Вестник ПСТГУ
I: Богословие. Философия
2006. Вып. 15. С. 168-186

Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований

Чурсанов С.А.
(ПСТГУ)

В публикуемой здесь первой части статьи православное учение о личности представлено как единый методологический базис словесного выражения двух основных догматических учений Православной Церкви, т.е. учения о Святой Троице и учения о Христе. Статья предлагает далее систематическое рассмотрение сущностных черт личностного способа бытия, выводимых православными авторами XX в. из основных догматических доктрин. Вторая и третья части статьи (публикуемые в следующих номерах) содержат примеры православного богословского подхода к анализу некоторых актуальных гуманитарных проблем.

В XX веке такие православные исследователи, как *Владимир Николаевич Лосский* (1903-1958), *протопресвитер Иоанн Мейендорф* (1926-1992), *протоиерей Георгий Флоровский* (1893-1979), *архимандрит Софроний (Сахаров)* (1896-1993), *митрополит Сурожский Антоний (Блум)* (1914-2003), *Христос Яннарас* (род. 1935), *митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас)* (род. 1931) и ряд других обратили внимание на особое значение для всего православного богословия того понятия о лице или личности (*πρόσωπον*), которое предполагается учением о Пресвятой Троице, сформулированным в эпоху тринитарных споров IV века тремя Великими Каппадокийцами – святителями *Василием Великим* (329-379), *Григорием Богословом* (330-389) и *Григорием Нисским* (335-394).

Отдельные положения учения о личности, а также примеры привлечения этого учения к решению широкого спектра как собственно *богословских*, так и *гуманитарных* проблем разбросаны по разнообразным произведениям православных авторов XX века. Сюда относятся *догматические системы, монографии, статьи, доклады, лекции, беседы,*

проповеди, учебные программы, а также работы публицистического характера.

Особое значение в настоящее время приобретает поэтому задача *представления богословского учения о личности в виде целостной содержательно-методологической системы*, включающей также *примеры* использования этого учения при рассмотрении антропологических проблем и при проведении гуманитарных исследований.

В самом деле, с эпохи Возрождения в качестве одного из основных отличительных признаков науки начинает рассматриваться *методологическая рефлексия*. В эпоху Нового времени такое понимание науки становится господствующим. На научную методологию возлагается задача преодоления субъективизма исследователей и достижения общезначимых результатов.

Решение этой задачи актуально и для богословия как науки, ставящей своей целью словесное выражение догматических истин.

В структуре *научно-методологической парадигмы* с середины 60-х годов прошлого века стали обычно выделять следующие основные *элементы*:

1) Метафизическую содержательную основу.
2) Терминологическую систему.
3) Базовые методологические ценности.
4) Научное сообщество.
5) Примеры или образцы решения научных проблем.

В первой части настоящей статьи на основании широкого круга православных богословских работ XX века, в той или иной степени проработанности содержащих указанные элементы, учение о личности будет представлено в качестве *единой методологической основы словесного выражения двух основных православных догматических учений – триадологии,* или учения о Пресвятой Троице, и *христологии,* или учения о Христе. После этого будет предложен систематически упорядоченный перечень *существенных черт личностного образа бытия человека*, выводимых православными авторами XX века из основополагающих догматических учений и по существу дела задающих для православных гуманитарных исследований *личностную антропологическую модель*. Затем сформулированная *личностная антропологическая модель* станет *методологической основой* анализа проблем *индивидуализма, смерти, определяющего признака человека* и, наконец, *учения о любви*, представляющего собой квинтэссенцию всего православного этического учения. Далее эта же *личностная антропологическая модель* на примерах богословского подхода к решению *религиоведческих, социологических, культурологических и экологических проблем* бу-

дет представлена в качестве *сквозной методологической основы гуманитарных исследований*. В заключение будет предложен ряд *перспективных направлений дальнейших исследований* богословского учения о личности как методологической основы православных гуманитарных наук.

1. Учение о личности как методологическая основа православной триадологии и христологии

Как указывают ведущие православные богословы XX века, основой словесного выражения богооткровенной догматической истины о Пресвятой Троице в православном богословии IV века стало понятие *лица* (πρόσωπον), формулируемое в соотношении с понятиями ипостаси (ὑπόστασις), *сущности* (οὐσία) и *природы* (φύσις).

В античной и эллинистической литературе слово *лицо* (πρόσωπον) относилось к внешнему, описательному, преходящему плану бытия. Что касается термина *ипостась* (ὑπόστασις), то он представлял собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов – *сущность* (οὐσία).

В триадологии Великих Каппадокийцев понятие *лица* (πρόσωπον) было сближено с понятием *ипостаси* (ὑπόστασις) и получило, таким образом, онтологическое наполнение. При этом в православном тринитарном богословии IV века было проведено различие между понятиями лица (πρόσωπον) и *ипостаси* (ὑπόστασις), с одной стороны, и *сущности* (οὐσία) и *природы* (φύσις) – с другой.

Это означает, что в православном богословии Сам Бог рассматривается не только как единая *сущность* или *природа*, но и как *Лицо* или *Ипостась*. Именно в исповедании Бога абсолютным *Лицом* или абсолютной *Личностью* заключается радикальное отличие христианства от всего многообразия представлений о Боге в языческой философии[1].

