



УДК 140.8:21

Понятие личности в современном православии: возвращение к истокам

К. М. Бублик

Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины, г. Киев

В статье рассматривается современное православное учение о личности. Раскрываются причины отхода от подлинного учения о личности в Восточной церкви и анализируется процесс возвращения к нему.

Ключевые слова: личность, ипостась, богословие, философия.

Тема личности уже долгое время находится в центре внимания таких наук, как философия, социология, психология. Примечательно, что само понятие «личность» родилось в христианской традиции, стало плодом ее богословской мысли. В эпоху патристики, когда на первый план вышли триадологические и христологические вопросы, восточные отцы Церкви разработали учение о личности, живой интерес к которому наблюдается и в наше время.

Рассматривая учение о личности в современной православной антропологии, мы должны говорить, прежде всего, о возвращении к истокам, к святоотеческому пониманию личности. Долгое время подлинная православная мысль находилась в забвении, поэтому главная задача современных православных богословов и философов сводится к анализу богословского наследия отцов церкви, его раскрытию и осмыслению.

Можно выделить два фактора, ввиду которых восточная (православная) церковь отошла от подлинного святоотеческого учения. Первый – завоевание христианского Востока мусульманами. После взятия войсками турецкого султана Мехмеда II Константинополя (1453 г.), что стало концом некогда могучей Византийской империи, многие образованные греки бежали на Запад, а на завоеванных землях духовное образование и книжное дело стали отмирать. Второй – политика Византийской империи в отношении стран, принявших от нее православие. Византия принесла другим народам христианскую веру, но не богословское знание и образование. Вот как описывает церковный историк А. Карташев состояние образованности русского духовенства: «Цена рядовому священству была не высока еще и потому, что ко всем многочисленным кандидатам на священство по необходимости приходилось предъявлять самые скромные требования по части образования; приходилось довольствоваться умением совершать богослужение, безразлично – путем ли грамоты или даже наизусть. Правительственное обучение при архиерейских кафедрах, вероятно, прекратилось тотчас же, как исчезла первая необходи-

мость насильственных наборов в церковный клир, и науку священства, желающие достичь его, начали проходить, кто где и кто как мог. Наравне с немногими образованными и начитанными священниками крупных городов (Киева, Смоленска, Новгорода), которые и во всех других отношениях составляли исключение, большинство приходского духовенства, судя по его подбору, по-видимому, было столь же полуграмотным, как в XV в. при Геннадии Новгородском, и даже частично совсем безграмотным. Как известно, еще в XVIII и даже в первой четверти XIX столетия встречались у нас священники безграмотные, исполнявшие, хотя и не без изъяснов, все службы наизусть (в казачьих областях за Доном и Волгой)» [4, с. 223].

Нежелание греков вместе с верой нести другим народам духовное образование привело к роковым последствиям – после падения Византии вековая богословская традиция Восточной (православной) церкви стала приходить в упадок.

Примечательно, что в первом крупном духовном учебном заведении, возникшем в 1632 г. на бывших русских землях, – Киево-Могилянской коллегии (впоследствии академии) – обучение велось по католическим программам и учебным материалам. Тот же историк А. Карташев объясняет прокатолическую направленность обучения в коллегии таким фактом: «Основатель академии Петр Могила явно был обеспокоен той атмосферой соблазна, которая повисла над греческим Востоком из-за вскрывшегося (в 1633 г.) факта искреннего приятия выдающимся по учености греческим богословом, пять раз занимавшим кафедру вселенского патриарха, Кириллом (Лукарисом) кальвинистической формулы “оправдания человека одной верой”» [5, с. 292]. Таким образом, у Петра Могила выбор был невелик – взять за основу в обучении или протестантское, или католическое учение, и он сделал выбор в пользу последнего. Подобная ситуация сложилась и в Славяно-греко-латинской академии, основанной в Москве выпускником Киево-Могилянской академии Симеоном Полоцким.

