

БОГОСЛОВСКИЙ КОНЦЕПТ ЛИЧНОСТНОГО ОБРАЗА БЫТИЯ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОЛОГИИ

С.А. ЧУРСАНОВ*

В статье выявляется происхождение, значение и место узлового для богословской личностной терминологической системы слова «личность» (prOswpon) в дохристианской греческой мысли, в Священном Писании и святоотеческой триадологии и христологии. Из основополагающих догматических учений выводятся и излагаются в систематическом виде основные характеристики личностного образа бытия человека, которые предлагаются в качестве онтологической основы для построения частных личностных антропологических моделей. В заключительной части статьи содержится оценка состояния и перспектив развития личностного методологического подхода в православной психологии. Также предлагаются уточнения содержания основных понятий личностной терминологической системы.

Всякое научное направление, по мере накопления теоретических построений и опыта решения практических задач, проходит в своем становлении ответственный период постепенного осознания предпосылок своего онтологического видения, своих аксиологических установок, своих основных приемов, принципов и методов. Такое постепенное осознание научным сообществом своей деятельности ведет к формированию целостной научно-методологической парадигмы, которая позволяет перейти

* **Чурсанов Сергей Анатольевич** – кандидат богословия, старший преподаватель кафедры Догматического богословия Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (ПСТГУ).

от спонтанных, интуитивных, плохо отрефлексированных усилий отдельных одаренных представителей формирующегося научного сообщества к систематически упорядоченным действиям по развитию как теоретических, так и прикладных аспектов развивающегося научного направления. При этом методологическая упорядоченность способствует ограничению субъективизма исследователей и достижению общезначимых результатов.

Как известно, в качестве одного из основных элементов целостной научно-методологической парадигмы с середины 60-х годов прошлого века стали выделять метафизическую содержательную основу или – в терминологии К. Мангейма – предпосланный онтологический фундамент.

Метафизическая содержательная основа чаще всего хорошо осознается православными авторами. В самом деле, для православной антропологии и психологии очевидной метафизической содержательной основой служат основополагающие догматические учения. При этом последовательное стремление к догматической укорененности ведет к тому, что характерной чертой, отличающей гуманитарные работы многих современных православных авторов от большинства секулярных исследований, стал дедуктивный подход, предполагающий анализ всего многообразия эмпирических данных в свете незыблемых основополагающих догматических положений. Православные психологи стремятся опираться в своей работе не на объективированное отстраненное наблюдение и беспредпосылочные усилия автономного человеческого разума, а на сверхъестественное Божественное Откровение и на святоотеческий опыт его восприятия и усвоения. В силу этой исходной дедуктивной методологической установки онтологическая основа православной психологии – в отличие от онтологических представлений секулярных психологических школ – не обусловлена гносеологией. Поэтому, используя при прояснении и формализованном описании целостного онтологического видения человека массив эмпирических наблюдений, понятийный аппарат и отдельные теоретические построения светских психологов, православные психологи не связывают себя никакими обязательствами по привлечению соответствующих секулярных гносеологических и онтологических концепций.

В настоящей статье в качестве метафизической содержательной основы для построения частных личностных антропологических моделей в православной психологии будут представлены существенные характеристики личностного образа бытия, следующие из основополагающих православных догматических учений. При этом рассмотрение предпосланной метафизической содержательной основы православной психоло-

гии будет опираться на узловые для всего православного богословия понятия *личности* (πρόσωπον), *человека* (ἄνθρωπος), *индивида* (ἄτομος), *природы* (φύσις), *сущности* (οὐσία), *энергии* (ἐνέργεια), *ума* (νοῦς), *ипостаси* (ὑπόστασις), *образа бытия* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) и *общения* (κοινωνία).

Понятие лица или личности (πρόσωπον) в античной и эллинистической мысли

Греческое слово πρόσωπον (лицо, личность) происходит от сочетания предлога πρὸς (к) со словом ὤψ (ἢ ὄψ (ὄπλος)) (взгляд, вид, лицо) в винительном падеже: *πρὸς ὄπov. Таким образом, сама структура этого слова наводит на мысль об изначально связанной с ним идее личного отношения. При этом в контексте характеристики места слова πρόσωπον в античной мысли сразу же обращает на себя внимание тот факт, что, как указывает митрополит Иоанн (Зизиулас), «сами древнегреческие тексты оснований для такого понимания не дают» (*митрополит Иоанн Зизиулас, 2002, с.27*)¹.

В древнейшем засвидетельствованном употреблении слово πρόσωπον означало лицо, черты лица, выражение лица. Гомер употребляет слово πρόσωπον в этом древнейшем значении десять раз (*Homerus, 1931. VII, 212; XVIII, 24; XVIII, 414; XIX, 285; Homerus, 1962. VIII, 85; XV, 332; XVIII, 173; XVIII, 192; XIX, 361; XX, 352*). При этом во всех случаях – даже когда речь идет об одном человеке – он ставит это слово во множественном числе, например: «Так двигался и огромный Аякс – оплот ахейцев; грозными лицами (πρόσωπασι) усмехался, снизу же шагом широким крепко шагал» (*Homerus, 1931, В. 7, L. 211-213*)², или: «Лица (πρόσωπα) старуха закрыла руками, жаркие слезы из глаз проливая» (*Homerus, 1962, В. 19, L. 361-362*)³. Аналогичным образом во множественном числе использует слово πρόσωπον Гесиод (*Hesiodus, 1970, L. 594*). Как указывает А.Ф.Лосев (1893-1988), формами множественного числа в этих случаях «особенно подчеркивается внеличный и формально-обобщенный характер» слова πρόσωπον (*Лосев, там же, кн.1, с.640*).

Безличность слова πρόσωπον в дохристианском языке подчеркивается также его использованием в значении как лица человека, так и морды животного. Это слово употреблялось, в частности, по отношению к иби-

¹ Это обстоятельство – продолжает здесь же митрополит Иоанн – побудило Стефануса (*Stephanus H. Thesaurus Graecae Linguae. Vol. VI. Col. 2048*) предложить «этимологический анализ данного слова на основе прямого анализа его строения: например, как части, определяемой глазами (τὸ πρὸς τοῖς ὄψι μερὸς)».

² Ср.: *Лосев, 2000, кн. 1, с.640*.

³ Ср.: *Лосев, там же, кн. 1, с.640*.

су (*Hérodote*, 1930, Vol. 2, S. 76, L. 10), собакам (*Xenophon*, 1920, Vol. 5, Ch. 4, S. 2-3), оленю (*Aristoteles*, 1968, Vol.2, P. 579a, L. 2), лошади (*там же*, Vol. 3, P. 631a, L. 5-6), рыбе (*Anaxandrides*, 1884, Vol.2, Fr. 30; L. 1-3. Fr. 33; L. 16). Кроме того, Софокл пишет о лице луны (*Sophocles*, 1977, Vol. 4, Fr. 871, L. 6), Эврипид – о лицах статуй (*Euripides*, 1981, Vol. 2, L. 187-189), а Пиндар – о лицах песен (*Pindarus*, 1971, Ode 6, L. 14-15).

В дальнейшем слово πρόσωπον приобрело также значение театральной маски (*Aristoteles*, 1831, Vol. 2, S. 958°, L. 17, (XXXI, 7); *Plato Comic*, 1880, Vol. 1, Fragm. 142; *Flavius Josephus*, 1895, Vol. 6, B. IV, S. 156), обычно обозначавшейся словом προσώπειον, а также самой театральной роли, типового характера литературного персонажа. В переносном смысле оно могло означать переднюю часть, фасад, внешний вид, наружность. По существу дела древнее значение слова πρόσωπον приближается к значению русского слова «личина». Грамматическое значение слова πρόσωπον – лицо.

Таким образом, в дохристианском древнегреческом языке слово πρόσωπον не имело онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а следовательно – онтологически относительную, акцидентальную сторону действительности.

Слово лицо (πρόσωπον) в Священном Писании

В христианском Откровении, в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, в опыте Церкви Бог, прежде всего, предстает не как единая абсолютно совершенная сущность или природа, а как Лицо или Личность. В самом деле, Бог вступает в личные отношения с человеком, Он любит человека, призывает его к Себе, слышит его молитвы и отвечает на них. Без опоры на учение о личных отношениях Бога и человека немислима христианская сотериология. Именно в исповедании Бога абсолютным Лицом или абсолютной Личностью заключается коренное отличие православного богословия от всего многообразия представлений о Боге в языческой философии.

В Таблице 1 «Слово πρόσωπον в книге Бытия (Genesis // Septuaginta, 1935, Vol. 1, S. 1-86)» все случаи употребления слова πρόσωπον собраны в пять групп.

Во-первых, в Ветхом Завете слово πρόσωπον может – как и в языческой литературе – означать внешнюю сторону, поверхность чего-либо. Так, в книге Бытия тринадцать раз говорится о лице земли (τὸ πρόσωπον τῆς γῆς), а в книге Иова упоминается лицо бездны (πρόσωπον <...> ἀβύσσου) (Иов 38:30).

Слово πρόσωπον в Ветхом Завете может иметь и обобщенный собирательный смысл, как, например, в выражении «пред лицом всех братьев

Таблица 1

Слово πρόσωπον в книге Бытия
(Genesis // Septuaginta, 1935, Vol. 1, S. 1-86).

Лицо земли	Лицо части, города, страны, братьев	Лицо человека	Лицо Божие	Лицом к лицу
2, 16; 4, 14; 6, 7; 7, 4; 7, 23; 8, 8; 8, 9; 8, 13; 11, 4; 11, 8; 11, 9; 19, 28; 41, 56	15, 10; 16, 12; 18, 16; 19, 28; 23, 17; 25, 18; 25, 18; 33, 18	2, 7; 3, 19; 9, 23; 16, 6; 16, 8; 17, 3; 17, 17; 19, 1; 19, 21; 20, 16; 23, 8; 27, 30; 31, 2; 31, 5; 32, 21; 32, 21; 32, 21; 32, 22; 33, 10; 35, 1; 35, 7; 36, 6; 38, 15; 40, 7; 41, 46; 42, 6; 43, 3; 43, 5; 43, 26; 43, 31; 44, 23; 44, 26; 44, 29; 46, 30; 48, 11; 48, 12; 50, 1	3, 18; 4, 5; 4, 6; 4, 14; 4, 16; 33, 10	32, 31

своих» (κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ) (Быт 16:12; 25:18). В этом случае слово πρόσωπον выражает также и идею нахождения перед чем-либо, напротив чего-либо. Эта же важная для богословского понимания личности идея движения к чему-либо или пребывания перед чем-либо предполагается сочетаниями слова πρόσωπον с каким-либо местом, городом, страной. В книге Бытия насчитывается 8 таких словосочетаний, например: «И встал Авраам <...> и посмотрел на лицо (ἐπὶ πρόσωπον) Содома и Гоморры» (Быт 19:28. Перевод мой – С. Ч.).

