

## О РАЗЛИЧИИ ПОНЯТИЙ ЛИЧНОСТИ И ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВИИ

И.А. НЕПОМНЯЩИХ

Статья посвящена проблеме понимания личности и ее отличия от природы человека, которая, по мнению автора, является ключевой проблемой православной антропологии. Автор подчеркивает, что правильное понимание отношения личности и природы человека возможно только на основе верного понимания Троицы. Поскольку в православном познании тварного мира антропология является фундаментальной наукой, то решение проблемы взаимоотношения личности и природы оказывает решающее влияние и на познание антропосферы.

**Ключевые слова:** личность, индивид, природа, познание, сотрудничество.

Сегодня главной проблемой для Православия становится не распространение атеизма, как это было в последние века, а возврат от религии Личности и личности в дохристианскую природную, магическую религиозность. Опасность этого движения вспять определяется в настоящее время не столько тем, что ему следуют отвергающие Православие, сколько тем, что при современной свободе вероисповедания ему невозбранно следуют и те, кто считает себя православными. Во всех случаях этот сдвиг от христианства к язычеству связан с отрицанием Личности и подменой понятия «личность» понятием «природа» или «индивид». Многие склонны не видеть между этими понятиями различия или не придавать значения пониманию этого различия. Однако смешение этих понятий выхолащивает сегодня Православие и служит возрождению языческих религий, приобретающих новые современные формы. Этот процесс захватывает все конфессии, порождая различные идеологии, возвеличивающие падшую природу человека.

Рассматривая понятия «личность» и «природа», необходимо, прежде всего, отметить разную степень разработанности этих понятий.

Общепринятым в Православии можно считать следующее представление о природе человека: «Святые отцы разделялись во мнениях

о составе человеческой природы. Одни учили о двухчастности человеческого состава, то есть о том, что человек состоит из души и тела. Другие выделяют в нем три части: дух, душу и тело. Однако между этими двумя мнениями нет противоречия... Те, кто учил о трехсоставности человеческого естества, на самом деле *выделяли в душе человека ее высшую часть и называли ее духом, или умом* (курсив мой. — И.Н.)» [архим. Алипий, архим. Исаяя, 1999]. О духе, душе и теле человека, об их отношениях имеется богатая святоотеческая литература, этой теме посвящена значительная ее часть.

Современное состояние проблемы определения понятия «личность» совсем иное, его можно охарактеризовать мнением современного «свидетеля Православия» В.Н. Лосского, высказанным в написанной им на французском языке в 1955 году статье «Богословское понятие человеческой личности» [Богословские труды, 1975; Лосский, 2000]. К большому сожалению, много работ этого православного богослова, представившего современному Западу всю глубину восточного христианства, по свидетельству замечательного переводчика его трудов В.А. Решиковой, до сих пор неизвестно русскому читателю. Упомянутая статья посвящена изложению требований, которым должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики. В.Н. Лосский пишет: «Мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко». В этом высказывании В.Н. Лосский косвенно говорит о пути, по которому должно идти к пониманию человеческой личности, а именно указывает на необходимость использования богословия Святой Троицы при формировании богословия человеческой личности — православной антропологии. Это соотносится с пониманием человека как образа Божия.

Перейдем теперь к рассмотрению некоторых аспектов взаимоотношения понятий «личность» и «природа» в православной антропологии.

Трудно дать богословское определение понятия «личность», однако в жизни всегда бросаются в глаза разительные отличия одной личности от другой. Нам иной раз бывает трудно понять, что представляет собой та или иная личность, хотя ее отличия от других личностей мы вполне отмечаем. Здесь, так же как и в познании Бога, более приемлем апофа-

тический метод познания (это не есть то), чем катафатический метод (это есть то). И это естественно, поскольку человек есть образ Божий. Поэтому православное понимание личности выходит за пределы понимания рациональной науки. «Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или передаваться каким-нибудь произведением искусства» [Лосский, 1991]. Это вполне соответствует тому, что в Святой Троице, как отмечает о. Георгий Флоровский, «...ипостасные различия устанавливаются вовсе не логически, но из опыта или Откровения. Логическая схема только накладывается, оформляет данные Откровения» [св.ш. Георгий Флоровский, 1933].

Как уже отмечено выше, постижение тайны Святой Троицы — неслиянного и нераздельного существования Трех Лиц единой природы — дает ключ к пониманию основы православной антропологии — различия личности и природы человека. «Различение между личностями и природой воспроизводит в человеке строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии...» [Лосский, 1991, с. 95].