Вплоть до XIX в. в духовных учебных заведениях Российской империи царила латинская схоластика. Первые проблески возрождения подлинной православной богословской мысли связаны с деятельностью славянофилов, в первую очередь, А. Хомякова. В его полемических богословских трудах, адресованных западным протестантам, приводится сравнение православного и католического учения. А. Хомяков уделяет особое внимание восточной идее соборности и Церкви как выразителю этого соборного единства. Он определяет единство Церкви «как согласие личных свобод» [11, с. 184]. Но при этом в своем концепции соборности фактически обходит стороной само понятие личности.

Живой интерес к проблеме личности появился в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. Так, один из ее родоначальников, мыслитель Вл. Соловьев, по своим взглядам близкий к католическому богословию, под личностью понимал «не замкнутый в себе и полный круг жизни», который имеет собственное содержание, сущность или смысл своего бытия, а лишь носителя или подставку чего-то другого, высшего [8]. Личность не является доминантой и в понимании Вл. Соловьевым Бога. Об этом свидетель-

ствуют слова философа: «Очевидно, в самом деле, что божество как абсолютное не может быть только личностью, только я, что оно более, чем личность» [9, с. 73].

К теме личности в своем творчестве обращался русский философ-экзистенциалист Н. Бердяев. Личность – одно из ключевых понятий в его философии. В статье «Проблема человека» Н. Бердяев дает близкое к христианству определение личности как категории духа, а не природы, благодаря чему личность не подчиняется ни природе, ни обществу. Кроме того, философ отмечает, что личность совсем не есть часть природы и общества и не может быть мыслима как часть в отношении к какому-либо целому. Н. Бердяев ссылается на философию экзистенциализма и утверждает, что личность – не часть общества, а наоборот, общество есть часть личности и выступает в качестве лишь социальной ее стороны. Кроме того, по замечанию философа, личность также нельзя рассматривать как часть мира, космоса, а наоборот, космос является частью личности. Таким образом, Н. Бердяев приходит к выводу, что человеческая личность выступает как существо социальное и космическое, обладая как социальной, так и космической стороной, социальным и космическим составом, однако именно поэтому философ считал, что человеческая личность не может мыслиться как часть в отношении к общественному и космическому целому. Главное определение личности Н. Бердяев видит в ее целостности и невозможности выступать в качестве какой-либо составной части, но при этом замечает, что одного исчерпывающего определения личности дать невозможно, акцентируя внимание на целом ряде разносторонних определений личности. Вместе с тем философ подчеркивает, что личность как целое находится вне отношения рода и индивидуума. По его мнению, личность нужно мыслить лишь в соотношении и общении с другими личностями, с миром и с Богом. При этом Н. Бердяев отмечает, что личность не может быть определена как субстанция, так как рассмотрение личности в качестве субстанции привело бы к ее натурализации. Для философа личность укоренена в духовном мире, не принадлежит природной иерархии и не может быть в нее смещена [1].

Также добавим, что тему личности затрагивали в своих трудах философ-экзистенциалист Л. Шестов и религиозный мыслитель С. Франк. Последний определяет личность как «непостижимое, сверхрациональное, ни в какие внешние рамки не укладываемое, свободно-спонтанное существо человека – тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно ценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего “я”» [10, с. 576].

Таким образом, русская религиозная философия активно рассматривала проблему личности, прибегая при этом к христианскому наследию, однако ее нельзя назвать подлинно православной, так как в ней имел место отголосок западного богословия и философии.

Возврат к подлинно святоотеческой мысли в XX в. связан с деятельностью известных русских богословов и историков церкви в эмиграции, среди которых – А. Шмеман, Г. Флоровский, И. Мейендорф.