Понятие *Лица* в тринитарном богословии не только не тождественно понятию индивида, но во многих отношениях противоположно ему. Лицо в отличие от индивида невыразимо посредством каких

[1] Утверждение абсолютного характера Божественной личностности невозможно и в рамках иудейского или мусульманского *генотеизма*. Ведь личностность *единоличного* Бога не абсолютна, так как она обусловлена Его отношениями с личностями тварными. Такая обусловленность личностности Единого Бога Его отношениями с тварными личностями вела в иудаизме к пантеистическим тенденциям. В самом деле, для того, чтобы личностность Единого Бога имела абсолютный характер, тварный мир с его тварными личностями должен быть совечен и соприроден Богу. Такая логика ведет к отрицанию учения о творении мира *из ничего*.

бы то ни было качеств природы. Оно не может также быть сведено ни к каким сколь угодно совершенным частям природы, ни к каким индивидуальным особенностям.

В XX веке православные богословы уделили также особое внимание сформулированному Великими Каппадокийцами *учению о монархии*[2] (*μοναρχία*) *Бога Отца*, позволившему им выявить *личностный аспект единства Пресвятой Троицы*[3], и *учению об общении* (*κοινωνία*) *Лиц Пресвятой Троицы*, опираясь на которое святитель Василий Великий выразил также *личностный характер и природного аспекта Божественного единства*[4].

На основании этих двух святоотеческих учений они сделали следующий важный для учения о личности вывод: *Лицо онтологически первично по отношению к природе, абсолютно свободно определяя образ Своего существования*[5].

В трудах Владимира Лосского, Христоса Яннараса, митрополита Иоанна (Зизиуласа) и других православных авторов именно такое придание *лицу* и *личности* абсолютного *онтологического статуса* по

---

[2] Буквально: *о единоначалии*.

[3] *Basilius Magnus*. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. 31. Col. 605 (русский перевод: *свт. Василий Великий*. Собрание творений: В 5-ти ч. М., 1846. Ч. 4. С. 381); Ibid. // PG. 31. Col. 609 (Русский перевод: *свт. Василий Великий*. Указ. соч. С. 383-384); *Gregorius Nazianzenus*. De filio (Orat. 29) // *Gregor von Nazianz*. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf, 1963. S. 2 (русский перевод: *свт. Григорий Богослов*. Собрание творений: В 2-х т. М., 1994. Т. 1. С. 414).

[4] *Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto // *Basile de C sar* Trait du Saint-Esprit / B. Prouche, ed. P., 1968. P. 45. (SC; 17 bis) (ср.: PG. 32. Col. 194) (русский перевод: *свт. Василий Великий*. Указ. соч. Ч. 3. С. 300); *idem*. Ep. 38 // *St. Basile*. Lettres / Y. Courtonne, ed. P., 1957. Vol. 1. P. 4. (русский перевод: *свт. Василий Великий*. Письма. Минск, 2003. С. 67). См. также: *Zizioulas J.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993. P. 134. Ср.: *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 496.

[5] Тот вывод, что онтологическая первичность Лица по отношению к сущности предполагается святоотеческими учениями о монархии Отца и об общении Лиц Пресвятой Троицы, в современном православном богословии еще не стал общепринятым. Так, митрополит Иерофей (Влахос), разделяя вывод о придании в святоотеческой триадологии IV века понятию Лица онтологической глубины, ни учение о монархии Отца, ни понятие общения, ни проблему первичности Лица даже не упоминает (*Hierotheos (Vlachos), metr.* The Person in the Orthodox Tradition. Levadia-Hellas, 1999. P. 68-75). Отдельные замечания по проблеме онтологической первичности Лица см. также в комментариях В.М. Лурье к кн.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 433-437, 439, 450-451; *Дронов М., прот.* Православная аскетика и психоанализ // АиО. 1998. № 2 (16). С. 258; *Завершинский Г., диак.* Экзистенциальные аспекты богословия // Церковь и время. М., 2001. № 3 (16). С. 210-228.

существу дела задает *методологическую основу* словесного выражения обоих *основополагающих догматических учений – триадологии*[6] и тесно связанной с ней *христологии*[7]. Благодаря этому учение о личности в православном богословии может составить основу для решения самого широкого круга богословских проблем[8].

Понятие *лица* или *личности* (*πρόσωπον*), выработанное в православной триадологии, по существу дела задает целостную терминологическую систему, включающую также такие понятия, как *индивид* (*ἄτομον*), *природа* (*φύσις*), *сущность* (*οὐσία*), *энергия* (*ἐνέργεια*), *ипостась* (*ὑπόστασις*), *общение* (*κοινωνία*) и ряд других.

При этом *учение о личности* предполагает важнейшие *методологические ценности*, характерные для святоотеческого богословия. Среди них *первичность опыта, синтетический характер* богословия, *сотериологическая направленность*, а также *экзистенциальная вовлеченность* и *целостность*[9].

К православным богословам, в значительной мере опирающимся в своей работе на учение о личности, помимо названных в начале статьи можно отнести *священника Думитру Станилоае* (1903-1993), *Панайотиса Нелласа* (1938-1986), *Димитроса Костанелоса, Мариоса Вегзоса, Афанасиоса Мелиссариса, Аристотла Папаниколау, Оливье Клемана* (род. 1921), *епископа Каллиста (Уэра)* (род. 1934), *священника Олега Давыденкова* (род. 1966), *протоиерея Николая Балашова*, *священника Владимира Шмалия* и других. К признакам формирования *научного бо-*

---

[6] См., например: *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992. С. 53-74; *Zizioulas J.D.* Being as Communion. P. 48-49 (на русском языке см.: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Личностность и бытие. // БСб. 2002. Вып. 10. С. 49).