Но чаще всего – 37 раз – слово πρόσωπον употребляется в книге Бытия для указания на лицо человека. При этом в 26 случаях такие указания невозможно свести к анатомическому понятию лица как передней части головы. Во всех этих случаях – в Таблице 1 ссылки на них выделены жирным шрифтом – слово πρόσωπον предполагает самого человека (см. также: Втор 12:29-30; 2 Цар 17:11; Пс 33:6 и другие).

Особое значение для православного богословия имеет также факт широко распространенного употребления слова πρόσωπον в смысле лица

Божия. В книге Бытия это слово встречается в данном значении 6 раз (см. также: Исх 33:20; Лев 20:5-6; Числ 6:25; 17:7; Втор 31:18; 2 Пар 30:9; Пс 4:7; 9:32; 12:2; 26:8; 30:21; 33:17 (ср.: 1 Пет 3:12); 79:4; 79:8; 79:17; 88:16; 89:8; Ис 54:8; 59:2; 64:7; Иер 44:11 (ср.: Мф 18:10; Откр 6:16)).

Но наиболее очевидным образом идея личных отношений с Богом выражается словосочетанием «лицом к лицу» (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) (Быт 32:30. Ср.: Исх 33:11; Числ 14:14; Втор 5:4; 34:10 Суд 6:22; Сир 45:6; 1 Кор 13:12).

Библейские тексты повествуют, что на лицах отражается как телесное – например, истощенность (Дан 1:10), – так и душевное состояние человека. Лицо может быть суровым (Еккл 8:1), оно темнеет от страха (Наум 2:11. Синодальный перевод: Наум 2:10), от скрытных пересудов становится недовольным (Притч 25:23). Лица могут выражать ожесточение (Иер 5:3) и меняться от стыда (Пс 43:16). С другой стороны, на лица накладывается свою печать мужество (1 Пар 12:9. Синодальный перевод: 1 Пар 12: 8), их просветляет справедливость (Иов 29:24) и мудрость (Еккл 8:1). По заключении Синайского завета лицо Моисея «стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх 34: 29. Ср.: 2 Кор 3:7; 3:13). В Ветхом Завете сообщается об обычае закрывать лицо в страхе, смиренности (Исх 3:6) и скорби (2 Цар 19:5. Синодальный перевод: 2 Цар 19:4).

Со словом πρόσωπον в Ветхом Завете связано также такое нравственное понятие, как лицепрятие (Лев 19:15; Втор 10:17; 2 Пар 19:7).

В Новом Завете слово πρόσωπον часто указывает на лицо Христа (Лк 9:29; Откр 1:16). Когда Господь преобразился, Его лицо просияло, как солнце (Мф 17:2). Господь не закрывал Своего лица от оскорблений (Мф 26:67; Мк 14:65; Лк 22:64. Ср.: Ис 50:6; 53:3). Лица христиан уже открыты, чтобы видеть славу Божию «в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6. Ср.: 2 Кор 3:18). В жизни будущего века им станет доступно знание лицом к лицу (1 Кор 13:12), они удостоятся тогда видеть лицо Божие (Откр 22:4). Для богословского понимания личности особое значение имеет еще и тот факт, что для выражения идеи полноты личностной обращенности Сына к Отцу во внутритроичном бытии евангелист Иоанн избрал греческий предлог πρὸς, входящий – уже в качестве приставки – в слово πρόσωπον: «Слово было (ὁ λόγος ἦν) [обращено] к Богу (πρὸς τὸν θεόν) <...>. Оно было (οὗτος ἦν) в начале (ἐν ἀρχῇ) [обращено] к Богу (πρὸς τὸν θεόν)» (Ин 1:1-2. Перевод мой – С. Ч.).

В Новом Завете встречается также редкое греческое слово προσωποληψία (Деян 10:34; Рим 2:11; Еф 6:9; Кол 3:25; Иак 2:1. Ср.: Иак 2:9), включающее корень προσωп- и означающее – лицепрятие, пристрастие.

Таблица 2

Сравнительная частота употребления основ $\omicron\upsilon\sigma\tau\text{-}$, $\phi\upsilon\sigma\text{-}$, $\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\text{-}$ и $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$ в произведениях греческих философов, в книгах Священного Писания (включая ряд ветхозаветных апокрифов) и у святых отцов

	$\omicron\upsilon\sigma\tau\text{-}$	$\phi\upsilon\sigma\text{-}$	$\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\text{-}$	$\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$
Ф и л о с о ф ы				
Платон (427-347 до РХ)	347 (27%)	898 (71%)	0 (0%)	30 (2%)
Аристотель (384-322 до РХ) с <i>Corpus Aristotelicum</i>	1263 (28%)	3125 (68%)	24 (1%)	113 (2%)
Посидоний (135-51 до РХ)	85 (18%)	363 (79%)	9 (2%)	4 (1%)
Плотин (205-270) (Эннеады)	808 (45%)	841 (46%)	123 (7%)	27 (2%)
Порфирий (233-304)	609 (55%)	401 (36%)	40 (4%)	61 (5%)
Прокл (410-485)	2902 (46%)	2859 (45%)	520 (8%)	74 (1%)
С в я щ е н н о е П и с а н и е				
Септуагинта (с девтероканоническими книгами и апокрифами)	16 (1%)	18 (1%)	23 (2%)	1304 (96%)
Новый Завет	13 (11%)	24 (19%)	5 (4%)	82 (66%)
С в я т ы е о т ц ы				
Афанасий Великий (293-373)	1108 (33%)	1410 (42%)	382 (13%)	467 (14%)
Василий Великий (329-379)	627 (26%)	1257 (51%)	142 (6%)	429 (17%)
Григорий Богослов (330-389)	132 (15%)	608 (69%)	32 (4%)	108 (16%)
Григорий Нисский (335-394)	1268 (21%)	4031 (67%)	377 (6%)	390 (6%)
Кирилл Александрийский (ум. 444)	1978 (19%)	6689 (65%)	307 (3%)	1347 (13%)
Максим Исповедник (580-662)	200 (12%)	1279 (78%)	49 (3%)	112 (7%)

Примечание. За 100% принято суммарное число употреблений четырех рассматриваемых основ: $\omicron\upsilon\sigma\tau\text{-}$, $\phi\upsilon\sigma\text{-}$, $\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\text{-}$ и $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$.

Место слова $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$ в дохристианской философской мысли и в христианском богословии отражают материалы сравнительного анализа относительной частоты употребления слов, начинающихся с основ $\omicron\upsilon\sigma\tau\text{-}$, $\phi\upsilon\sigma\text{-}$, $\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\text{-}$ и $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$, в произведениях избранных философов, святых отцов, а также в книгах Священного Писания. Согласно материалам, приведенным в Таблице 2, доля основы $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\text{-}$ в работах шести ведущих древнегреческих философов не превышает 5%⁴.

⁴ Данные получены на основании анализа произведений, включенных в CD издание: Dumont D. J., Randall S. M. *Musaiois* 2002. Release A. ©1992-2002.

На фоне редкого употребления основы *πρόσωπ*- древнегреческими философами обращают на себя особое внимание результаты контент-анализа Священного Писания. В Септуагинте относительная доля слов с основной *πρόσωп*- составляет 96%, а в Новом Завете – 66%!

В рассмотренных же святоотеческих творениях доля слов с основной *πρόσωп*- составляет от 6% у святителя Григория Нисского до 17% у святителя Василия Великого, что заметно выше доли этих же слов у древнегреческих философов, хотя и далеко отстоит от соответствующих величин Священного Писания.

Понятие лица (*πρόσωπον*) в православной триадологии

В древнегреческом и эллинистическом философском контексте слово ипостась (*ὑπόστασις*) представляло собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов – сущность (*οὐσία*) (*Theodoret of Cyrus*, 1975, P. 64, L. 9-11; *Theodoret*, 1954, S. 113, L. 13-14; *Hieronimus*, Col. 457a). Итогом богословских усилий по словесному выражению откровения о Пресвятой Троице в этих терминологических рамках стала формулировка святителя Афанасия Великого, утверждавшего различие Ипостасей Отца и Сына при тождестве Их сущности, или единосущии, и отождествлявшего при этом сами термины сущность и ипостась (*Athanasius Theol.*, PG 26, Col. 1036, L. 20-21). Такая формулировка стала логически предельной формой антиномического выражения⁵ учения о Пресвятой Троице. Однако она недостаточно удобна для раскрытия сотериологического или – шире – антропологического измерения данного учения. По отношению к природному содержанию понятия «сущность» и «ипостась» тождественны. Но при этом они различаются во внеприродном – личностном – аспекте, в полной мере открытом человеку Христом. Задача словесного выражения личностности образа бытия Бога и человека была поставлена всем недоступным «прежним поколениям сынов человеческих» (Еф 3:5) опытом общения человека в Церкви с Отцом через Сына (Мф 11:27; Ин 1:18; 3:35; 5:19-20; 5:30; 14:6-13; 2 Ин:1, 9) в Святом Духе (Мк 13:11; Ин 14:26; 16:13-15; Деян 1:8; 2:4; Рим 8:26; 1 Кор 2:12-13; 12:3; Еф 1:13; 3:4-5; 1 Фес 1:5-6).