Из разного толкования Троичного догмата в восточном и западном христианстве следует, что для Востока на первом месте стоит личность, а для Запада — природа: Восток исходит из трех Лиц, чтобы потом указать на единую их природу, а Запад, наоборот, движется от этой единой природы, чтобы придти к трем Лицам. Если латинское мышление рассматривает Лицо как модус природы, то греческое мышление рассматривает природу как содержание Лица.

Различение природы и личности (ипостаси) вытекает также и из христологического догмата. «Здесь, как и в догмате Троичности, суть заключается в различении природы и ипостаси. Но в Троице — одна природа в трех Ипостасях, во Христе — две различные природы в одной Ипостаси. Ипостась заключает в себе и ту, и другую природу: Она остается одной, становясь другой: «Слово стало плотью...» [Там же. С. 108].

«Бог есть Ум. Великий Ум...», говорит св. Григорий (Богослов. — Примеч. мое. — *И.Н.*)... [св.ш. Георгий Флоровский, 1931, с. 98], а человек есть образ Божий. Поэтому человек, согласно своему Первообразу, есть воплотившийся ум. У В.Н. Лосского об этом сказано более полно: «Высшие способности человека, служащие проявлению свой-

ственной ему «сообразности», и в трихотомической антропологии получают наименование *pous*; термин этот перевести трудно, и его смысл мы должны передать словами «человеческий разум». В таком случае человек личностный есть как бы некий *pous*, некий *воплотившийся ум, связанный с природой животного, которую он «воипостазирует» или, вернее, которой он, над нею господствуя, противопоставляется* (курсив мой. — И.Н.) [Лосский, 2000]. «Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» [Лосский, 1991, с. 91].

Поэтому нельзя говорить, что личность (еще употребляют термин «лицо») есть слияние и нераздельное единство природных сил. Такое определение размывает различие понятий «личность» и «природа» и приводит к постоянной подмене одного понятия другим, что характерно для современной психологии. Так, главная цель человеческой жизни согласно К. Юнгу — это достижение единства всех сил души, которые организованы вокруг наиболее важного психического образа в его теории — самости. Тогда человек, по мнению К. Юнга, ощущает внутреннее единство, гармонию и цельность. Речь идет о достижении гармонии природных сил человека, что есть цель и для восточных языческих религий, которые идут дальше, распространяя свои устремления до растворения природы человека в окружающей природе.

Конечно, личность должна достичь слияния и нераздельного единства своих природных сил, поскольку они, как пишет свт. Феофан Затворник, в греховном человеке «потеряли взаимную помощь, они приняли некоторое враждебное друг против друга направление, одна отрицает другую, как бы поглощает ее и снедает. Оттого преобладание сердца имеет с собою в связи слабость ума и непостоянство воли, как бы безхарактерность; преобладающее стремление к познаниям ведет за собою ослабление деятельности или беспечность воли и нечувствие или холодность сердца; преобладание воли всегда сопровождается односторонним направлением, упорным, не внимающим никаким доводам: там душа не слушает никаких убеждений и недоступна для потрясений сердечных» [свт. Феофан Затворник, 1885, с. 196]. Но это не значит, что сама личность и есть результат достижения гармонии душевных сил, что в отсутствии гармонии душевных сил личность и не существует. «Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, когда становится по своей природе Ему неподобным: это означает, что образ Божий неразрушим в челове-

ке... Однако поскольку личность не отделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». ... Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабом греха» [Лосский, 1991, с. 95-96].

Различая личность и природу, не надо противопоставлять их, поскольку «пытаясь отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), — мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, 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» («нечто, благодаря чему человек несводим к своей природе», — в переводе Н.В. Лосского. — Примеч. мое. — *И.Н.*), 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, содержа 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» [Лосский, 2000].

Упомянутый здесь Н.В. Лосский (сын В.Н. Лосского, не путать с Н.О. Лосским, известным религиозным философом — отцом В.Н. Лосского) дает пояснения к этому трудному (как отмечает Лосский-сын) месту статьи. Так, он подчеркивает, что, понимая несводимость личности человека к его природе, и этим самым, различая в человеке личность и природу, надо иметь в виду, что в православном богословии «различие» не означает «разделение» или «противопоставление».

Далее, Н.В. Лосский отмечает: «Вл. Лосский, следуя ... патристической традиции... учит, что «подобия» следует достигнуть (с помощью Святого Духа). В этом и состоит рост в церковном соборном сознании человека. Ему предстоит достигнуть той свободы, которая даст ему возможность и силу освободиться от детерминизмов природы и не оставаться ее рабом».

