность человеческого состава с Троицей, но здесь не все так просто и однозначно. Вот что писал против подобного подхода виднейший русский богослов архиепископа Иннокентий (Борисов): «За тройственность частей (человека. – Ю.З.) может еще стоять тройственность Божеских лиц; ибо человек есть образ Божества... Но сильна ли она? Разве троичность Божеских лиц не могла отразиться другим чем либо в человеке?»⁵⁶. Как нам кажется, архиепископ Иннокентий даже смягчил ситуацию. Дело не в том, что Божественная троичность может выразиться в человеке в чем-то *другом*, а дело в том, не она *не может* выразиться в троичности человеческого существа. Христианская Троица состоит из трех Божеских лиц,

⁵³ Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. 3-е изд. В 2 т. М.; СПб., 1892. Т. 1. 1892. С. 144.

⁵⁴ Григорий Нисский. Слово на день светов, в который крестился Господь наш // Христианское чтение. 1841. Ч. 1. С. 8–9.

⁵⁵ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 209.

⁵⁶ Иннокентий (Борисов), архиеп. О человеке // Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. Т. 10. СПб.; М., 1875. С.73–76.

каждое из которых является ипостасью-личностью, а человек является личностью только в совокупности всех своих *частей* (и каждая из этих частей по отдельности не может претендовать на такое наименование).

Савелиане использовали идею трихотомического состава человека для того, чтобы через сравнение троичности человека с троичностью Бога прикрывать этим свои еретические богословские положения. Против подобных их измышлений выступал еще Епифаний Кипрский. Он писал: «Савелиане учат: что Отец, Сын и Св. Дух суть одно и то же, так что сии три наименования означают одно лицо, подобно тому, как тело, душа и дух составляют одного человека...»⁵⁷.

С этой же точки зрения Григорий Нисский критикует еретика Аполлинария: «Он говорит, что (Божество) едино так же, как един каждый из нас, состоящий по его словам из духа, души и тела. Теперь в первый раз мы знакомимся с новым видом счисления, узнавши, что разделенное на три различного рода части составляют единицу... По простейшему известному нам делению человека, какое принимают очень многие, мы признаем, что он состоит из разумной души и тела»⁵⁸.

Христологический подход есть построение антропологии на основании христологии. «Церковь, если и не дала нам догмата о человеке, провозгласила, однако, в своем Халкидонском вероопределении свой определяющий взгляд на человека. Проблема христологическая была в равной мере и антропологической...»⁵⁹. И далее: «Христологическая проблема имеет особое значение. Она налагает ответственность на православную мысль и зовет богословствовать о человеке, имея в виду именно христологическую тему»⁶⁰.

Согласно шестому Вселенскому (третьему Константинопольскому) Собору, «Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, один от святых еднородных и живоначальных Троицы, совершен в божестве, совершен также и в человечестве, по-истине Бог и по-истине человек, состоящий из разумной души и тела, еднороден Отцу по божеству и еднороден нам по человечеству, по всему подобен нам кроме греха...»⁶¹. То есть Христос как человек (человеческая природа Христа) состоит именно из души (разумной) и тела. Эта же мысль

⁵⁷ Епифаний Кипрский. Против савелиан // Христианское чтение. 1840. Ч. 2. С. 281–282.

⁵⁸ Григорий Нисский. Творения. Ч. 7. 1865. С. 133.

⁵⁹ Киприан (Керн), архим. Тема о человеке и современность // Православная мысль. Париж. Вып. 6. 1948. С. 128.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. СПб., 1996. Т. 4. С. 221.

встречается и в тексте Халкидонского вероопределения (четвертого Вселенского Собора)⁶².

Таким образом, переходя к общим выводам, можно отметить, что целостный подход к проблеме человеческого состава привел к важнейшим результатам (как негативного, так и позитивного плана): во-первых, по отношению к трихотомии установлено, что мнение о ее широкой распространенности в святоотеческой традиции и наличии у нее библейских корней не соответствует действительности, а с ересиологической, логической и триадологической сторон она имеет много принципиальных недостатков; и наоборот, дихотомия лишена этих проблем и обоснована как с исторической, так и христологической точек зрения; сопоставляя первое и второе, можно прийти к выводу о правильности использования в христианской антропологии именно дихотомического подхода (но никак не трихотомического).

INTEGRITY AS THE MAJOR METHODOLOGICAL
PRINCIPAL IN CHRISTIAN ANTHROPOLOGY
(AND THE EXAMPLE OF ITS APPLICATION TO THE PROBLEM
CONCERNING THE ESSENCE OF HUMAN BEING)

U. M. ZENKO

In this article the author rejects the opinion about the fact that the idea of tri-chotomism is widely spread in the tradition found in Fathers' of the Church writings. The author asserts that this is a mistaken opinion, moreover it has a lot of essential drawbacks in contrast to dichotomism in terms of History and Christology. Comparing these two approaches the author makes a conclusion about the correctness of the application of dichotomic approach in Christian Anthropology.

⁶² Там же. Т. 3. С. 48.