В учении о Пресвятой Троице Великие Каппадокийцы⁶ сблизили понятие лица (*πρόσωπον*) с понятием ипостаси (*ὑπόστασις*) (*Василий Вели-*

⁵ О соотношении в православном богословии понятий рассудок и ум, а также дискурсивное мышление, антиномии и созерцание см., например: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Паламитские споры / Пер. с англ. К. Б. Михайлова // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190-201.

⁶ Святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский.

кий. свт., 2003, сс.312,319,369; Григорий Богослов, свт., 1994, т. 1, сс. 448, 490-491, 537-538). Таким образом, слово πρόσωπον, отнесенное ими – как и слово ὑπόστασις – к Божественным Лицам, получило абсолютное онтологическое наполнение. При этом слово πρόσωπον среди четырех основных богословских терминов – лицо (πρόσωπον), ипостась (ὑπόστασις), природа (φύσις) и сущность (οὐσία) – оказалось единственным нефилософским по своему происхождению.

Великие Каппадокийцы провели также четкое различие между понятиями лица (πρόσωπον) и ипостаси (ὑπόστασις) с одной стороны, и сущности (οὐσία) и природы (φύσις) – с другой.

Прежде всего, они разграничили понятия сущности и ипостаси как общего (τὸ κοινόν) и частного (τὸ καθ' ἑκάστων), второй и первой сущности, вида и индивида. Кроме того, термин ипостась указывает в их богословских трудах на нечто, существующее самостоятельно (ἰδιοὑστάτων), само по себе (καθ' αὐτό). Такое понимание ипостаси подчеркивает реальность опытно переживаемого личного общения человека с Лицами Пресвятой Троицы как с конкретными Божественными Ипостасями. Такое понимание ипостаси предполагает также ее первичность по отношению к природе, как в икономическом аспекте – то есть в аспекте Божественного действия по отношению к тварному миру, – так и в плане внутритроичного бытия. Ведь сущность как общее, или видовое, обретает объективную реальность только в своих частных конкретных реализациях-ипостасях, оставаясь вне них абстрактным субъективным представлением. Выражая идею определения ипостасью способа бытия природы и идею несводимости ипостаси к природе, Великие Каппадокийцы указывают также на Ипостаси Пресвятой Троицы как на различные образы бытия (τρόποι τῆς ὑπόστασεως).

Важно при этом помнить, что антиномический характер триадологии Великих Каппадокийцев означает невозможность строгого рационально-понятийного определения терминов «ипостась» и «личность». Даже рациональные по форме терминологические определения святых отцов в учении о Пресвятой Троице, в конечном счете, задают не формально-логические понятия, а знаки или указатели, призванные помочь читателю сделать хотя бы один шаг за пределы дискурсивного мышления по направлению к невыразимому сверхъестественному опыту богообщения.

Особое внимание Великие Каппадокийцы уделили также учению о монархии (μοναρχία) или – в буквальном переводе – единоначалии Бога Отца, позволившему им выявить личностный аспект единства Пресвятой Троицы. «Не два Бога (Ὁὐ δύο θεοί·), потому что не два Отца (οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες)», – утверждает, например, святитель Василий Великий (*Василий*

Великий, свт., 1993, ч. 4, сс. 381, 383-384; *Григорий Богослов, свт.*, 1994, т. 1, с.414).

Важнейшее значение для богословского понимания лица имеет также понятие общения (κοινωνία), опираясь на которое три Каппадокийских святителя выразили личностный характер и природного аспекта Божественного единства.

При этом особое место понятие общения Лиц Пресвятой Троицы занимает в богословии святителя Василия. В самом деле, согласно данным Таблицы 3 «Сравнительная частота употребления основ φύσ- и κοινωνι- в произведениях греческих философов, в Священном Писании и у святых отцов»⁷ доля слов с основой κοινωνι- во всех рассмотренных текстах не превышает 10%⁸. Исключение составляет Новый Завет, в тексте которого доля таких слов составляет 45%, и творения святителя Василия Великого, в которых доля этих же слов составляет 22%.

Так, например, в трактате «О Святом Духе» святитель Василий пишет: «единство (ἡ ἕνωσις) состоит в общении (ἐν τῇ κοινωνίᾳ) Божества (τῆς θεότητος)» (*Василий Великий, свт.*, 1993, ч. 3, с. 300). Обращение в учении о Пресвятой Троице к понятию общения позволяет Великим Каппадокийцам актуализировать опыт личностного общения адресатов как с человеческими личностями, так и с Лицами Божественными, выявляя, тем самым, ясную сотериологическую перспективу богоуподобления. Характерные примеры личностного понимания Пресвятой Троицы дает также автор Послания 38 «К Григорию брату»: «Что же касается бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлемости местом и всего подобного сему, то нет никакого различия в животворящей природе (ἐν τῇ ζωοποιῶ φύσει) – я говорю об Отце и Сыне и Духе Святом; но усматривается в Них некое непрерывное (συνεχῆ) и нерасторгаемое (ἀδιάσπαστον) общение (κοινωνίαν)» (*Basile, st.*, 1957, Epist. 38, S. 4, L. 45-50)⁹. Несколько далее этот же автор, поясняя богословское понимание Пресвятой Троицы, указывает на «некое невыразимое и немислимое как общение (κοινωνία), так и различие (διάκρισις)» Божественных Лиц (там же, S. 4, L. 83-84)⁹.

Лицо и ипостась в православной триадологии IV века – как и во всем православном богословии – никогда не мыслятся без природы и сущности. Однако при этом лицо онтологически первично по отношению к природе, абсолютно свободно определяя образ ее существования. Это озна-

⁷ Данные получены на основании анализа произведений, включенных в CD издание: Dumont D. J., Randall S. M. *Musaïos* 2002. Release A. ©1992-2002.

⁸ Ср.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, 2003, с. 67.

⁹ Ср.: там же, с. 68.

Таблица 3

Сравнительная частота употребления основ $\phi\upsilon\varsigma$ - и $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\upsilon\iota$ - в произведениях греческих философов, в книгах Священного Писания (включая ряд ветхозаветных апокрифов) и у святых отцов

	$\phi\upsilon\varsigma$ -	$\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\upsilon\iota$ -
Ф и л о с о ф ы		
Платон (427-347 до РХ)	898 (91%)	87 (9%)
Аристотель (384-322 до РХ) (с Corpus Aristotelicum)	3125 (98%)	133 (2%)
Посидоний (135-51 до РХ)	841 (99%)	11 (1%)
Плотин (205-270) (Эннеады)	841 (98%)	16 (2%)
Порфирий (233-304)	401 (92%)	33 (8%)
Прокл (410-485)	2859 (90%)	317 (10%)
С в я щ е н н о е П и с а н и е		
Септуагинта (с девтероканоническими книгами и апокрифами)	18 (86%)	3 (14%)
Новый Завет	24 (55%)	20 (45%)
С в я т ы е о т ц ы		
Афанасий Великий (293-373)	1410 (93%)	109 (7%)
Василий Великий (329-379)	1257 (78%)	350 (22%)
Григорий Богослов (293-389)	608 (92%)	51 (8%)
Григорий Нисский (335-394)	4031 (94%)	249 (6%)
Кирилл Александрийский (ум. 444)	6689 (98%)	147 (2%)
Максим Исповедник (580-662)	1279 (99,8%)	3 (0,2%)

Примечание. За 100% принято суммарное число употреблений двух основ: $\phi\upsilon\varsigma$ - и $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\upsilon\iota$ -.

чает – другими словами – онтологический приоритет лица по отношению к природе.

Такое приращение лицу и личности *абсолютного онтологического статуса* по существу дела задает метафизическую содержательную основу православного богословия.

При этом понимание человеческой личности Мартином Бубером, а также той западноевропейской персоналистической традицией, у истоков которой стоял Людвиг Фейербах и которая в наше время представлена, к примеру, Гарольдом Оливером, – наиболее близко к ее православному богословскому пониманию в аспекте выделения соотносительности (relatedness) в качестве важнейшей характеристики личностного образа бытия. Однако, если в православном богословии отношения мыслятся

как онтологическое производное от личности, то у Л.Фейербаха, М.Бубера и Г.Оливера они рассматриваются в качестве ее первичной онтологической основы¹⁰. При таком образе мысли понятие общения приобретает онтологический приоритет по отношению к понятию личности.

С целью преодоления характерной для западноевропейской теологии тенденции к представлению об онтологическом приоритете единой безличной Божественной сущности в бытии Пресвятой Троицы, Леонардо Бофф (*Boff L.*, 1988, pp.166-178), Юрген Мольтманн (*Moltmann J.*, 1981, p.150) и ряд других западных теологов XX века предприняли попытки рассматривать в качестве основы единства Божественных Лиц Их взаимопроникновение, взаимообмен, или перихоресис (περιχώρησις), связывая это понятие со словами Господа: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14:11). Попытки эти, однако, трудно признать удовлетворительными, поскольку в своем логическом развитии они также ведут к представлению об онтологической вторичности Лиц Пресвятой Троицы, но по отношению уже не к единой сущности, а к безличной структуре ипостасных отношений. Неудача указанных богословских усилий по утверждению абсолютного онтологического статуса Божественных Лиц в Божественном бытии подтверждает особое значение учения о монархии Отца для православного богословия. Ведь именно это учение означает онтологическую первичность Лица и применительно к личным отношениям.

Личностный богословский подход позволяет православным авторам рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободного определения Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух.

Так, Х.Яннарас и митрополит Иоанн (Зизиулас) на основании богословского понятия о Лице (πρόσωπον) формулируют личностное понимание свободы и любви в Божественном бытии. Личностный методологический подход они прилагают также к рассмотрению таких апофатических Божественных свойств, как нетварность, вечность, безграничность, бесконечность и другие (*Яннарас Х.*, 1992, с. 72-73; *Zizioulas J. D.*, 1993, pp. 48-49 (*Иоанн (Зизиулас)*, митр. Пергамский, 2003, с. 49)). А протопресвитер Иоанн Мейендорф, раскрывая учение о нетварных Божественных энергиях, выразившее исихастский аскетический опыт богообщения и наиболее полно раскрытое святителем Григорием Паламой (1296-1359), опирается на положение об открытости личностного образа бытия (*Мейендорф Иоанн, протопресв.*, 2000, сс.24-25).