Однако освобождение от рабства природе не означает в Православии тотальную борьбу с творением. «Вл. Лосский рассматривает,

как нужно понимать господство человека, в частности, по отношению к творению, ко вселенной... В глазах Лосского, господство и царство являются «привилегией», Богом данной человеку. Привилегия в его глазах всегда была не чем иным, кроме ответственности (так, во всяком случае, он воспитывал детей)... Вл. Лосский был монархистом, но не политическим, а скорее «богословским». Он принимал всерьез «царственную» ответственность человека вообще и царя в особенности — как «первого» из народа, Богом ему порученного... Для того, чтобы расти в этом царском служении и подлинном господствовании, нужно развивать уважение и любовь к ближнему и ко всему творению» [Н.В. Лосский].

Таким образом, православное отношение к природе в целом и к природе самого человека означает не подавление, а преображение как природы в целом, так и природы самого человека, в частности. Причем преображение природы в целом должно начинаться именно с преображения собственной природы. «Человек должен в себе объединить все и через себя соединить с Богом. К этому он призван от творения... Прежде всего человек призван соединять. Он должен снять и погасить в самом себе все разделения тварного естества...» [свят. Георгий Флоровский, 1933]. Именно поэтому ум человека, который есть «местопребывание личности, престол человеческой ипостаси» [Лосский, 1991, с. 152], должен войти в его сердце, которое «есть средоточие человеческого существа» [Там же. С. 151], расколотого грехом, «для глубочайшего священнослужения» [свт. Игнатий Брянчанинов, 1905, с. 263].

Если невозможно дать формальное, «статическое» определение понятия «личность», то можно и нужно понять конкретную личность в динамике духовной жизни, как своей собственной, так и жизни другой личности — в соучастии в ней, в совместных с ней общих переживаниях. Православное познание (как мира в целом, так и человека) — основано не на противопоставлении субъекта и объекта познания, оно не отчуждено от предмета ради объективности, не является разложением мира по полочкам точно определенных понятий. Православное познание — это совместное преображение себя и мира в активном участии в жизни этого мира. Полнота личности, ее богатство познается только в соучастии в ее жизни, невозможном без любви к ней, а не в объективном (политическом или юридическом) к ней отношении. Познать истинного человека, раскрыть в нем истину и для себя, и для него самого, и для других, можно только в субъективном участии в его жизни, в переживании субъективной любви к нему.

Православное познание — это не только собирание знаний об объекте, а и преобразование объекта познания. Познать человека — это не значит объективно обсудить—осудить объект познания, а увидеть в нем образ Божий и полюбить его. Это не рациональное объяснение необходимости наличных свойств объекта и, тем самым, обоснованное закрепление человека в падшем его состоянии, а, наоборот, принципиальное несогласие с этим его состоянием и стремление к освобождению его из оков его падшей природы.

Радикальное различие «объективного» и «субъективного» методов познания мира как раз наглядно прослеживается при рассмотрении таких ключевых понятий православной антропологии как личность и индивид, или личность и природа, или ипостась и сущность.

Рациональная «объективная» наука, в частности, современная психология, при познании человека стремится найти в нем индивидуальные черты, оперируя общепринятыми характеристиками, которые свойственны природе человека вообще, то есть присущи и другим людям. Хотя это и позволяет ввести в познание человека формальные методы, но, вместе с тем, эта «объективность» уничтожает неповторимость личности. Это попытка свести портрет конкретного человека к набору различных похужестей на других людей, а не отображение сугубо личного в человеке, того, в чем он неповторим.

Личность, как уже отмечалось выше, настолько же неопределима, насколько и отличима от других, и это нонсенс для рациональной науки. Именно в неспособности понять личность и проявляется ограниченность западного рационализма, для которого личность — это юридическая единица, наделенная определенными «правами личности», то есть правами человека как индивида.

Каждая личность неповторима. Природа же человека, сотворенного по образу Божию, изначально была единой. Если мы обратимся к Богу—Троице, то увидим, что: «Нет никакого раздела, никакого разделения единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля — общая у Трех. Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троического догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в результате падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля

противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова, человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого — каждый человек потенциально содержит в себе целое, ... ипостась которого он является; каждый представляет собою единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы» [Лосский, 1995].