Христианское понятие личности занимает особое место в работах русского богослова Вл. Лосского, относящегося к направлению «неопатристического синтеза». Исследуя богословское понятие человеческой личности, Вл. Лосский отмечает, что существует прямое указание Библии на творение человека «по образу и подобию Божию», а также учение о Боге как о трех Личностях-Ипостасях. Но в трудах святых отцов термин «человеческая личность» тождественен понятию «человеческий индивид», который указывает всего лишь на численное отличие от всякого иного. По мнению Вл. Лосского, ситуацию проясняет Халкидонский догмат, принятый на IV Вселенском соборе, который определяет Христа единосущного Отцу по божеству, и нам – по человечеству. Богослов отмечает, что нельзя допустить никакого превращения Божества в человеческую природу, никакую неясность и смешение между нетварным и тварным. Христианская догматика различает Личность (Ипостась) Сына, с одной стороны, с другой – Его природу, т. е. сущность. Личность же состоит не из двух природ, но пребывает в двух природах. Таким образом, личность не сводится к природам (индивидуальностям), ведь в таком случае у Христа было бы две личности, божественная и человеческая, что соответствует ереси Нестория, осужденной на III Вселенском соборе в Эфесе. Это понимание во Христе двух природ, соответственно, и индивидуальных особенностей, и одной Ипостаси (Личности) позволяет рассматривать человека тоже как личность. Но при этом Вл. Лосский отмечает, что «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, держа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостазирует” и над которой непрестанно восходит, ее “восхищает”» [7, с. 654].

Отдельного внимания заслуживают труды современных греческих православных богословов. Так, митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас в труде «Бытие и общение. Исследование личности и Церкви», анализируя личностное бытие, выделяет ипостась биологического существования и ипостась еkkлезиального существования. Первая, ипостась биологического существования, связана с природным бытием, имеющим трагический аспект, выраженный в смерти и эротической любви, которая имеет несовершенный характер и не несет подлинного единства. По словам И. Зизиуласса, лишь ипостась еkkлезиального существования служит для подлинного раскрытия человеческой личности. Оно осуществляется посредством Евхаристии, литургического общения, которое, преодолевая природную ограниченность, вводит человека в будущее эсхатологическое царство [2, с. 51–63].

Другой греческий богослов Каллист, епископ Диоклийский, пытается объяснить природу человеческой личности посредством обращения к аналогии бытия Бога-Троицы. Главные моменты, которые выделяет епископ Кал-

лист в бытии Троицы, – любовь и общение Ее Лиц-Ипостасей. По мысли греческого богослова, личность утверждается только через отношения с другой личностью, выраженные в любви и общении. Именно восприятие Бога-Троицы в терминах участия, солидарности и взаимной любви, по мысли епископа Каллиста, дает ключ к пониманию человеческой личности и общества [3, с. 110–123].

Современный богослов и миссионер Русской православной церкви диакон Андрей Кураев касается темы личности в работе «Христианская философия и пантеизм». Он показывает пропасть, которая лежит между христианской и пантеистической философией в вопросе о личности. Так, пантеизм, который отрицает в божестве самосознание, наличие в нем Я, и в человеке не видит это непреходящее личностное начало. Согласно большинству восточных пантеистических концепций, после смерти так называемое личностное начало в человеке будет уничтожено. Останутся лишь различные свойства, из которых сложилась человеческая индивидуальность, лишь отдельные энергии – «дхармы», на время сложившиеся в человеческую индивидуальность, будут продолжать свой путь во вселенной. Христианство, наоборот, считает, что индивидуальность (набор характерных черт) может преобразоваться или даже стереться, но личность, человеческое Я, существует вечно. Вместе с тем А. Кураев исследует предпосылки пантеистического понимания Бога в католическом учении о Троице. Согласно этому учению, безличностная божественная природа предшествует бытию Лиц Троицы, а сама личность в католической традиции определяется термином «персона» (т. е. маска, личина), что свидетельствует о личном бытии как проявлении вовне. Понимание личности в западном христианстве является полной противоположностью восточной концепции, где личность стали определять словом «ипостась», что означает подкладку, подлежащее, т. е. нечто сокрытое, упрятанное. В православном понимании личность – «потаенна и неотчуждаема, она апофатична и незрима, к ней никто не может прикоснуться» [6, с. 14–40].

Проблема личности звучит в трудах современного исследователя аскетической практики исихазма С. Хоружего. Он рассматривает два пути православного богословия – богословие личности и богословие соборности – и доказывает, что они не противоречат друг другу. Как отмечает С. Хоружий, христианская догматика утверждает, что личный характер, обладание личностью присущи Богу, и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы. Соответственно, православная традиция, по мнению исследователя, рассматривает человека как несовершенное личное бытие, несущее лишь задатки, потенции претворения в личность. Полноту личностного бытия человек может обрести только путем обожения. Таким образом, категория личности принадлежит не к здешнему, тварному, а Божественному бытию. Процесс стяжания благодати человеком, согласно православной практике исихазма, на которую ссылается С. Хоружий, осуществляется по принципу синергизма (сотрудничества Бога и человека). Именно человек в процессе стяжания благодати получает суверенность, независимость, но вместе с тем и ответственность [13, с. 263–275].