¹⁰ Подробнее см.: Ζηζιούλας 'Ι., 1991, Σ. 15-19; *Oliver H.*, 1984, p. 40; *Melissaris G.*, 1999, pp. 479-482.

Понятие лица (πρόσωπον) в православной христологии

Православная триадология тесно связана с христологией. Христологическое богословие направлено на выражение антиномического положения о единстве Господа Иисуса Христа, являющегося истинным совершенным Богом и истинным совершенным человеком. Таким образом, в христологическом богословии, в отличие от богословия тринитарного, в рассмотрение самым непосредственным образом включается человек.

Для богословского понимания личности особое значение имеют слова из постановления IV Вселенского Собора (451г.) об одном Лице (ἓν πρόσωπον) и одной Ипостаси (μίαν ὑπόστασιν) богочеловека Иисуса Христа (Concilium universale Chalcedonense anno 451, 1933, pp.129-130 (Деяния Вселенских Соборов, 1996, т.3, с.48)). Они означают обращение святых отцов в христологии к тому сближению понятий лица и ипостаси с одновременным их различением от понятий сущности и природы, которое лежит в понятийно-терминологической основе учения о Пресвятой Троице. Понятие *лица*, вместе с синонимичным ему понятием *ипостаси*, и понятие *природы*, вместе с синонимичным ему понятием *сущности*, в православной христологии – как и в триадологии Великих Каппадокийцев – задают два предельных понятийно-терминологических начала, необъемлемых никаким общим понятием, несводимых ни к чему бы то ни было другому, ни друг к другу.

Человеческая природа во Христе, будучи полной и совершенной, то есть, обладая всей полнотой как общих видовых, так и индивидуальных признаков, воипостасирована не в человеческой ипостаси, а в ипостаси Бога Слова. Второе Лицо Пресвятой Троицы – Господь Иисус Христос – являет в человеческой природе ту же полноту личностного образа бытия, которая характерна для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Тем самым Он открывает человеку возможность осуществления своего тварного бытия по личностному образу нетварного бытия Божественных Лиц, возможность актуализации образа Божия, по которому человек сотворен, возможность достижения личностной полноты.

При этом единство православной христологии и триадологии прослеживается как на содержательном, так и на терминологическом уровнях. Поэтому рассмотренное богословское понимание личности используется православными авторами не только в антропологии, но и при решении самого широкого круга теологических задач, среди которых можно назвать, например, богословское обоснование иконопочитания¹¹.

¹¹ Подробнее см.: Чурсанов, 2005, сс.189-191.

Существенные характеристики личностного образа бытия

Тесная связь двух основополагающих догматических учений – триадологии и христологии – с антропологией устанавливается в православном богословии через учение о творении мира из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων) (2 Мак 7:28), а также учение о творении человека по образу и подобию (κατ' εἰκόνα <...> καὶ καθ' ὁμοίωσιν) Божию (Быт 1:26-27; 5:1; 9:6; Прем 2:23; Сир 17:1-13; Ин 10:34-35; Иак 3:9; 1 Кор 11:7; Кол 3:8-10; Еф 4:24).

Бытие единосущных Лиц Пресвятой Троицы задает для православной антропологии абсолютный идеал совершенного личностного бытия, к которому призвано все человечество (Пс 81:6; Мф 5:48; Еф 5:1). Доступ к этому идеалу открыт человеку Вторым Лицом Пресвятой Троицы – Сыном Божиим, свидетельствующим о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6). Ведь, став человеком, Сын Божий осуществляет Свое человеческое бытие тем же совершенным личностным способом, каким Он осуществляет бытие Божественное. Именно о таком способе бытия «умоляет» апостол Павел коринфян, когда пишет им: «подражайте мне, как я Христу» (1 Кор 4:16). Этот личностный способ бытия означает то единение с ближними, о котором говорит Господь, характеризуя Страшный суд: «что вы сделали одному из <...> братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:40; перевод мой – С. Ч., ср.: Мф 25:40).

Личностное единение с ближними по образу единства Божественных Лиц представляет собой единение в самоотверженной любви и выражается в жертвенном служении: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20:28; см. также: Мк 10:45). Именно в любви, «которая есть совокупность совершенства» (Кол 3:14), достигает своего высшего выражения личностный образ бытия человека. Именно учение о любви представляет собой вершину православной этики. В той любви, к которой способны только личности, только те, кто осуществляет свое бытие личностным способом по идеальному абсолютному образцу Лиц Пресвятой Троицы, человек превосходит пределы своей индивидуализированной природы, актуализируя все существенные характеристики личностного образа бытия и в полной мере обретая личностное совершенство. К личностному единству в любви призывает Господь Своих последователей: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). Такое единство в любви Господь выделяет в качестве характерного признака Своих уче-

ников: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35). С прошением о таком личностном единении христиан в любви обращается Господь к Отцу в Первосвященнической молитве: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17:21).

Личностное единение в любви предполагает отказ от какой бы то ни было индивидуалистической замкнутости, от самого индивидуалистического образа бытия и носит, поэтому, жертвенный характер: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:12-13). Именно жертвенность выделяет апостол Павел в качестве важнейшего показателя подлинности и достоинства своего служения: «От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине морской; много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних приключений, у меня ежедневно стечение людей, забота о всех церквах» (2 Кор 11:24-28). Более того, осуществляемый в любви личностный выход за пределы индивидуализированной природы, вовлеченной в результате грехопадения в разнообразные процессы старения и распада, означает для человека преодоление власти «последнего врага» (1 Кор 15:26) – смерти: «Мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин 3:14).

Богословское понимание любви в тварном мире исходит из учения о Пресвятой Троице. Любовь между тварными существами – людьми – свидетельствует об абсолютной любви единосущных Лиц Пресвятой Троицы, предполагая Их совершенную любовь как свой источник и свою основу: «будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:7-8; ср.: 1 Ин 4:16-17). При этом, как утверждает апостол Павел, именно от Отца «Господа нашего Иисуса Христа» именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф 3:14-15).

Особое значение для характеристики личностного образа бытия имеет в православном богословии понятие *общения* (κοινωνία). К сожалению, русскоязычным христианам осознать важность этого слова для православной антропологии сложно, поскольку в Синодальном переводе

Нового Завета оно передано в различных контекстах пятью разными русскими словами: общение (Деян 2:42; 1 Кор 1:9; 2 Кор 6:14; 9:13; 13:13; Гал 2:9; Флп 2:1; Флм 1:6; 1 Ин 1:3; 1:6; 1:7), приобщение (1 Кор 10:16), общительность (1 Тим 6:18; Евр 13:16), участие (2 Кор 8:4; Флп 1:5; 3:10), подаяние (Рим 15:26).

Вся полнота возможностей актуализации личностного образа бытия в единстве общения, представляющем собой единство любви, дана человеку в Церкви: «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин 14:20). Личностную полноту общения (κοινωνία) со Христом и во Христе со всеми верующими человек обретает в таинстве Евхаристии: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Тела Христова?» (1 Кор 10:16; ср.: 1 Кор 1:9; 1 Ин 1:7). Особые возможности для достижения полноты личностного общения даруются человеку также в таинстве брака (Мф 19:4-6; Еф 5:22-33).

При этом опыт полноты Евхаристического единства в общении любви человек призван распространить на всю свою жизнь, на весь спектр своих отношений с ближними. Апостол Павел, выражая это призвание человека, употребляет слово общение в новом, в древнегреческих текстах не встречающемся значении. В своих посланиях он называет этим словом пожертвования для обедневших Иерусалимских христиан, собиравшиеся им в ходе миссионерской деятельности (Рим 15:26; 2 Кор 8:4; 9:12-13; Флп 1:5; ср.: 1 Тим 6:18; Флп 2:1-2; Флм 1:5-6; Евр 13:16).

В богословском понимании личностный образ бытия означает ту полноту совершенства, к которой призывает человека Господь: «будьте совершенны (Ἔσεσθε τέλειοι), как совершен (τέλειός ἐστιν) Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). Ясное осознание этого призвания задает четкую аксиологическую перспективу, позволяя человеку расставлять в конкретных жизненных обстоятельствах богословски обоснованные приоритеты, иерархически структурирующие весь его опыт. Богословский концепт личностного образа бытия становится, таким образом, *системообразующей основой для психологической работы*, как на уровне естественного состояния человека, так и на нижеестественном уровне.

При этом для человека нецерковного пределом совершенства в личностной богословской методологической парадигме оказывается естественное состояние, предполагающее минимизацию страданий или – в аскетической терминологии – страстей, связанных с грехом, греховными мотивами и влечениями. Для такого состояния характерны также психологическая устойчивость, адекватность и социальная активность. «Если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и

мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?»), – говорит об этом доступном и вне Церкви уровне Господь (Мф 5:46-47).

Однако и люди нецерковные – атеисты, агностики, язычники и строгие монотеисты – нередко осознают и остро переживают узость традиционных естественных установок и ценностей социальной адаптированности, достатка и процветания¹². В ситуации личностного кризиса человека важнейшей задачей для православного психолога становится помощь в осознании того снижения онтологического статуса бытия, тех зависимостей и страданий, которые неразрывно связаны с переходом к нижеестественному страстному образу существования. Особую актуальность приобретает также выработка критериев и конкретных форм трансформации образа жизни человека. На онтологическом уровне она призвана обеспечить устойчивость естественной добродетели с высокой сопротивляемостью скольжению на нижеестественный уровень и, в то же время, оставить открытой перспективу того личностного роста в превосхождении собственной индивидуализированной природы, к которому призывает Господь: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5:44; ср.: Лк 6:27-36).

Что касается метафизической содержательной основы для построения частных личностных антропологических моделей в православной психологии, то ее можно задать набором существенных характеристик личностного образа бытия, предполагаемых богословским пониманием личности.

Несводимость к природе

Первая важная характерная особенность богословского понимания личности заключается в положении о ее несводимости к природе.