[7] См., например: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 22; *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // *Лосский Н.О.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 264; *Давыденков О., свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 21; *Асмус В., прот.* История Церкви. М., 1994. С. 33.

[8] О значении понятия личности для православного учения об иконопочитании см., например: *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан; Москва, 1999. С. 210-211. О месте данного понятия в учении о нетварных Божественных энергиях и в учении об обожении см.: *Мейендорф И., прот.* Человечество Христа: Пасхальная тайна // БСб. 2000. Вып. 5. С. 24-25; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 102-148; *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Через творение к Творцу. М., 1998. С. 19.

[9] Подробнее о методологических ценностях православного богословия см., например, в кн.: *Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 9-32, 54-56.

гословского сообщества, методологически объединенного учением о личности, относится то, что эти богословы активно участвуют в научных конференциях, публикуются в специальных периодических изданиях, цитируют друг друга, в ряде случаев полемизируют как с представителями иных методологических подходов, так и друг с другом[10].

Учение о личности использовалось и используется также в качестве *методической основы* изложения православной триадологии и христологии в ряде учебных пособий и учебных курсов, подготовленных в парижских институтах св. Сергия и св. Дионисия, в московском Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете и в других учебных заведениях[11].

2. Учение о личности как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований

Все *христологическое богословие* направлено на выражение антиномического положения[12] о единстве Господа Иисуса Христа, являющегося истинным Богом и совершенным человеком. Таким образом, в христологическом богословии, в отличие от богословия трини-

[10] См., к примеру, богословскую полемику митрополита Иоанна (Зизиуласа) (*Ζηζίουλας Ἰωάννης, μητρ.* Χριστολογία καί Ὕπαρξη· Ἡ Διαλεκτική Κτιστοῦ καί Ἀκτιστοῦ καί τό Δόγμα τῆς Χαλκεδόνος [Христология и существование: Диалектика тварного-нетварного и Халкидонский догмат] // Σύναξη. Ἀθῆναι, 1982. № 2. Σ. 9-20; *idem.* Ἡ Ἀπάντηση τοῦ Καθηγητῆ Ζηζιούλα [Ответ профессора Зизиуласа] // Ibid. 1982. № 3. Σ. 77-82; *idem.* Τό Εἶναι τοῦ Θεοῦ καί τό Εἶναι τοῦ Ἀνθρώπου [Бытие Бога и бытие человека] // Ibid. 1991. № 37. Σ. 11-36) с Иоанном Панагопулосом (*Παναγόπουλος Ἰωάννης.* Ὀντολογία ἤ Θεωλογία τοῦ Προσώπου; [Онтология или теология личности?] // Ibid. 1985. № 13. Σ. 63-79. № 14. Σ. 35-47) и Саввой Агуридесом (*Ἀγουρίδες Σάβας.* Μποροῦν τά Πρόσωπα τῆς Τριάδας νά Δώσουν τή Βάση γιά Περσοναλιστικές Ἀπόψεις Περί τοῦ Ἀνθρώπου; [Может ли учение о Лицах Пресвятой Троицы быть основой для персоналистического понимания человека?] // Ibid. 1990. № 33. Σ. 67-78). Среди последних по времени примеров богословской полемики – критическая статья Лукиана Турческу: *Turcescu L.* "Person" versus "Individual" and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. N.Y., 2002. Vol. 18: 4. P. 97-109 и ответ на нее Аристотеля Папаниколау: *Papanikolaou A.* Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Ibid. 2004. Vol. 20: 4. P. 601-607.

[11] См., например: *Лосский В. Н.* Программы курсов догматики и истории Церкви // АиО. 1996. № 1 (8). С. 198-207; *Давыденков О.В.* Катехизис: Курс лекций 1993-1994 гг. М., 1994; *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие: Курс лекций. В 3-х частях. М., 1997; *он же.* Катихизис: Введение в догматическое богословие. Курс лекций / Под общ. ред. А. П. Севериненко. М., 2000.

[12] О соотношении в православном богословии понятий рассудок и ум, а также дискурсивное мышление, антиномии и созерцание см., например, в статье: *Каллист (Уэр), еп.* Паламитские споры // АиО. 2002. № 4 (34). С. 190-201.

тарного, в рассмотрение самым непосредственным образом включается человек. Воплотившись, восприняв человеческую природу, Второе Лицо Пресвятой Троицы открывает человеку возможность осуществления его тварного бытия по личностному образу нетварного бытия Божественных Лиц, возможность актуализации образа Божия, по которому он сотворен, возможность достижения личностной полноты.

Через учение о творении *из ничего*[13], учение о человеке как образе и подобии Божием[14], а также экклесиологию и сотериологию в православном богословии XX века устанавливается тесная связь двух основополагающих догматических учений – о Пресвятой Троице и о Боговоплощении – с антропологией.

Поэтому учение о личности, лежащее в основе словесного выражения тринитарного и христологического догматов, может быть сформулировано также и в качестве универсальной *методологической основы* как православной *антропологии*, так и связанных с ней православных *гуманитарных исследований*, для которых оно задает целостную *терминологическую систему*, предполагая при этом такие важнейшие *методологические ценности*, как *укорененность в догматическом учении* и *методологическая последовательность*.

