
Богословское понятие личности в современной православной психологии

М.В. Ковшов,

кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии blazhenm@gmail.com

При написании статьи автор преследовал две основные цели: во-первых, показать, в чем состоит польза православного персонализма и по каким причинам использование богословской концепции личности в современной православной психологии представляется полезным и плодотворным; во-вторых, предупредить от типичных ошибок, которые нередко встречаются в среде психологов, использующих православное богословское понятие личности. С этой целью были рассмотрены такие вопросы, как соотношение и взаимосвязь понятий «личность» и «ипостась», «личность» и «природа», «личность» и «индивид», «личность» и «самосознание», «личность» и «образ Божий». Автор статьи считает, что для адекватной формулировки понятия «личность» в православном богословии и психологии необходимо уточнить святоотеческую терминологию – понимание личности как несводимости к природе и бытия-в-общении и любви. Следствием означенного понимания являются такие свойства личности, как обладание природой и невыводимость самосознания из природного бытия.

Ключевые слова: православная психология, персонализм, богословие личности, ипостась, индивид, самосознание, несводимость к природе, бытие как общение.

Понятие «личность» сегодня активно используется всем комплексом наук, изучающих человека, в том числе и зарождающейся православной психологией. Вместе с тем именно в православной среде правомерность использования этого понятия все чаще ставится под сомнение, в первую очередь патрологами и богословами. В то время как первые озабочены точностью святоотеческой богословской терминологии, вторых в большей степени волнует опасность привнесения в православное богословие чуждых ему философских идей.

В целом на сегодняшний день можно условно выделить две основные точки зрения на понятие «личность» в современном православном богословии.

Первое направление чаще всего именуют «православным богословием личности» или «православным персонализмом». Среди его сторонников такие известные богословы, как Владимир Николаевич Лосский, митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, епископ Каллист (Уэр) и др. По их мнению, «свое абсолютное онтологическое

содержание понятие личности приобрело в ходе усилий Церкви онтологически выразить свою веру в триединого Бога» [4, с. 31], поэтому современная культура обязана своим представлением о личности не философской мысли, а в первую очередь богословию греческих святых отцов [4, с. 31]. Для православных богословов этого направления «придание лицу и личности абсолютного онтологического статуса, по существу дела, составляет содержательную метафизическую основу богословия» [9, с. 193].

Приверженцы противоположной точки зрения, напротив, считают, «что современное философское понятие «личность» навязывается святоотеческой традиции достаточно искусственно и в принципе не способно органично вписаться в сетку основных богословских понятий православной догматики» [8, с. 7–8]. При этом указывается, что в православном персонализме термин «личность» неправомерно отождествляется с категорией «ипостась», в то время как святые отцы вкладывали в эти термины «совершенно иной смысл, чем современные православные богословы, отождествляющие «ипостась» и «лицо» с «личностью» персоналистской философской традиции Нового и Новейшего времени» [8, с. 8]. Понятие лица или ипостаси в этом случае является эквивалентом первой сущности Аристотеля. В таком случае ипостась «означает определенный индивид и представляет собой совокупность природы (общего) и случайных особенностей. То есть, ипостась определяется через природу: ипостась есть природа с особенностями. Природа и ипостась соотносятся как общее и частное» [10, с. 144]. Впрочем, многие сторонники этого направления не отрицают, что православный персонализм «помогает на понятном для современного человека языке выразить важнейшие богооткровенные православные интуиции» [8, с. 25].

Рассмотрим сильные и слабые стороны обеих точек зрения и попытаемся ответить на вопрос, какая из них является наиболее богословски грамотной и догматически корректной.

В православной среде чаще всего можно услышать определение личности, принадлежащее великому русскому богослову Владимиру Николаевичу Лосскому: «личность есть несводимость человека к природе» [7, с. 654]. Однако если мы попытаемся найти подобную формулировку у святых отцов, то, скорее всего, потерпим неудачу. Общее для святоотеческого богословия определение лица или ипостаси можно сформулировать как «конкретная индивидуализация общей природы»: «Ибо лицо определяют как сущность вместе с привходящими признаками; так что ипостась имеет общее вместе с особенным, а сущность не существует самостоятельно, но усматривается в ипостасях» [2, с. 243]. Это определение в равной мере относится к человеку, к животным и даже к неодушевленным

предметам, поскольку говорит только о конкретно-реальном способе бытия любой природы. Иными словами, «нет природы безипостасной», природы вообще; если она и существует, то только в своих частных проявлениях. Нет и не может быть некоего «общечеловека»; есть только конкретные люди: Петр, Павел, Иоанн; равным образом, нет и не может быть некоего «общеконя», и т.д. Если говорить языком более поздней западноевропейской философии, то сущность в святоотеческом понимании является своего рода универсалией в номиналистическом смысле слова, которая обретает реальное бытие только в конкретных лицах или ипостасях. «Ипостась является носителем Сущности, и Сущность является онтологическим содержанием Ипостаси. Между ними нет первенства, превосходства или противоположности» [1, с. 23], – так богословски грамотно и догматически корректно можно обозначить отношение между ипостасью или личностью и природой в святоотеческом богословии.