Грехопадение раздробило и исказило когда-то общую природу человека. «Индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть результат ее атомизации. Индивидуальность есть различие на уровне природы, точнее, результат рассеченной грехом природы» [иером. Георгий (Шестун)].

Человек, подверженный своей падшей природе, видит другого человека, другую, иначе искаженную часть общей природы лишь посредством сравнения ее со своей частью этой искаженной раздробленной природы. Видя только различия двух падших природ, «отклонение от себя», индивид не может ни преодолеть, ни терпеть это различие, а значит, не может достичь единства с другим индивидом, достичь христианской любви к ближнему, без которой он есть лишь «медь звенящая или кимвал звучащий» [1 Кор. 13: 1]. Когда мы видим другого через призму своей падшей природы, мы видим не личность другого, а искажения нашего взгляда. Поэтому мы часто можем увидеть в другом только себя. Если же этого не получается, то мы, скорее всего, не видим другого. Все наши обращения к другому сводятся к гласному или негласному призыву поступать так, как свойственно нам. Этим самым мы фактически пытаемся подменить греховную природу другого своей греховной природой.

Все современное образование (даже так называемое общее или университетское) основано на специализации, на формировании профессиональных навыков, то есть на ограничении природы человека в узком направлении, но не на ее духовном преображении. Обращение к другому, основанное на преимуществе собственных индивидуальных черт, будет означать попытку подавить другого, подмять его под себя. Успех этого подавления будет означать торжество чужой искаженной природы одного над личностью другого. Когда один человек с сильно выраженным тем или иным природным свойством обращается к другому, чтобы натренировать у него это свойство, то результатом



окажется торжество природы: другому будет открыт путь к конкретной природной силе, но без работы собственной личности над этой задачей. Личность будет подавлена собственной усилившейся природой. Этот обычный результат современного образования составляет одну из основных причин кризиса современной цивилизации — стремление защитить свою индивидуальность мускулами той или иной природной силы ставит личность в рабское положение перед этой силой.

Такой результат опасен не только для самой личности, но и для всего человечества в целом, ибо такая личность ни к чему иному может быть не способна, как только к стремлению реализовать свою природу, свою индивидуальность, без какого-либо понимания последствий этой реализации. Общество, в котором доминируют такие личности, становится обществом конкурирующих между собой индивидов. Общество профессионалов создает эффективную экономику, но в нем душа человека уже не тянется к Духу, а замыкается в плотской жизни.

Часто родители, воспитатели и, что особенно опасно, пастыри смотрят на ребенка, воспитанника, пасомого сквозь призму своей природы. Так, любовь матери к ребенку, основанная лишь на природной связи, губительна для духовного роста ребенка, поскольку она есть эгоистическая любовь к самой себе. Такого рода эгоистическая забота о детях есть трагическая борьба с Богом относительно устроения их судеб. Пастырь, считающий себя образцом для подражания, не способный увидеть неповторимость другой личности и пытающийся поэтому вести ее тем путем, которым прошел сам, духовно слеп. «А если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» [Матф. 15: 14]. Если плохой врач опасен для тела пациента, то плохой пастырь опасен не только душе пасомого, но и, в первую очередь, своей собственной душе. Таким образом, подмена понятия «личность» понятием «природа» непосредственно связана с проблемой церковного пастырства — одной из насущнейших проблем современного Православия.

Только преодолев зависимость от природы, поднявшись над ее искажениями, личность может увидеть личность в другом. Только свободная личность может видеть другую личность. «Личность «другого» предстает образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную личность» [Лосский, 1991, с. 93]. Справедливо и обратное: если личность другого предстает нам образом Божиим, если мы, сумев отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, видим личность другого, то это значит, что мы, минуя призму своей падшей природы, видим и свою личность.

Познавая другого, мы познаем и себя, преодолеваем свою природу, делаем свою личность свободной. Здесь происходит сотрудничество субъекта и объекта познания, и истина не познается, а создается. Цель христианского процесса познания состоит в преобразении, как субъекта, так и объекта познания. Таким образом, можно сказать, что цели всех личностей совпадают, и между ними не может быть противоречий. Индивиды же — как «оригинальные» искажения общей природы — наоборот, отстаивают в борьбе друг с другом право на свое «оригинальное» падение.