2.1. Личностная антропологическая модель

«Богословие и жизнь Церкви включают в себя определенную концепцию человеческого существа. Эта концепция может быть выражена одним словом: личностность», – говорит митрополит Иоанн (Зизиулас)[15]. «Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это – основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали», – утверждает Владимир Лосский[16].

Именно в личностности на предельно глубоком уровне понимания выражается *образ Божий* в человеке. «Мы сформулировали бы православное церковное понимание „образа Божия“ в человеке так: Бог одарил человека способностью быть *личностью*, то есть реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия», – пишет Христос Яннарас[17].

---

[13] 1 Макк 7. 28.

[14] Быт 1. 26-27; 5. 1; 9. 6; Пс 81. 6; Прем 2. 23; Мф 5. 48; Ин 10. 34-35; Иак 3. 9; 1 Кор 11. 7.

[15] *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness // Sobornost. Oxford, 1994. Vol. 16: 1. P. 17. Ср. русскую версию статьи: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общность и инаковость // Вестник РХД. Париж, 1995. № 3 (172). С. 18.

[16] *Лосский В.Н.* Очерк... С. 95.

[17] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 101. Ср.: Ин 14. 20; 17. 9-11; 17. 20-26.

В качестве *метафизической содержательной основы* православных гуманитарных исследований учение о личности задает *личностную антропологическую* модель, характеризующуюся рядом важнейших качеств.

2.1.1. Несводимость к природе

Прежде всего в качестве характерной особенности богословского понимания личности православные авторы XX века выделили положение о ее *несводимости к природе*.

Данное положение следует в их богословских построениях из учения о единосущных Лицах Пресвятой Троицы и из учения о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке. «Человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы – не части существа Божественного», – пишет Владимир Лосский[18]. «...Чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы, ...мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе ... и принадлежало бы исключительно личности как таковой», – раскрывает он это положение в другой работе[19].

Владимир Лосский показывает, что *положение о несводимости личности к природе следует также из православной христологии*.

Из последовательного принципиального отвержения святыми отцами несторианского учения Владимир Лосский делает вывод о том, что применительно к человеку *понятие личности несводимо к понятию индивидуальности*. Если, с одной стороны, Христос как «совершенный в человечестве» является индивидуумом, а, с другой стороны, понятия индивидуум и ипостась (или личность) применительно к человеку совпадают, то мы приходим к несторианскому различению во Христе Личности Бога и личности человека, разделив тем самым «ипостасное единство Христа на два друг от друга отличные «личностные» существа», – пишет Владимир Лосский[20]. К этому же выводу о несводимости понятия человеческой личности к набору отличительных индивидуальных свойств, характеризующих человека как индивидуум, приходит протоиерей Георгий Флоровский. „Ипостасность“ не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, – не есть признак вообще. ... действительность какого-нибудь естества в определенном индивиде еще не означает признания здесь

[18] *Лосский В.Н.* Очерк... С. 91.

[19] *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 299. «Природа есть содержание личности, личность есть существование природы», – уточняет он. См.: *Лосский В.Н.* Очерк... С. 94.

[20] Там же. С. 94

ипостаси данного естества. ... Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась. Можно сказать, ипостась есть образ существования, но это не есть индивидуализирующий признак», – пишет он[21].

Что касается Аполлинария, то он, по выражению Владимира Лосского, не смог «преодолеть великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшему составу нашей природы – интеллекту»[22]. Как указывает священник Олег Давыденков, «основная ошибка Аполлинария в том, что он метафизировал личность, т. е. думал, что личность можно мыслить как часть природы»[23]. Таким образом, отвержение аполлинарианства означает *несводимость личности человека к высшей части его сложной природы – уму или духу*.

Богословское понятие личности *несводимо и к понятию воли*. Ведь воля Лиц Пресвятой Троицы вследствие Их единосущия едина. А отсутствие во Христе человеческой личности не означает – как это следует из отвержения монофелитства – отсутствия в Нем человеческой воли.

Учение о личности, невыразимой, в конечном счете, через какие бы то ни было характеристики природы, православные богословы поясняют, обращаясь к анализу языка и предлагая рассматривать в качестве указателей на личность *собственные имена*[24], *личные и указательные местоимения*[25], а также *грамматическую категорию мужского рода* в оппозиции среднему[26].

[21] *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V-VIII веков. Париж, 1933. С. 123-124.

[22] *Лосский В.Н.* Догматическое... С. 273.

[23] *Давыденков О.В.* Указ. соч. С. 37.

[24] *Joannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos // Die Schriften des Johannes von Damaskos / B. Kotter, hrsg. B., 1981. Bd. 4. S. 3; *Basilius Magnus.* Ep. 38 // *St. Basile.* Lettres. Vol. 1. P. 2; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 2000. Кн. 1. С. 522; *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 297-298; *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 66; *Антоний (Блум), митр.* Самопознание // *Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2002. С. 291; *Антоний (Блум), митр.* Учитесь молиться!.. // *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы. Клин, 2000. С. 178, 182.