Данное положение следует из учения о единосущных Лицах Пресвятой Троицы и из учения о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке. В самом деле, Лица Пресвятой Троицы единосущны, Их Божественная природа одна и та же (Ин 10:30; 17:10). Другими словами, нет никаких природных характеристик, никаких частей, качеств или свойств природы, которые принадлежали бы только одному из Божественных Лиц (Ин 16:15). При этом Лица Пресвятой Троицы не только не сливаются, но различаются абсолютным образом. Очевидно, что такое богословское видение необходимо предполагает несводимость понятия лица к понятию природы. Другими словами, такое богословское

¹² См., например: *Калина Н. Ф.*, 1997, сс. 212-218.

видение возможно только при признании абсолютной инаковости (ἑτερότης) лица по отношению к природе.

В личностной несводимости человека к природе выделяются, по своему значению для православной психологии, несколько аспектов.

Во-первых, это несводимость к природе на национальном и родовом – вплоть до ближайших родственников – уровне. Личностное единство, к которому призван человек, должно быть основано не на родовой близости, а на единстве с Богом. «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего <...> в землю, которую Я укажу тебе», – с такими словами обращается Бог к Авраму (Быт 12:1). «Кто Мать Моя? и кто братья Мои?», – спрашивает Господь (Мф 12:48), сразу же давая ответ: «кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф 12:50; см. также: Мк 3:34-35).

Осознание личностной несводимости к родовому единству и ее актуализация часто требуют от человека особых усилий. Именно решительное утверждение Христом личностной несводимости к родовой природе часто вызывает недоуменные вопросы читателей Евангелия. «Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов», – говорит Господь одному из Своих учеников, отвечая на его слова: «Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего» (Мф 8:21-22; см. также: Лк 9:59-60). «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня», – строго предупреждает Господь (Мф 10:35-37). Более того: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит (οὐ μισεῖ) отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни (τὴν ψυχὴν) своей, тот не может быть Моим учеником», – говорит Господь (Лк 14:26).

Требовательность призывов Господа к решительной реализации личностной несводимости к природной, обусловленной родственными связями общности свидетельствует об особой опасности родового обезличивания, при котором человек воспринимается как частный выразитель родовых черт, а не в своей личностной уникальности. Установка на родовое обезличивание может воспрепятствовать восприятию даже Божественной Личности – Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия, Господа Иисуса Христа. «Он начал учить в синагоге; и многие слышавшие с изумлением говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его? Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры? И соблазнились о Нем», – сообщает евангелист Марк (Мк 6:2-3). «Не

бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем», – такой вывод об удивительной (Мк 6:6) действенности установки на родовое обезличивание делает Господь (Мк 6:4). Такая обезличивающая родовая установка обесмысливает любые – даже самые яркие – попытки личностного общения: Господь «не мог совершить там никакого чуда» (Мк 6:5). При этом и здесь Господь отказался от обезличивающей генерализации и «на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк 6:5).

Второй важный для православной психологии аспект несводимости личности к природе связан с имущественной проблемой. Человек как личность несводим к своему имуществу. «Когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца», – призывает псалмопевец Давид (Пс 61:11). «Берегитесь любостязания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имени», – учит Господь (Лк 12:15, см. также: Мф 19:21; Мк 10:23-25).

Более того, личностное совершенство вообще несовместимо с частным обладанием каким-либо имуществом. «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; <...>; и приходи и следуй за Мною», – говорит Господь юноше, ищущему пути к вечной жизни (Мф 19:21, см. также: Мф 5:40-42). «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! <...> Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие», – говорит Господь и Своим ученикам (Мк 10:23-25; см. также: Мф 19:23-24; Лк 18:24-25). А со словами «всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» Господь обращается к народу (Лк 14:33).

Несовместимость индивидуального обладания собственностью с личностным единением с Богом и людьми, с единением евхаристическим остро переживали первые христиане. Они «были вместе и имели все общее (κοινά). И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хвала Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян 2:44-47; ср.: Деян 4:34-35). В самом деле, «раздели с голодным хлеб твой, и скитающегося бедного введи в дом; когда увидишь нагого, одень его», – велит Бог (Ис 58:7). «Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: “идите с миром, грейтесь и питайтесь”, но не даст им потребного для тела: что пользы?», – поясняет апостол Иаков (Иак 2:15-16).

Названные аспекты личностной несводимости к природе предполагают преодоление различных сторон детерминированности челове-

ка смертью. Смертность вошла в человеческую природу в результате грехопадения: «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим 5:12). Можно сказать, что после грехопадения смерть стала определять все бытие людей, «которые от страха смерти (φόβου θανάτου) через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:15). Ведь именно за смертью оставалось последнее решающее слово, подводившее окончательный итог всему, что бы ни делал человек, – итог, обесмысливающий любую человеческую жизнь. В таких условиях «вера ваша тщетна» (1 Кор 15:17), ведь даже «умершие во Христе погибли» (1 Кор 15:18), так что «если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор 15:19).

При этом в механизме подчинения человека смерти можно выделить три взаимосвязанных детерминирующих установки. Во-первых, из-за страха смерти человек вступает в борьбу с окружающими его людьми за жизненные ресурсы. «Горе вам, прибавляющие дом к дому, соединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле», – предупреждает пророк Исаия (Ис 5:8; ср.: Мих 2:1-2; Лк 6:24). Во-вторых, человек пытается компенсировать ограниченность времени своей жизни ее своеобразной интенсификацией, выражающейся в стремлении к умножению удовольствий по принципу: «Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (Ис 22:13; 1 Кор 15:32; ср.: Лк 12:19). И, наконец, в-третьих, человек подчиняет свою жизнь стремлению к ограничению страданий: «когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают?» (1 Кор 15:32). Реализация трех этих установок ведет к умалению личности человека, в значительной мере приобретающей характер потенциальный. Это умаление выражается в переориентации, «переключении» человека на природный образ существования. В конечном счете, такая переориентация неминуемо вовлекает человека в грех, называемый апостолом Павлом «жалом смерти» (1 Кор 15:56). В свою очередь, «сделанный грех рождает смерть» (Иак 1:15; ср.: Рим 6:23). Так способ бытия человека оказывается подчинен постоянно воспроизводимому – и воспроизводимому с нарастающей интенсивностью – циклу: грех-смерть-грех.

Актуализация личностной инаковости по отношению к природе становится возможна для человека в силу разрушения Христом всего механизма детерминирующего воздействия смерти. Ведь смерть осталась бессильна сколь либо умалить полноту личностного образа бытия Второго Лица Пресвятой Троицы через воздействие на воспринятую Им человеческую природу. Именно поэтому, как свидетельствует Господь: «идет

князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин 14:30). Именно поэтому за крестной смертью Господа следует Его Воскресение, являющее всю полноту Его личностной несводимости к природе, всю полноту онтологического приоритета Его Божественной Личности по отношению к природе. Ведь «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим 6:9). «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Раскаяния в том не будет у Меня», – возвещает об этом грядущем бессилии смерти Бог (Ос 13:14; ср.: 1 Кор 15:55). «Поглощена будет смерть навеки», – пророчествует об этой победе Христа над смертью Исаия (Ис 25:8; ср.: 1 Кор 15:54). «И союз ваш со смертью рушится», – прозревает он плоды этой победы далее (Ис 28:18; ср.: Ис 28:15).

Онтологическая полнота личностного образа бытия со Христом и во Христе доступна человеку только в Церкви и ее таинствах. «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освобождается от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним», – пишет апостол Павел (Рим 6:3-8; ср.: 1 Кор 15:21-23).

Что касается православной психологии, то для нее особое значение приобретает пример жизни Христа, пример Его отношения к Богу, людям, к Своей индивидуализированной человеческой природе и всему тварному миру. Ведь именно этот пример задает абсолютный образец личностного совершенства, структурирующий телеологическую перспективу личностного становления каждого – в том числе, нецерковного – человека.

Ряд важных аспектов несводимости личности к природе можно выявить, обратившись к анализу следствий решительного отвержения святыми отцами основных христологических заблуждений.

Так, из отвержения несторианства¹³ следует, что в православной христологии понятие человеческой личности не сводится к понятию человеческого индивида. Этот аспект несводимости личности к природе необходимо предполагается одновременным отвержением несторианского

¹³ Здесь и далее речь идет об еретических течениях, некоторые из которых названы по имени их основателей.

утверждения о присутствии человеческой личности во Христе и признанием в Нем индивидуализированной человеческой природы. Отвержение несториянства означает – другими словами – инаковость личности по отношению к индивидуальности. Лицо, в отличие от индивида, невыразимо посредством каких бы то ни было отличительных качеств природы. Оно не может также быть сведено ни к каким индивидуальным особенностям.

Для православной психологии важно, что понятие личности предполагает единство или общность природы. Личности – в отличие от индивидов – не дробят природу на отличающиеся индивидуальными признаками части. При этом само богословское понятие личности несовместимо с идеями обособленности и изоляции. «Не хорошо быть человеку одному», – говорит Бог (Быт 2:18). Можно сказать, что быть-личностью означает быть-в-общении с другими личностями – с Богом и с людьми. «Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною», – говорит Господь Своим ученикам (Ин 16:32; ср.: Ин 8:29).

Психотерапевтическая эффективность осознания личностной несводимости к индивидуализированной природе с ее совершенствами хорошо иллюстрируется примером некоего Филиппа, находившегося в состоянии мучительного выбора между двумя несовместимыми установками – на индивидуальное духовное саморазвитие и на личностное становление в семейной жизни. В этой ситуации, описанной Ф.Е.Василуком, решающую психотерапевтическую роль сыграл майевтический вопрос: «Филипп, <...> вы убеждены, что каждую минуту вашей жизни, при любых обстоятельствах, вы обязаны развиваться?» (Василуко, 2004, с. 83).

В свою очередь, отвержение аполлинарианства означает несводимость личности человека к высшей части его сложной природы – уму (νοῦς) или духу (πνεῦμα). Ведь православное утверждение об отсутствии во Христе человеческой личности не означает признания аполлинарианского тезиса об отсутствии в Нем человеческого ума.