В ходе исследования проблемы личности в православии С. Хоружий разграничил и противопоставил органический и соборный принципы. Первый утверждает доминирование коллективного начала (коллективной личности) над отдельными личностями. Второй, соборный принцип, не противоречит православному богословию личности и не утверждает главенство целого. Соборность выступает как общение в премирной благодатной стихии, общение молитвенное, устанавливаемое любовью, которая – Божественный дар, и слагающееся в непрестанное взаимообращение, перихорезис (взаимное проникновение, взаимное общение) молитвы. Как указывает С. Хоружий, бытие Церкви, выражаемое в ее соборности, «характеризуют те же фундаментальные принципы – любовь, общение, перихорезис – что суть фундаментальные принципы личного бытия» [12].

Также отметим, что анализ православного понимания личности в своих трудах проводят Х. Яннарас, архимандрит Платон (Игумнов), И. Непомнящих, архиепископ Иоанн (Шаховской), С. Буфеев и другие философы и богословы.

Таким образом, начиная с первой половины XX в., наблюдается возрождение интереса к богословию Восточной церкви, в том числе и к православному пониманию личности. Во многом еще в XIX в. этому способствовала творческая деятельность славянофилов и русских религиозных философов. Большой вклад в раскрытие подлинно православного понимания личности сделали богословы и историки направления «неопатристического синтеза», в особенности Вл. Лосский. В наше время над проблемой православного понимания личности работают И. Зизиулас, Каллист еп. Диоклийский, А. Кураев, С. Хоружий, а также многие другие богословы и философы.

1. Бердяев Н. А. Проблема человека // Путь. – 1936. – № 50. – С. 3–26.
2. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / Й. Зізіулас. – Київ : Дух і літера, 2005. – 276 с.
3. Каллист еп. Диоклийский. Святая Троица – парадигма человеческой личности / еп. Диоклийский Каллист // Альфа и Омега. – 2002. – № 2 (32). – С. 110–123.
4. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви : в 2 т. Т. 1. / А. В. Карташев. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 718 с.
5. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви : в 2 т. Т. 2. / А. В. Карташев. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 592 с.
6. Кураев А. диак. Христианская философия и пантеизм / диак. А. Кураев. – М. : Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 226 с.
7. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М. : АСТ, 2006. – 757 с.
8. Соловьев В. С. Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы // Вопр. философии и психологии. – 1897. – VIII. Кн. 3 (38). – С. 383–414.
9. Соловьев В. С. Собр. соч. : в 10 т. Т. 3. / В. С. Соловьев. – СПб. : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. – 440 с.
10. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк. – М. : АСТ, 2003. – 751 с.
11. Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. / А. С. Хомяков. – М. : Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994. – 479 с.
12. Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. Симфония двух путей православного богомудрия // Христианская мысль. – 2005. – № 2. – С. 27–37.
13. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии / С. С. Хоружий. – СПб. : Алетей, 1994. – 448 с.

The Concept of the Personality in Modern Orthodoxy: Back to the Origins

К. М. Bublyk

National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, Kiev

The article deals with the modern Orthodox doctrine about the personality. It reveals the causes of turning away from the original doctrine about the personality by the Eastern Church. Moreover it analyzes the process of returning to it.

Key words: person, hypostasis, theology, philosophy.

Бублик Константин Михайлович – аспирант кафедры истории и политологии Национального университета биоресурсов и природопользования Украины, 04201, г. Киев, ул. Кондратюка, 4–247, тел. +3–8–097–211–03–82, e-mail: kostyabublik@gmail.com

Bublyk Konstantin Mikhaylovich – Post-graduate student at the Department of History and Political Sciences, the National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, 04201, Kiev, Kondratiuk St., 4–247, phone +3–8–097–211–03–82, e-mail: kostyabublik@gmail.com