[25] *Gregorius Nazianzenus.* De filio (Orat. 29) //*Gregor von Nazianz.* Op. cit. S. 18; *св. Леонтий Византийский.* Против Нестория и Евтихия // Церковь и время. М., 2001. № 2 (15). С. 232; *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 78; *Лосский В.Н.* Богословское понятие... С. 299-300; *Staniloae D.* The Experience of God. Brookline (Mass.), 1994. Vol. 1. P. 134 (ср.: Ibid. P. 135); *Давыденков О., свящ.* Традиционная христология... С. 148; *Давыденков О.В.* Указ. соч. С. 15; *Антоний (Блум), митр.* Учитесь молиться!.. С. 175.

[26] *Didymus Caecus.* De Trinitate. Lib. 1. 27 // *Didymus der Blinde.* De trinitate. Meisenheim am Glan, 1975. Buch 1. S. 32; Ibid. Lib. 2. 26; Lib. 3. 2, 37, 38 // PG 39. Col. 752, 788, 969, 977; *Gregorius Nazianzenus.* Ep. 101 // *Gr goire de Nazianze.* Lettres th ologiques / P. Gallay, M. Jourjon, eds. P., 1974. P. 20-21. (SC; 208); *Joannes*

2.1.2. Свобода

В качестве следующей важнейшей характеристики богословского понимания личности человека, личностного образа бытия православные богословы XX века называют *свободу*. Эта характеристика личностности выводится ими, во-первых, из положения об онтологической первичности личности по отношению к природе, предполагаемого учением о *монархии Бога-Отца*, и, во-вторых, из учения о творении Богом мира *из ничего*.

«Сама Божественность Бога есть личностное существование, Троица личностных Ипостасей, Которые реализуют бытие Божие, Божественную природу как любовь, свободную от какой бы то ни было необходимости. Бог является Богом потому, что Он Личность... Он Сам, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот», – пишет Христос Яннарас[27]. И затем он сразу же переходит к антропологическому следствию из учения о Боге-Троице: «Эту способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе. Природа эта тварна, она дана человеку Богом, и потому бытие людей, их сущность не может определяться их личной свободой. Но в то же время тварная природа не может существовать иначе, как личностная ипостась жизни. Каждое человеческое существо представляет собой личностную экзистенцию, способную „ипостазировать“ свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и какой бы то ни было необходимости, то есть по образу существования нетварного Бога»[28]. Таким образом, *личность человека*, в конечном счете, *не детерминируема ни своей природой, ни окружающей социальной или культурной средой*. Ведь именно личность определяет сам образ существования природы.

Помимо догмата о Пресвятой Троице учение о свободе человека в ряде православных богословских работ XX века соотносится с учением о творении мира *ex nihilo*, то есть из ничего. Рассматривая данное учение в философском проблемном контексте соотношения категорий свободы и необходимости, православные богословы делают важные антропологические выводы.

«Согласно библейскому представлению, которого не могли не разделять Святые Отцы, мир онтологически не необходим. В то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир пред-

Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes... 1973. Bd. 2. S. 52; *св. Леонтий Византийский*. Указ. соч. С. 232.

[27] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 102.

[28] Там же.

ставляет собой нечто необходимое само по себе[29], библейское учение о творении *ex nihilo* обязывало Святых Отцов ввести в онтологию радикальное различие, вынести онтологическую причину мира за его пределы, возведя ее к Богу. Так они разорвали круг замкнутой онтологии греков и вместе с тем сделали нечто гораздо более важное, ... – они превратили бытие ... *в производное от свободы*. Так ... с учением о творении мира *ex nihilo* „начало“ греческой онтологии, *ἀρχή*[30] мира было перенесено в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя, бытие мира стало свободно от необходимости», – утверждает митрополит Иоанн (Зизиулас)[31].

Итак, личностный образ бытия человека предполагает свободу. На этом выводе настаивает митрополит Иоанн (Зизиулас): «Как в своем антропологическом, так и богословском значении личностность неотделима от свободы – *свободы быть другим*. ... Личность включает в себя не только свободу иметь отличные от других качества, но также и прежде всего свободу быть собой; это означает, что личность не может быть подчинена нормам и стереотипам или подвергнута классификации какого бы то ни было вида: ее единственность абсолютна. Значит, только личность может быть свободна в истинном значении этого слова»[32].

Понимание свободы как онтологической первичности личности по отношению к природе ведет к важным выводам о характере личностного образа отношений с другими людьми. В самом деле, личностная свобода, осуществляющаяся за пределами какой бы то ни было природной необходимости, предполагает и парадоксальный для обыденного сознания отказ от собственной воли, рассматриваемой в православном богословии как функция природы. Такое отношение к воле лежит в основе традиционной православной аскетической практики *послушания* и *отсечения воли*. «Мы испытываем известное затруднение в восприятии христологического догмата, который рассматривает волю как функцию природы; нам легче представить себе личность, которая хочет, самоутверждается и заставляет признавать себя в силу своей воли. Однако понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность – свободна от своей природы, она своей природой не определяется. Человеческая ипостась может самоосуще-

[29] Подробнее см.: *Флоровский Г., прот*. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // *Флоровский Г., прот*. Догмат и история. М., 1998. С. 80-81.

[30] а) Начало; б) Возглавление. (др.-греч.). Ср. рус.: начальство, начальник.

[31] *Zizioulas J.D.* Being as Communion. P. 39-40. Ср.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Личностность и бытие. С. 38.

[32] *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. P. 17. Ср.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общность и инаковость. С. 19.

ствляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом – основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку», – пишет Владимир Лосский[33].