«Каждая личность, — пишет В.Н. Лосский, — существует не путем исключения других, не путем противопоставления себя тому, что не есть «я», а путем отказа обладать природой для себя; иными словами, личность существует в направлении к другому... Кратко говоря, личность может быть полностью личностью лишь в той мере, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие между собой природу» [Лосский, 1995]. В другом месте этот выдающийся православный богослов отмечает: «Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» — наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которая противопоставляется природам других как свое «я» — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином..., по-русски, «самость» [Лосский, 1991, с. 93]. Здесь В. Лосский указывает на то, что та наука о душе, в которой самость есть фокус, вокруг которого организованы душевные силы человека, рассматривает лишь психологию падшего человека.

Современная психология (как следует из самого ее названия) изучает душу, то есть природу человека, оставляя за кадром личность, не сводимую к природе. Как наука о природе человека, психология не знает иного состояния человека, кроме падшего, более того, не может дать определения падшему состоянию, отличить благодатное состояние от состояния «прелести». В своей попытке понять человека эта наука может искать лишь объяснение закономерности, необходимости падшего его состояния, то есть искать оправдание падшей его жизни и стремиться помочь ему пребывать в этом «законном» состоянии с наибольшим комфортом.

Если психолог обращается к природе человека, то православный антрополог — к его личности. Христианская православная антропология рассматривает, помимо природы человека, недоступную для понимания психологии личность, и именно благодаря этому ищет пути выхода человека из его падшего состояния, так как именно личность, как пишет В. Лосский, «воипостазирует», непрестанно восходит над природой, ее «восхищает».

Христоцентризм православной науки означает иерархизм в построении системы православных наук: психология ищет объяснение выявленных ее методами явлений не в биологии, а в антропологии, антропология в свою очередь — не в психологии, а в богословии. Таким образом, православные науки нижнего уровня, имея свои предметы и методы сбора информации и реализации уже принятых решений, в объяснении предметов своих исследований и принятии решений проводят принцип христоцентризма, используя на промежуточных этапах частные принципы антропоцентризма, биоцентризма, геоцентризма.

Это радикальное отличие христианской православной науки от всякой другой прослеживается и в области изучения истории. Не христоцентричная историческая наука знает только историю индивидов и рассматривает противоречия между индивидами и нациями (сообществами, основанными на общности природных свойств) как основное содержание всей человеческой истории. Но из такой истории человечества вычеркнута сама человеческая личность.

Человечество разделено на два мира: христианский и не христианский. Это «два мира, нигде не пересекающиеся, мир «истины» и мир «символов», мир личной абсолютности духа, и мир стихий природы. Каждый идет своим путем, по своим законам, к своей цели. В одном достигается «вечная жизнь», в другом накапливаются ценности культуры» [свят. Георгий Флоровский, 1998]. Эти два мира составляют предмет двух совершенно различных исторических наук: христоцентричной науки — истории внутренней и внешней жизни неповторимых личностей, жизнеописаний святых, их деяний, их определяющего влияния на жизнь мира; и общепринятой сегодня исторической науки — истории внешней жизни человечества как массы индивидов, падших человеческих природ.

Христоцентричное естествознание также должно опираться на православную антропологию и рассматривать окружающую человека природу (Землю, космос) как антропосферу, то есть как продолжение тела человека, как внешнюю по отношению к человеку часть общего

круговорота вещества, поддерживающего телесную жизнь человека. Задача человека на первом этапе христоцентричного познания природы состоит в осознании, переживании и осмыслении того, что «вся тварь совокупно стенает и мучится доньше» [Рим. 8: 22]. На втором этапе стоит задача познания самого антропоса — осознание, переживание и осмысление того, что «и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» [Рим. 8: 23].

Наконец, на третьем этапе задача христоцентричного естествознания сливается с основной задачей человека и состоит в преобразовании природы, в спасении из современного ее состояния, в которое она была ввергнута по вине самого человека — «проклята земля за тебя» [Бытие 3: 17]. «На пути своего соединения с Богом человек... собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преобразен благодатью» [Лосский, 1991, с. 85]. Задачу третьего этапа выполняет не тот мир, в котором накапливаются ценности культуры (см. выше цитату о. Георгия Флоровского), но тот, в котором достигается вечная жизнь.