Утверждение инаковости личности человека в ее богословском понимании по отношению к сознанию, к какому бы то ни было дискурсивному или рефлексивному мышлению имеет важное этическое следствие. Ведь именно личностность, в которой выражается образ Божий, рассматривается в православном богословии как определяющий существенный признак человека. Все это означает, что никакие – в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность – изъяны и особенности природы человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать его человеческой личностью и не относиться к нему как к чело-

веку. Например, личностью, а значит – человеком, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессознательном состоянии, ребенок в чреве матери и так далее. Исходя из этого же понимания личности как определяющего существенного признака человека, не выводимого ни из каких его природных характеристик, в православной антропологии дается богословское обоснование литургической практики крещения, миропомазания и причащения младенцев.

В этой связи обращает на себя особое внимание и вызывает целый ряд принципиальных мировоззренческо-экзистенциальных и этических вопросов характерная непоследовательность философского персонализма в утверждении несводимости личности к высшим качествам природы человека. Ведь сознание и способность к рефлексивному мышлению настойчиво рассматриваются здесь как необходимые конституирующие качества личности¹⁴.

Образ Божий, понимаемый как личность, в отличие от любых качеств природы, неотъемлем от человека. Образ Божий, в частности, не может быть разрушен грехом. Это богословское утверждение означает, что греховность или преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему.

На VI Вселенском Соборе (680г.) было отвергнуто учение монофелитов, делавших из положения об отсутствии во Христе человеческой личности вывод об отсутствии в Нем человеческой воли. За этим монофелитским представлением стоит мысль о том, что воля является качеством личности, а не природы. Эта мысль несовместима с учением о Пресвятой Троице, согласно которому троичность Божественных Лиц не означает троичности Божественной воли. В борьбе с монофелитством святые отцы настаивали на том, что из положения о полноте человеческой природы, воспринятой Христом, следует наличие у Него человеческой воли. При этом единой и единственной личностью Христа является Второе Лицо Пресвятой Троицы. Другими словами, несмотря на обладание человеческой волей, Христос не является человеческой личностью. Таким образом, отвержение в православном богословии монофелитства предполагает несводимость личности к природе и на уровне такого ее качества, как воля. Интересно в скобках отметить, что серьезные трудности усвоение богословского тезиса об инаковости личности по отношению к воле встречает в философском персонализме¹⁵.

¹⁴ См., например: *Bowne*, 1908, p.266.

¹⁵ См., например: *Brightman*, 1940, p.364.

В силу несводимости к природе, ее частям или качествам возможности для выражения богословского понятия личности на рационально-терминологическом уровне ограничены. Поэтому в православном богословии, помимо специальных философских терминов и категорий, широкое распространение в контексте указания на личность получили поясняющие образы, аналогии, метафоры, а также возможности естественного человеческого языка¹⁶.

Свобода

Следующей важнейшей характеристикой богословского понимания личности человека является свобода (ἐλευθερία) (2 Кор 3:17; Гал 5:1).

Эта характеристика личностного образа бытия следует, в первую очередь, из положения об онтологической первичности личности по отношению к природе, предполагаемого учением о Пресвятой Троице. Человеческие личности, представляющие собой образ Божественных Лиц, актуализирующие этот образ в своем бытии и обретающие, таким образом, подобие Божие, не детерминируемы ни видовой природой с ее потребностями, ни природой индивидуализированной, ни окружающей социально-культурной средой. «За Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание», – поют сыны Кореевы (Пс 43:23). «Лисицы имеют норы и птицы небесные – гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову», – свидетельствует о Своей личностной свободе Иисус Христос (Мф 8:20; то же: Лк 9:58).

Именно безусловную добровольность, личностно свободный характер Воплощения Второго Лица Пресвятой Троицы подчеркивает преподобный Максим Исповедник¹⁷, отвергая монофизитское учение о соединении Божественной и человеческой природ во Христе в единую сложную или составную природу. Ведь любая соотнесенность с какими бы то ни было природными закономерностями, предполагаемая учением о единой сложной природе, исключает понимание Воплощения как ничем не обусловленной, ничем не заслуженной, абсолютно бескорыстной жертвы, принесенной Богом людям.

Полнота христианского – то есть обретаемого в общении со Христом – личностного образа бытия предполагает превосходение индивидуализированной природы с ее достоинствами и совершенствами. «Посмотрите, братия, кто вы, призванные», – обращается к коринфянам апостол Павел. «Не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных», – констатирует он (1 Кор 1:26). Но ведь христиане при-

¹⁶ Подробнее см.: Чурсанов, 2005, сс.166-177; 195-198.

¹⁷ Подробнее см.: Чурсанов, 2005, сс.153-154.

званы к личностному совершенству по образу Божию, призваны – другими словами – к совершенству, несопоставимо большему совершенства природного: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1:27-29; ср.: Пс 19:8; Иер 9:23-24). Именно такое личностное совершенство даруется христианам Богом Отцом «во Христе Иисусе, Который сделан для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1:30). «Вы куплены за полную цену», – напоминает апостол Павел, призывая: «не становитесь рабами людей» (1 Кор 7:23. Перевод мой – С. Ч.). Ведь «раб, призванный в Господе, есть свободный Господа» (1 Кор 7:22). «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?», – спрашивает апостол Павел в другом послании (Рим 8:35). И чтобы исключить всякие сомнения в риторическом характере этого вопроса, сразу же дает ответ: «Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8:38-39).

Богословское понимание свободы человека связано также с учением о творении мира *ex nihilo*, то есть из ничего. В самом деле, мир, а значит – и человек, сотворены Богом из ничего, – следовательно, личность не детерминируется и Божественной природой.

При этом личностная свобода человека в ее богословском понимании тесно связана с личностной уникальностью и идентичностью. В положительном смысле личностная свобода не сводится к свободе выражения индивидуальных качеств. Личность свободно определяет сам личностно уникальный образ существования своей индивидуализированной природы.

Личностная свобода, понимаемая как онтологическая первичность личности по отношению к природе, личностная свобода, осуществляемая – при таком понимании – 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 (Лк 22:42; Ин: 5:30; 6:38).

Именно принципиальная установка на детерминирующий и объективирующий подход к человеку, нацеленный на изучение его природных

характеристик и не позволяющий, таким образом, выразить личностную свободу, выделяется в качестве одной из главных причин трудностей и неудач секулярной психологии. При этом проблема конфликта социального детерминизма со стремлением человека к свободе может быть разрешена только при условии богословского понимания личности, при котором свобода человека рассматривается не в плане его индивидуализированной природы, ограниченной как самой тварностью, так и другими индивидами, а в плане личности, способной в общении с Богом и ближними личностно свободно задавать способ бытия своей природе, уподобляясь, тем самым, Божественным Лицам. «К свободе (ἐπ' ἐλευθερίᾳ) призваны вы, братия», – напоминает апостол Павел. А чтобы реализовать это призвание, «любовью (διὰ τῆς ἀγάπης) служите (δουλεύετε) друг другу», – продолжает он (Гал 5:13).

Как же осуществляется служение любви в той полноте личностной свободы, которая настолько превосходит свободу индивидуального самоутверждения, что по существу дела несоизмерима с ней? Апостол Павел поясняет это на конкретных примерах.

Актуализация личностной свободы несовместима ни с каким индивидуалистическим обособлением, ни с каким пренебрежительным отношением к человеку, как бы слаб и наивен он ни был. «Судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну», – призывает римлян апостол Павел (Рим 14:13). Например, он знает и «уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим 14:14). Но если «за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь». «Не губи твою пищую того, за кого Христос умер», – требует, поэтому, апостол Павел (Рим 14:15).

Свобода человека означает его ответственность за весь сотворенный Богом безличный мир. Эту ответственность предполагают первые слова, обращенные Богом к человеку: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте (κατακριέσασθε) ею, и владуйте (ἄρχετε) над рыбами морскими [и над зверьями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1:28; ср.: Быт 1:26; 2:19; Пс 8:7-9; Прем 9:2-3; 3 Езд 6:54).

Как свободная открытая личность человек призван придать личностное измерение всему миру, вовлекая его в личностное общение между людьми, а также между человеком и Богом. Таким образом, человек призван привести с собой мир к Богу. Об этом призвании человека пишет апостол Павел: «Ибо тварь (ἡ κτίσις) с надеждою ожидает откровения

сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:19-21; ср.: Мк 16:15; Кол 1:23). На этом призвании основан христианский подход к решению экологических проблем.

Открытость

Личность человека означает открытость. Эта характеристика личности следует из учений о единосущии Лиц Пресвятой Троицы, об особом способе Божественного бытия в нетварных энергиях, то есть вне Собственной сущности, и о Боговоплощении.

Пределной открытости человеческая личность достигает в усвоении нетварных Божественных энергий, то есть в обоении (θεώσις), представляющем собой цель всей христианской жизни. В православном богословии слова апостола Петра о призвании христиан стать «причастниками Божеского естества (θεῖας κοινωνοὶ φύσεως)» (2 Пет 1:4) понимаются чаще всего не в образном или метафорическом, а в понятийно строгом догматическом смысле. Вслед за святителем Григорием Паламой православные богословы настаивают на том, что призвание человека не сводится к восприятию Божественных действий или энергий, опосредованных тварными явлениями, процессами или событиями. Каждый человек как личность, как образ Божественного Лица – Христа, призван воспринять, усвоить или воипостасировать нетварные Божественные энергии, именно в этом смысле став причастным Божественной природе – обожившись.

Открытость личностного образа бытия проявляется и в отношениях между людьми. Она предполагает личностное превосходение индивидуализированной природы и тесно связана, поэтому, со свободой. При этом личностная открытость реализуется в общении, которое ведет к единению, к состраданию, сопереживанию, участию, выражаясь как в бескорыстном жертвенном служении другим людям, в отдаче им своего времени, своих сил, способностей, всего содержания своей индивидуализированной природы, так и в принятии их индивидуальных, социальных, культурных особенностей.