2.1.3. Открытость

Личностность человека означает *открытость*. Эта характеристика личности рассматривается в православном богословии как следствие учений о *Пресвятой Троице* и о *Боговоплощении*.

Предельной открытости человеческая личность достигает в *усвоении нетварных Божественных энергий*, то есть в *обожении*, путь к которому проложен Боговоплощением.

В самом деле, как замечает священник Олег Давыденков, «тайну Боговоплощения можно выразить только в терминах личной, а не природной жизни»[34]. В другой своей работе он поясняет эту мысль следующим образом: «...объединяет две радикально различные природы, Божескую и человеческую ... при полном различии качественных характеристик, способ существования. Способ существования как Божественной, так и человеческой природы есть способ личностный. А личностное бытие есть бытие *открытое*. Личность живет через тело, через душу, через дух, но сама ими не исчерпывается и к ним не сводится. Поэтому человек как личностное существо способен выйти из этого мира. Также и Сын Божий, Личность Божественная, может в этот мир войти. Именно эта открытость личностного бытия делает возможным ипостасное соединение двух природ»[35]. Христос Яннарас, стремясь к предельной четкости и лаконичности, пишет: «Бог есть одновременно одна Природа и три Ипостаси; человек есть одновременно одна природа и множество ипостасей; Бог единосущен и триипостасен; человек – единосущен и многоипостасен. Различие природ, пропасть между тварным и нетварным может быть преодолена на уровне модуса существования, общего обеим природам, суть которого в личностном бытии. Эта истина явлена нам Божественным воплощением в Лице Иисуса Христа»[36]. Протопресвитер Иоанн

[33] *Лосский В.Н.* Очерк... С. 93.

[34] *Давыденков О.В.* Указ. соч. С. 36.

[35] *Давыденков О., свящ.* Догматическое... С. 121. В данном случае отец Олег опирается на выводы Владимира Лосского. См. *Лосский В.Н.* Догматическое... С. 268-269.

[36] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 102.

Мейендорф поясняет это положение следующими словами: «... во Христе не было ни „разделенной индивидуальности“, ни двух различных существ. Такова тайна *Ипостаси*. Мы имеем открытое понятие: Кто-то может быть определен как „становящийся“, но остающийся самотождественным, способным воспринимать то, что не принадлежит Его природе, и не изменять своей идентичности. Но тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или *ипостаси*: во Христе мы можем приобщиться Божественной жизни, Божественному бессмертию, самой Божественной силе. ... Полное значение термина „обожение“ (θέοσις) можно осознать только через *ипостасное* единство двух природ во Христе и личный ответ на это каждого человеческого существа»[37].

Кроме того, открытость личностного образа бытия проявляется и в отношениях между людьми. В этом случае она выражается, во-первых, в бескорыстном жертвенном служении другим людям, и, во-вторых, в принятии их индивидуальных, социальных, культурных особенностей[38]. «Личность предполагает встречу лицом к лицу с другим бытием, вступление в отношение», – указывает Христос Яннарас[39].

Открытость личности актуализируется в *общении*, без которого она вообще не может существовать. Митрополит Иоанн (Зизиулас) выражает эту мысль следующим образом: «Личность есть инаковость в общности и общность в инаковости. Личность есть подлинность, которая выявляется в отношениях...; она представляет собой „Я“, которое существует постольку, поскольку оно связано с неким „Ты“, которое подтверждает одновременно и само существование личности, и ее инаковость. Если мы изолируем это „Я“ от „Ты“, мы потеряем не только инаковость „Я“, но также и само его бытие. „Я“ просто не может существовать без другого. Именно в этом заключается отличие личности от *индивидуальности*»[40].

---

[37] *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Человечество Христа: Пасхальная тайна // БСб. 2000. Вып. 5. С. 23-24.

[38] Такое предполагаемое открытостью принятие распространяется только на природные качества и проявления людей и ни в коем случае не предполагает принятия греха или греховных страстей, которые рассматриваются в православном богословии как искажения природы, не обладающие собственной субстанциальной основой. Так, абсолютная открытость личностного образа бытия, явленная человеку Вторым Лицом Пресвятой Троицы в воипостасировании всей полноты тварной человеческой природы, не означала восприятия какого бы то ни было греха (Ис 53. 9; Ин 8. 46; 14. 30; 1 Петр 2. 22; 1 Ин 3. 5; 2 Кор 5. 21; Евр 7. 26).

[39] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 66.

[40] *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. P. 17. Ср.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общность и инаковость. С. 18. Слово инаковость (ἑτερότης) встречает-

Православные богословы XX века подчеркивают также связь открытости личностного образа бытия и *свободы*. Так, митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет: «Личность не может быть понята сама по себе, не может быть понята как статичная сущность. Она может быть понята только в своем *отношении к*. Таким образом, личностность предполагает „открытость бытия“, и даже более того, – она предполагает *превосхождение* (*ek-stasis*) бытия, то есть движение к общению, ведущее к преодолению границ „самости“, а следовательно – и к свободе»[41].

2.1.4. Творчество

Такое понимание свободы в сочетании с тезисом об открытости личностного образа бытия ведут к выявлению следующего важного качества личности – ее *творческого* характера. *Творческий характер* личности проявляется в *общении*, прежде всего – в общении с Богом, и затем – в общении с другими людьми.