Если сравнивать православное христоцентричное познание с современной рациональной наукой, в которой можно выделить ее теоретическую часть, основанную на анализе мира, на элементы, и прикладную ее часть — конструирование техногенного мира из элементов, полученных теоретической наукой, то первые два этапа православного познания являются аналогами теоретической части рациональной науки, а третий этап — аналогом ее прикладной части. По причине радикального различия целей, православное познание и современная наука создают два непересекающихся мира, о которых писал о. Георгий Флоровский. Но первые этапы и того, и другого путей познания связаны: православное осмысление мира может и должно осмысливать результаты современной науки. Здесь даже можно говорить об аналогии между взаимоотношениями природы и личности человека и взаимоотношениями рационального и православного христоцентрического познания, поскольку православное познание «воипостазирует» современную науку, над которой оно «непрестанно восходит, ее «восхищает». Принципиальное же различие этих двух типов познания состоит в том, что целью современной науки является преобразование природы космоса и человека в сторону возможно более комфортной жизни в условиях падшей природы космоса и человека, а целью православного христоцентричного познания является освобождение личности человека от рабства падшей

природе, включая антропосферу, и преобразование этой природы из ее современного состояния, в которое она впала в результате грехопадения человека.

В заключение приведем еще одно пояснение, данное Н.В. Лосским: «Вл. Лосский писал уже в 1948 году (после «Мистического богословия» 1944 года), что ... дело Сына относится к человеческой природе — общей для всех — это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям; Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати... Бог человеку ничего не навязывает автоматически. Каждому надлежит «расти» и, как говорит преподобный Серафим, приобретать (стяжать) Духа Святого... человек призван постепенно и постоянно заменять самосознание, сознание, сосредоточенное на самом себе, сознание своего «я» — сознанием церковным, ... и тем самым постепенно... дорастать до состояния ипостаси человечества... во Христе человек призван все больше и больше нести все человечество и всю вселенную, все творение».

#### **ЛИТЕРАТУРА**

- Алипий, архим., Исая, архим. Догматическое богословие: курс лекций. Свято-Троицкая Лавра, 1999.
- Георгий (Шестун), иером. Православная традиция духовно-нравственного становления человека: дис. ... доктора пед. наук).
- Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой: соч., т. 2. СПб, 1905.
- Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2006.
- Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословие и богословие. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995.
- Лосский Н.В. Понятие о личности по В.Н. Лосскому.
- Флоровский Георгий, свящ. Восточные Отцы IV века. Париж, 1933.
- Флоровский Георгий, свящ. Восточные Отцы V-VIII веков. Преп. Максим Исповедник. Париж, 1933.
- Флоровский Георгий, свящ. Смысл истории и смысл жизни // Из прошлого русской жизни. М.: АГРАФ, 1998.
- Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоведения. М., 1885.

## About distinction of concepts of the person and human nature in orthodoxy

*I.A. Nepomnyashchikh*

Article is devoted to a problem of the person understanding and its difference in contrast to the person nature which, according to the author, is a key problem of orthodox anthropology. The author underlines that correct understanding of the person and human nature attitude can probably form only on the basis of true understanding of the Trinity. As in orthodox knowledge of “world created” the anthropology is fundamental science the person and the nature relationship problem decision makes high impact on anthrop spheres knowledge.

**Key-words:** the person, the individual, the nature, knowledge, cooperation.

Alipii, arkhim., Isaiya, arkhim. Dogmaticheskoe bogoslovie: kurs lektzii. Svyato-Troitskaya Lavra, 1999.

Georgii (Shestun), ierom. Pravoslavnyaya traditsiya dukhovno-nravstvennogo stanovleniya cheloveka: dis. ... doktora ped. nauk).

Ignatii (Bryanchaninov), svt. Slovo o molitve Iisusovoi: soch., t. 2. SPb, 1905.

Kiprian (Kern), arkhim. Antropologiya sv. Grigoriya Palamy. Kiev: Izd-vo im. svt. L'va, papy Rimskogo, 2006.

Losskii V.N. Bogoslovskoe ponyatie chelovecheskoi lichnosti // Bogoslovie i bogovidenie. M.: Izd-vo Svyato-Vladimirskogo bratstva, 2000.

Losskii V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie. M., 1991.

Losskii V.N. Po obrazu i podobiyu. M.: Izd-vo Svyato-Vladimirskogo bratstva, 1995.

Losskii N.V. Ponyatie o lichnosti po V.N. Losskomu.

Florovskii Georgii, svyashch. Vostochnye Ottsy IV veka. Parizh, 1933.

Florovskii Georgii, svyashch. Vostochnye Ottsy V-VIII vekov. Prep. Maksim Is-povednik. Parizh, 1933.

Florovskii Georgii, svyashch. Cmysl istorii i smysl zhizni // Iz proshlogo rus-skoi zhizni. M.: AGRAF, 1998.

Feofan Затворник, svt. Nachertanie khristianskogo nravoucheniya. M., 1885.