О Своей личностной открытости Господь говорит ученикам в прощальной беседе: «Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин 15:15). Опыту личностной открытости существенное внимание уделяет апостол Павел, свидетельствуя о нем со всей своей обычной искренностью и непосредственностью: «будучи свободен от всех, я всем поработил себя» (1 Кор 9:19). И эта актуализированная апостолом Павлом личностная открытость выразилась не только

в жертвенной отдаче индивидуализированных природных ресурсов, но и, возможно, в не менее трудном подвиге смиренного принятия иного, непривычного, даже чуждого: «для Иудеев я был как Иудей, <...> для подзаконных был как подзаконный, <...> для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, <...>; для немощных был как немощный» (1 Кор 9:20-22). «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых», – заключает неутомимый служитель Христов (1 Кор 9:22). «Уста наши отверсты к вам, Коринфяне, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас», – пишет апостол Павел в другом послании (2 Кор 6:11-12). «Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?», – вопрошает он далее (2 Кор 11:29).

Парадоксальным образом, под углом зрения индивидуалистической антропологической парадигмы, именно в личностной открытости, в уничтожении (κένωσις) (Флп 2:7-8) индивидуализированной природы человек достигает полноты бытия, уподобляясь в этом Христу (Флп 2:9-11). К такой полноте личностного образа бытия призывает Господь учеников: «нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (Мк 10:29-30; ср.: Мф 19:29; Лк 18:29-30). О своем опыте такой личностной полноты бытия в природном уничтожении сообщает апостол Павел: «нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (2 Кор 6:8-10).

Важно подчеркнуть, что 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 усвоении, или, выражаясь богословски строже, воипостасировании всей полноты тварной человеческой природы, не означала восприятия какого бы то ни было греха (Ис 53:9; Ин 8:46; 14:30; 1 Пет 2:22; 1 Ин 3:5; 2 Кор 5:21; Евр 7:26).

При этом решение задачи реализации личностной открытости в общении с людьми, пораженными греховными страстями, мотивами и вле-

чениями, связано с серьезными практическими трудностями и заслуживает отдельного тщательного анализа¹⁸. В контексте рассмотрения богословских основ православной психологии важно обратиться к примеру Христа, решительно отвергшего фарисейскую брезгливость и общавшегося с мытарями и грешниками: «И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его. Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные, <...> Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:10-13; ср.: Мк 2:15-17; Лк 5:30-32; 7:34; 15:1-2). При этом, являя полноту личностной открытости, Господь предупреждает: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф 7:6).

Творческий характер

Личностная свобода в сочетании с открытостью личностного образа бытия лежат в основе такого важного качества личности, как ее творческий характер, который проявляется в общении, прежде всего – в общении с Богом¹⁹ и затем – в общении с другими людьми.

При этом творение Богом мира из ничего задает для человека абсолютный образец творческой деятельности, выражающейся в создании произведений искусства. Бог творит мир, который никак не дополняет и не умаляет – и не может дополнить или умалить – полноту Его бытия. Человеческая личность в общении с Божественными Лицами и с личностями тварными тогда уподобляется Богу как Творцу, актуализируя в себе образ Божий как образ Творца, когда создает то, чего еще нет, то, что не нужно для ее индивидуализированной природы, что не связано с удовлетворением каких бы то ни было природных потребностей, с какой бы то ни было корыстью или эгоистической заинтересованностью.

Уникальность

Именно творчество играет особую роль при восприятии следующей отличительной черты человеческой личности – ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам уникальности.

¹⁸ Проблему личностной открытости, опираясь на свой пастырский опыт, остро ставит, например, митрополит Сурожский Антоний (Блум): *Антоний Сурожский, митр.*, 2005, сс.13-15.

¹⁹ См., например, вводную главу «Молитва – нескончаемое творчество» в книге: *Софроний (Сахаров), архим.*, 2000, с.6-27.

Уникальность личности не только не нарушается ее открытостью, но тесно с ней связана. Ведь именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей логической детерминированностью.

Уникальность личности оттеняется при ее сопоставлении с относительной различимостью индивидов и в силу того обстоятельства, что индивидуальные качества не являются абсолютными, – каждое из них характерно если не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды, в конечном счете, различаются лишь степенью выраженности повторяющихся качеств.

Личностная уникальность означает, другими словами, абсолютную инаковость личности, во-первых, по отношению к видовой природе или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, по отношению к другим личностям. Личностная уникальность означает также единственность и неповторимость каждой личности. «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек», – свидетельствуют о личностной уникальности Христа служители, посланные, чтобы схватить Его (Ин 7:46).

Целостность

С личностной уникальностью связана и такая существенная характеристика личности, как целостность. При этом богословское понимание личностной целостности включает представления об идентичности и неделимости личности.

Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни. Целостность и уникальность личности не разрушаются в смерти и в последующем воскресении.

Свою целостность и уникальность каждая человеческая личность утверждает, соединяясь в Теле Христовом – Церкви, как с Богом, так и с другими людьми, и осуществляя тем самым свою жизнь по абсолютному образу бытия Лиц Пресвятой Троицы.

Целостность человека как личности не нарушается в самоотдаче, в жертвенной любви. «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную», – утверждает Господь (Ин 12:25). При этом, обретая в любви полноту личностного образа

бытия, человек утверждает и сверхприродную личностную идентичность тех, кого он любит. Личностная целостность человека в полной мере сохраняется и при восприятии нетварных благодатных энергий, то есть в состоянии обоения.

Таким образом, каждая личность в богословском понимании абсолютно уникальна, единственна и неповторима, целостна и неделима. Поэтому ценность каждой личности – абсолютна. Это означает, что личность не может служить средством ни для каких социальных, политических или религиозных целей. Как указывает митрополит Иоанн (Зизиулас): «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» (Zizioulas, 1993, p.47 (Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский, 2003, с.47)).

Непознаваемость аналитическими объективирующими методами

Важным следствием уникальности и неповторимости личности является также ее непознаваемость.

Слово «непознаваемость» применительно к личности означает не абсолютную недоступность – как, например, в богословском положении о непознаваемости Божественной сущности, – а невозможность изучения личности через природные характеристики и закономерности индивидуализированной природы. Речь здесь идет о том, что человек как целостная и уникальная личность не может быть познан посредством объективированного внешнего наблюдения и анализа. При этом человеческая личность может быть воспринята. Но такое личностное восприятие возможно только в общении.

Богословское определение понятия человеческой личности

Проведенный анализ ведет к очевидному выводу о принципиальной невозможности строгого рационально-понятийного определения богословского понятия личности. Все семь рассмотренных существенных характеристик личностного образа бытия носят апофатический характер, все они раскрывают различные аспекты «внеприродности» личности, инаковости личности по отношению к природе. Однако для целей построения частных личностных антропологических моделей в православной психологии все же полезно представить все эти характеристики в форме определения. С учетом существенно важного для православной психологии положения об онтологическом приоритете личности по от-

ношению к природе такое определение богословского понятия личности примет следующий вид:

Личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная, в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы.

Место и перспективы развития личностного методологического подхода в православной психологии

Терминологическая система, основанная на богословском понимании личности, занимает в XX веке господствующее положение как в православной триадологии, так и – хотя и в несколько меньшей степени – в православной христологии.

Важнейшим для православной психологии преимуществом личностной терминологической системы является ее укорененность в основополагающих догматических учениях. Осознанно избираемая православными психологами последовательно личностная терминологическая система ведет к преодолению терминологической эклектики, что уже на методологическом уровне способствует приближению к таким традиционным ценностям святоотеческой мысли, как синтетический характер богословских построений, сотериологическая устремленность и экзистенциальная вовлеченность.

Названными достоинствами богословской личностной терминологической системы объясняется ее использование в качестве методической основы изложения православной триадологии, христологии и антропологии в ряде учебных пособий и учебных курсов, подготовленных в парижских институтах св. Сергия и св. Дионисия, а также в московском Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном университете²⁰.

О высоком богословском достоинстве личностной терминологической системы свидетельствует также сам факт ее принятия не только православными представителями академического университетского научного сообщества, но и такими богословами, опирающимися на глубокий личный духовный опыт, как архимандрит Софроний (Сахаров) (1896-1993) и митрополит Антоний (Блум) (1914-2003).

²⁰ См., например: *Лосский*, 1996, сс. 198-207; *Давыденков*, 1994; *Давыденков Олег, иерей*, 1997; *Давыденков Олег, иерей*, 2000.

Со второй половины XIX века, под влиянием святоотеческой мысли, в трудах таких православных авторов, как И.Е.Киреевский, А.С.Хомяков и другие, элементы богословского понимания личности проникают в философию и в XX веке занимают заметное место в экзистенциализме и персонализме. Данное обстоятельство делает личностную богословскую терминологическую систему относительно доступной для восприятия представителями современных гуманитарных научных сообществ. Этот факт имеет особое значение для оценки места и перспектив православной психологии, опирающейся на богословское понятие личности, в пространстве современных конкурирующих научно-исследовательских подходов к человеку.

При этом ключевое методологическое значение приобретает гносеологическая установка, характерная для православного богословского подхода к гуманитарным проблемам, а также принципиальный вопрос о месте секулярной гуманитарной мысли с ее понятийным аппаратом в православном богословии. В самом деле, православная психология и педагогика не могут обойтись без эмпирических наблюдений и их теоретического обобщения. Для построения частных прикладных психологических моделей богословский концепт личностного образа бытия задает онтологический фундамент, опираясь на который православный психолог обретает возможность переосмыслить в теоцентрической перспективе предпосланные онтологические основы, ценностные установки, терминологические системы и соответствующие психотерапевтические практики секулярной психологии. Такое переосмысление позволяет не только выделить неприемлемые для православной психологии манипулятивные, детерминирующие, магические и оккультные элементы, но и отобрать для нее фактический материал и наиболее ценные теоретические интуиции, накопленные светскими психологами.

Однако, несмотря на методологические достоинства личностного понятийно-терминологического аппарата, большинство работ по антропологии и психологии в настоящее время выполняются православными авторами без какой-либо опоры на богословское понимание личности. С сожалением приходится констатировать, что по критерию полноты и последовательности приложения теоретических антропологических моделей к рассмотрению психологических, педагогических и социальных проблем православные авторы, развивающие личностную богословскую методологию, явно уступают представителям персоналистического, экзистенциалистского, психоаналитического и многих других направлений современной гуманитарной мысли. Именно крайний дефицит теоретических построений и психотерапевтических методик, направленных на рассмот-

рение и решение конкретных психологических проблем, актуальных для человека в его отношениях с Богом и людьми, – включая отношения в церковной общине, в семье и в современном мультикультурном обществе, а также в его самопознании и в его взаимодействии с окружающим безличным миром, – стал к настоящему времени основным фактором, сдерживающим становление православного психологического научного сообщества, опирающегося на личностный методологический подход.