«Бытие личности есть источник созидательности. Это положение относится к человеческой личности и является следствием понимания свободы как любви и любви как свободы. Свобода – это не свобода от чего-либо, а свобода для чего-либо, отличающегося от нас. Это делает личность экстатичной, то есть такой, которая выходит из границ „самости“ и превосходит их. Однако этот выход не должен восприниматься как движение к неизвестному или бесконечному; это движение подразумевает утверждение иного», – говорит митрополит Иоанн (Зизиулас)[42].

В качестве абсолютного образца для *творческой деятельности* человека, выражающейся в создании произведений искусства, православные авторы XX века рассматривают творение Богом мира *из ничего*. «Этот порыв личностности к утверждению „инаковости“ настолько силен, что он не ограничивается иным, которое уже существует, но имеет целью также утвердить „иное“, которое было бы проявлением чистой благости личности. Как Бог сотворил мир по Своей благости, так и личность хочет сотворить *свое собственное иное*. Все это – предмет искусства. Только Личность может быть художником в истинном значении этого слова, то есть творцом, который в акте свободы и об-

ся и в святоотеческих произведениях. Так, Дионисий Ареопагит использует его для указания на абсолютную трансцендентность Бога по отношению к тварному миру (De divinis nominibus. IX. 5).

[41] *John (Zizioulas), metr.* Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood. P. 408. См. также: *Γιανναρᾶς Χρῆστος.* Τὸ ὀντολογικὸν Περιεχόμενον τῆς Θεολογικῆς Ἐννοίας τοῦ Προσώπου. Ἀθῆναι, 1970. Σ. 13-15.

[42] *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. P. 18. Ср.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общность и инаковость. С. 19-20.

щения формирует совершенно иное», – продолжает митрополит Иоанн (Зизиулас)[43].

Именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам *уникальности*. «„Личное“ может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: „Это – Моцарт“ или „это – Рембрандт“, то каждый раз оказываемся в той „сфере личного“, которой нигде не найти эквивалента», – поясняет Владимир Лосский[44]. «... подойти к личности – значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное – иной раз в совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни», – указывает этот же автор[45].

Христос Яннарас развивает данное наблюдение, опираясь на различение *гомогенных*, то есть проявляющих себя «как однородные, однотипные в отношении природы действующего субъекта», и *гетерогенных*, то есть выявляющихся «через сущности, принадлежащие к иному роду, нежели природа действующего лица» энергий или действий человека[46]. В соответствии с этими двумя типами энергий можно различать прямое и косвенное познание человека как личности. «Путь прямого познания заключается в непосредственном общении, в том, что мы любим друг друга. Косвенное же познание осуществляется через прочтение чужой книги, прослушивание музыкального произведения, созерцание живописного полотна», – пишет Яннарас[47]. «Творческая *энергия* художника, плод его искусства, дарит нам возможность познания его личности», – делает вывод Яннарас[48]. При этом, опираясь на пример картин Ван Гога, он замечает: «Все мы, воспринимающие логос Ван Гога через восприятие его картин, *участвуем* в этом логосе тоже *личностно* – то есть каждый своим особым, единственным и неповторимым образом. ... Картина (как и поэма, статуя, музыкальная пьеса, песня) представляет собой энергию человеческого существа ... Это значит, что все мы, созерцающие одну и ту же живописную работу, получаем возможность равным образом, но каждый по-своему, ощутить свою причастность к неповторимому своеобразию одной и той же личности»[49].

[43] Там же. С. 20.
[44] *Лосский В.Н.* Очерк... С. 43-44.
[45] Там же.
[46] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 84.
[47] Там же.
[48] Там же. С. 85.
[49] Там же.

2.1.5. Уникальность

В качестве следующей отличительной черты человеческой личности православные богословы называют ее *абсолютную уникальность*. «Мы *бесподобны*, то есть мы вне сравнения, потому что никто не подобен никому... Существует неповторимое явление, каковым является каждый из нас по отношению к Богу; в этом смысле личность невыразима, потому что она не определяется путем противоположений. ... И когда мы хотим познать свою глубинную сущность или свое эмпирическое „я“, нам приходится рассуждать по-разному, потому что наше эмпирическое „я“, то существо, каковым мы являемся в социальной жизни или которое мы противополагаем другим – здесь мы отличимы, ибо сравнительно-различимы, – это существо мы улавливаем иными методами, чем личность», – говорит митрополит Антоний Сурожский[50].

Рассматривая учение о Пресвятой Троице, протопресвитер Иоанн Мейендорф подчеркивает то представляющееся на первый взгляд парадоксальным положение, что *уникальность* личности не только не нарушается ее *открытостью*, но тесно с ней связана. Он пишет: «...термин *ипостась* – так, как он сформулирован Каппадокийцами, – обозначает Божественные Личности и предполагает специфически двойственный характер собственно *личного* бытия – сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению»[51]. В самом деле, именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей логической детерминированностью.

На гносеологические и социальные следствия уникальности личности указывает митрополит Иоанн (Зизиулас): «Уникальность личности абсолютна. Личность столь абсолютна в своей уникальности, что ее недопустимо рассматривать с арифметической точки зрения, помещать наряду с иными существами, сочетать с другими объектами или использовать как средство даже для самых священных целей. Личность сама есть цель. Личностность представляет собой абсолютную свершенность бытия, всеобъемлющее выражение его природы»[52]. О невозможности счисления личностей, каждая из которых уникальна, а значит – единственна, пишет архимандрит Софроний (Сахаров): «Единственная и единичная, неповторимая и несводимая ни на что другое она (персона. – *С.Ч.*) не подлежит арифметическому

[50] *Антоний (Блум), митр.* Самопознание. С. 291.

[51] *Мейендорф И., прот.* Человечество Христа: Пасхальная тайна. С. 16.

[52] *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 47. Ср. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Личностность и бытие. С. 47. и *Staniloae D.* Op. cit. P. 130.

счету»[53]. Архимандрит Софроний свидетельствует и об абсолютной ценности каждой уникальной личности: «Сама в себе персона есть непреходящая ценность, бóльшая, чем весь остальной космос»[54].

2.1.6. Целостность

Из уникальности личности следует ее *целостность* и *неделимость*.

«Даже будучи обоженной человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть тайна единства в *различии*; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства», – пишет епископ Каллист (Уэр)[55]. «Человек не исчезает при соприкосновении с Богом, но, напротив, становится истинным, более свободным человеком, не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца», – утверждает протопресвитер Иоанн Мейендорф[56].

Целостность человека как личности не разрушается в самоотдаче, в жертвенной любви. Так, архимандрит Софроний (Сахаров) пишет: «В акте ... христоподобной любви христианин отдает себя без остатка другим возлюбленным: прежде всего Богу, а затем, силою Духа Святого, всему прочему. В этой кенотической любви он трансцендирует себя самого: любовь живет в другом, а не в себялюбии; возлюбленные составляют его жизнь. Но, живя в другом, персона-любовь не перестает быть сама собою. Через этот выход из своих эгоистических пределов любовь приходит к обладанию всем, единению всего в самой себе»[57]. Вообще, разнообразные процессы, в которые вовлечена природа человека на протяжении всей его жизни, не нарушают целостности личности. Вот как выражает это положение православной антропологии Христос Яннарас: «...мы можем сделать следующий вывод: индивидуальность человека – как телеснобиологическая, так и психологическая – не пребывает в статическом состоянии, но осуществляется динамическим путем. Интенсивность этого динамического осуществления идет по нарастающей, достигает апогея, и затем постепенно снижается, вплоть до конечного „исчерпания“ психосоматических энергий, приводящего к смерти. Напротив, то, что человек есть по самой своей сути – его ипостась, – не подвержено процессам созревания, старения и умирания»[58].

---

[53] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 186.

[54] Там же. С. 187.

[55] *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М., 2001. С. 240.

[56] *Мейендорф И., прот.* Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 235.

[57] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Essex, 1999. С. 96.

[58] *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 108-109.

2.1.7. Непознаваемость аналитическими объективирующими методами

Итак, каждая личность *целостна и неделима, уникальна и неповторима*. Очевидным следствием уникальности и неповторимости личности является ее *непознаваемость*. Человек как целостная и уникальная личность *непознаваем* никакими аналитическими объективирующими методами. Личность воспринимается только в *общении*.

Владимир Лосский раскрывает тезис о непознаваемости личности следующим образом: «... у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе, сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный – все, что может быть выражено. Личность несравненна, она „совершенно другое“. Плюсуются индивидуумы не по личности. Личность всегда „единственна“. Понятие объективирует и собирает. Поэтому только методически „деконцептуализируемая“ отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый „остаток“ не может быть определен, но лишь показан. Личное можно „уловить“ только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов»[59].

Таким образом, личность человека непознаваема, поскольку непостижим Бог и поскольку именно в личностности заключается образ Божий. На эти богословские положения опирается, размышляя о невозможность познания личности как внешнего объекта, архимандрит Софроний (Сахаров): «...в человеке, образе Личного Бога, принцип персоны – есть тот самый „сокровенный сердца человек в нетленной красоте...“ (1 Петр 3. 4). И тварная персона уходит дальше всяких определений. Научное и философское познание выражается в понятиях и определениях. Персона же есть бытие, неуловимое ни для философской, ни для научной форм познания: она, подобно Богу, непознаваема до конца извне, если не открывается сама другой персоне»[60]. «...Чем больше я кого-нибудь узнаю, если я действительно его узнаю, тем более он становится незнакомым для меня. В этом как раз и состоит разница между познанием христианским и познанием

[59] *Лосский В. Н.* Догматическое... С. 214-215.

[60] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога... С. 182. Ср.: *Staniloae D.* Op. cit. P. 127.

рациональным. Рациональное познание значит, что мы узнаем то, что мы уже знаем и можем классифицировать. А христианское знание – это чем больше мы узнаем, тем более это становится незнакомым, неизвестным», – говорит Оливье Клеман[61].

Продолжение следует

Doctrine of a Personality in the Thought of the Orthodox Theologians of the 20th Century as a Methodological Basis of the Orthodox Anthropology and Humanitarian Researches

S.A. Chursanov

This is the first part of the article to be published in three parts. It submits the orthodox doctrine of a person as a uniform methodological basis of verbal expression of two main orthodox dogmatic doctrines, that is the doctrine of the Holy Trinity and the doctrine of Christ. Then it offers here a systematically ordered set of essential features of a personal way of living, deduced by the orthodox authors of the 20th century from the basic dogmatic doctrines. The second and the third parts of this article containing examples of orthodox theological approach to the analysis of some actual humanitarian problems are to be published in next two issues of the present journal.

[61] *Клеман О.* Тема личности у греческих отцов Церкви // Православная община. М., 1992. № 5 (11). С. 46.