Для современных православных гуманитарных научных сообществ приобрели, таким образом, особую актуальность задачи анализа и оценки эффективности и степени универсальности всей богословской терминологической системы, определяемой богословским понятием личности. Для решения этих задач необходимо активное привлечение личностной терминологической системы к рассмотрению самого широкого круга конкретных психологических, педагогических, культурологических, социологических и других гуманитарных проблем.

Впрочем, предложенная личностная методологическая парадигма не должна восприниматься как единственно возможная для православного психолога. Православная методологическая рефлексия должна вестись с метапарадигмальных позиций, что означает признание множественности сосуществующих методологических парадигм, нацеленных на решение актуальных научных и экзистенциальных проблем. Сам факт этой множественности, с одной стороны, ставит задачу выявления недостатков и ограничений рассмотренной личностной терминологической системы с ее последующим уточнением и совершенствованием. С другой стороны, он диктует необходимость ее сопоставления с иными методологическими подходами, включая выделение критериев выбора православными психологами методологии частных исследований, а также выявление возможной неявной связи таких исследований с рассмотренным богословским понятием личности.

Перспективным направлением рассмотрения личностной терминологической системы в современной православной психологии становится также анализ ее взаимосвязей с методологическими проблемами секулярного гуманитарного знания. Заслуживает, в частности, внимания соотношение основного богословского различения личность-природа с такими классическими оппозициями гуманитарных исследований, как понимание-объяснение, свобода субъективного целеполагания-детерминизм, интуиция-анализ. Методологический интерес представляет также анализ соотношения православного понимания личности с философским персонализмом и экзистенциализмом, а также с персоналистическими течениями в католическом и протестантском богословии.

Что касается современной русской личностной богословской терминологии, то для нее характерна устойчивая тенденция передавать изначально единый термин *πρόσωπον* словом *лицо* в случае его отнесения к Богу и словом *личность* в случае его отнесения к тварным лицам – к людям и ангелам. Данное различие богословски оправдано очевидными отличиями тварных человеческих личностей от нетварных Божественных Лиц. Поэтому его можно признать вполне уместным, несмотря даже на утрату в данном случае суффиксом *-ность* своего обычного смысла – указания на качество или качественность и на необходимость, филологически несколько неуклюжего, удвоения данного суффикса с образованием формы *личностность* с целью выражения идеи качественных характеристик личностного образа бытия. Формы *личностность*, *личностный* и производные от них полезны также для размежевания с формами *личность* и *личный*, осложненными в современном русском языке множеством побочных коннотаций.

Сложности, связанные с восприятием личностной терминологической системы в православной психологии и других гуманитарных исследованиях, обусловлены широким распространением в секулярных гуманитарных науках и даже в работах ряда православных авторов характерного сближения – иногда вплоть до отождествления – понятий личности и индивида. Подобное отождествление предполагается такими выражениями современного быденного языка, как, например, *личная собственность*, *личное дело*, *личная жизнь* или *личное самоутверждение*. Терминологическая путаница, связанная с такого рода выражениями, делает их неуместными для православной богословской и психологической литературы. Эта неуместность тем более очевидна, что в большинстве случаев в современном языке легко найти богословски корректные смысловые эквиваленты, – например, *частная собственность*, *частное дело*, *частная жизнь* или *индивидуальное самоутверждение*.

Другой источник терминологических недоразумений, связанных с пониманием личностной терминологической системы, представляет нередкое для православных богословских и гуманитарных работ включение в содержание понятия *личность* содержания понятия *индивид* или *индивидуализированная природа*. При таком понимании содержание понятия *личность* оказывается совпадающим с содержанием понятия *человек*. В силу требования терминологической четкости употребление в православных психологических работах слова *личность* в смысле *человек* становится нежелательным.

Рассматривая человека как образ Божий и человеческую личность как образ Божественного Лица, во избежание терминологической неопреде-

ленности важно помнить, что, в отличие от Бога, человек обладает индивидуальными природными признаками и поэтому представляет собой не только личность, но и индивид.

БОГ	ЛИЦО
	ПРИРОДА

То соотношение понятий *человек, личность, индивид, индивидуализированная природа и видовая природа*, которое соответствует богословскому пониманию человеческой личности, схематически может быть представлено следующим образом.

ЧЕЛО ВЕК	ЛИЧНОСТЬ	
	ИНДИВИД (ИНДИВИДУАЛИЗИРОВАННАЯ ПРИРОДА)	ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПРИЗНАКИ
		ВИДОВАЯ ПРИРОДА

Решая проблему соотношения личностной богословской терминологической системы с категориальными аппаратами секулярных психологических школ, важно помнить об опасности некорректного абстрагирования от богооткровенности догматических истин, на которые опирается православная гуманитарная мысль. Осторожности требует, в частности, приложение самого термина «персонализм», относящегося к весьма расплывчатой группе разнородных философских и гуманитарных построений, к богословскому учению православных авторов о личности, опирающемуся на личностную терминологическую систему, укореняемую в основополагающих догматических учениях. Так, в наименовании современных православных богословов и психологов «персоналистами» вряд ли есть больший смысл, чем, например, в наименовании святителя Дионисия Ареопагита неоплатоником или преподобного Иоанна Дамаскина – перипатетиком.

ЛИТЕРАТУРА

- Антоний Сурожский, митр.* Достичь своей высоты / Пер. с англ. Е. Л. Майданович // Московский психотерапевтический журнал. – М., 2005. № 3 (46).
- Василий Великий, свт.* Собрание творений: В 5-х ч. – М., 1993.
- Василюк Ф. Е.* Исповедь и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. – М., 2004. № 4 (43).
- Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2-х т. – М., 1994.
- Давыденков О. В.* Катехизис: Курс лекций 1993-1994 гг. – М.: ПСТБИ, 1994.

- Давыденков Олег, иерей.* Догматическое богословие: Курс лекций. В 3-х частях. – М.: ПСТБИ, 1997.
- Давыденков Олег, иерей.* Катихизис: Введение в догматическое богословие. Курс лекций. – М.: ПСТБИ, 2000.
- Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. – СПб., 1996.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Личность и бытие / Пер. с англ. С. А. Чурсанова // Богословский сборник. – М., 2002, вып. X.
- Калина Н. Ф.* Основы психотерапии. – М.; 1997.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – Харьков; М., 2000.
- Лосский В. Н.* Программы курсов догматики и истории Церкви / Пер. с франц. Ф. Иогансона // Альфа и Омега. – 1996. № 1 (8).
- Мейендорф Иоанн, протопресв.* Человечество Христа: Пасхальная тайна / Пер. с англ. свящ. К. Польскова // Богословский сборник. – М., 2000, вып. V.
- Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. О молитве Иисусовой. – Киев, 2000.
- Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. – Минск, 2003.
- Чурсанов С. А.* Понятие личности в православном богословии XX века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. – М.: ПСТГУ, 2005.
- Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. – М., 1992.
- Anaxandrides Comic.* Fragmenta // Comicorum Atticorum fragmenta. – Leipzig, 1884. Vol. 2.
- Aristoteles.* Historia animalium // Aristote. Histoire des animaux. – Paris, 1968. Vol. 2.
- Aristoteles.* Problemata // Aristotelis opera. – Berlin, 1831. Vol. 2.
- Athanasius Theol.* Epistula ad Afros episcopos // PG 26. Col. 1036.
- Basile, st.* Lettres. Vol. 2. – Paris, 1961.
- Basile, st.* Lettres. Vol. 1. – Paris, 1957.
- Basilius Cappadociae.* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. *Boff L.* Trinity and Society. – Maryknoll (NY), 1988.
- Bowne B. P.* Personalism. – Boston, 1908.
- Brightman E.* A Philosophy of Religion. – New York, 1940.
- Concilium universale Chalcedonense anno 451 // Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. 2.1.2. – Berlin, 1933.
- Euripides.* Ion // Euripidis fabulae. – Oxford, 1981. Vol. 2.
- Flavius Josephus.* De bello Judaico libri VII // Flavii Josephi opera. – Berlin, 1895. Vol. 6.
- Gregor von Nazianz.* Die fünf theologischen Reden. – Düsseldorf, 1963.
- Hérodote.* Historiae. – Paris, 1930. Vol. 2.
- Hieronimus.* Epistula 15 // PL 22.
- Hesiodus.* Opera et dies // Hesiodi opera. – Oxford, 1970.
- Homerus.* Ilias. – Oxford, 1931.
- Homerus.* Odyssea. – Basel, 1962.

- Melissaris G. A.* The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon // The Greek Orthodox Theological Review. – Brookline (Massachusetts), 1999. Vol. 44. ¹ 1-4. *Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. – San Francisco, 1981.
- Oliver H.* Relatedness: Essays in Metaphysics and Theology. – Macon (Georgia), 1984.
- Pindarus.* Pythia // Pindari carmina cum fragmentis. – Leipzig, 1971.
- Plato Comic.* Fragmenta // Comitorum Atticorum fragmenta. – Leipzig, 1880. Vol. 1. Septuaginta. – Stuttgart, 1935. Vol. 1.
- Sophocles Trag.* Fragmenta // Tragicorum Graecorum fragmenta. – Göttingen, 1977. Vol. 4.
- Theodoret of Cyrus.* Eranistes. – Oxford, 1975.
- Theodoret.* Kirchengeschichte. 2nd edn. // Die griechischen christlichen Schriftsteller. B. 44. – Berlin, 1954.
- Xenophon.* Cynegeticus // Xenophontis opera omnia. – Oxford, 1920. Vol. 5.
- Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. – Crestwood (NY), 1993.
- Ζηζιούλας 'Ι.* Τό Εἶναι τοῦ Θεοῦ καί τό Εἶναι τοῦ Ἀνθρώπου // Σύναξις. 1991. № 37.