Такого определения лица или ипостаси вполне достаточно для неодушевленного предмета или даже для животного; но возникает целый спектр сложных проблем, когда мы относим его к тем объектам, которые в святоотеческой терминологии получили наименование «разумных существ», т.е. в первую очередь к Богу и человеку. Ключевой проблемой для определения ипостаси или лица как конкретной природы является проблема самосознания. *Если личность сводится к природе, чем она тогда является, как не конкретной природой, которая сама себя сознает, осмысливает, сама себя определяет?* В таком случае природе усваиваются такие свойства, как самосознание, самодвижность и т.п. Мы оказываемся в парадоксальной и абсурдной ситуации: безликая природа сама себя осмысливает, сама себя сознает, сама собой владеет. Кроме того, если ипостась определяется только как природа с особенностями, то это статичное по своей сути определение не указывает на свойство действия. Любовь, действие и воля, действительно, являются природными характеристиками. Однако сознает себя и изъявляет свою волю всегда не природа, не «ничто», а «некто», т.е. субъект – тот, кто энергией, действием выявляет свою сущность.

Если мы попытаемся найти это субъектное, сознающее себя начало в сущности или природе, то окажемся перед непреодолимыми противоречиями в учении о Боге. Природа Бога проста и несложна, в ней невозможно выделить какие-либо ее составляющие. Поэтому если мы будем искать субъекта в Божественной сущности, то вновь придем к утверждению о природе, которая осознает и осмысливает сама себя. А это будет означать очевидный крен в сторону эссенциализма в триадологии, означать превалирование безликой Божественной сущности над живыми действующими Ипостасями, которое характерно для западного богословия.

Однако если в антропологии отождествить субъектное начало в человеке с какой-либо из частей его природы, это приведет к катастрофическим последствиям в учении о Господе Иисусе Христе, т.е. в христологии. Согласно православному пониманию, Второе Лицо Пресвятой Троицы – Сын Божий – при воплощении воспринимает человеческую природу во всей ее полноте (но не человеческую личность). В случае, если бы человеческая личность сводилась к человеческой природе, началом, которое в человеке сознает себя, свободно во́лит и действует, необходимо было бы признать какой-либо из элементов его природы — например, его ум, или дух, или душу. Но тогда, чтобы сохранить единство Субъекта во Христе, необходимо было бы изъять этот элемент из воспринятой Спасителем природы, как это произошло в ереси Аполлинария, рассуждает В.Н.Лосский [7, с. 654]. В противном случае, если самосознание мыслится в категориях природы, в Господе Иисусе Христе следует признать наличие двух самосознаний – Божественного и человеческого. А от признания двух самосознаний один шаг до признания двух субъектов. Таким образом мы приходим к ереси Нестория. Единственным способом избежать указанных лжеучений будет признание того, что *самосознание не может быть мыслимо в категориях природы*.

Следствием вышеприведенных рассуждений является апофатическое, т.е. «отрицательное», определение ипостаси или личности, которое дал в свое время В.Н.Лосский. С одной стороны, субъектное или личностное начало не может быть отождествлено с природой или каким-либо из ее элементов. С другой стороны, в ипостаси нет ничего такого, что ее отличало бы от природы, поскольку она и есть единственно возможный модус существования природы, конкретно-реальный способ ее бытия. Таким образом мы приходим к невозможности определить личность каким-либо иным способом, кроме как через несводимость к природе. Причем В.Н.Лосский намеренно подчеркивает: «Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит...» [7, с. 654]. Личность нельзя определить как «нечто несводимое», поскольку в этом случае мы утверждаем, что в человеке есть еще что-то помимо его природы. Но личность и есть конкретная природа, конкретный человек во всей его целостности. Игнорирование этого важнейшего замечания приводит к ряду недоразумений. Например, диакон Андрей Юрченко приписывает персоналистам такое определение личности: «ипостась понимается как некое личностное начало, особая реальность, онтологически отличная от природы, но имеющая существование в нераздельном единстве с ней. Совокупность ипостаси и природы образует индивида, разумную особь» [10, с. 144]. В виде формулы данное определение можно представить следующим образом: разумная особь (индивид) = личность (ипостась) + природа. Подобная формула несет в себе

принципиальную богословскую некорректность, поскольку, повторим еще раз, *в человеке нет какого-либо высшего онтологического личностного элемента, помимо его природы.* «Личность не есть нечто отличное от природы, иное по отношению к ней» [8, с. 16]. При этом личностное начало по вышеуказанным богословским причинам нельзя искать в каких-либо частях человеческой природы, например в его душе или духе.

Следующую важнейшую характеристику личного образа бытия в современном православном персонализме обозначают как «бытие-в-общении» или «бытие-в-любви».

В.Н.Лосский и другие богословы-персоналисты выражают это свойство личности через противопоставление понятий «личность» и «индивид». Например, митрополит Иоанн (Зизиулас), цитируя Мартина Бубера, утверждает: «Индивидуальность выявляет себя, обособляясь от других индивидуальностей. Личность же означает единство с другими личностями» [4, с. 166]. Подобного противопоставления мы также не встретим в святоотеческой мысли, для которой понятия «ипостась (лицо)» и «индивид (атом)» являются синонимами: «сущность обозначает вид общий и вмещающий в себе однородные ипостаси, как, например: Бог, человек; ипостась же обозначает неделимое существо, то есть Отца, Сына, Святого Духа, Петра, Павла» [2, с. 240]. Это, кстати, признает и сам В.Н.Лосский: «Таким образом, на языке богословов — и восточных, и западных — термин “человеческая личность” совпадает с термином “человеческий индивидуум”» [7, с. 650]. Однако он тут же продолжает: «Но остановиться на этом мы не можем. Если, как мы видели, христианская антропология не придала нового смысла термину “ипостась, или личность человеческая”, попытаемся обнаружить другие ее понимания, такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию “индивидуум”, ... но в большинстве случаев служит невыраженным основанием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку» [7, с. 650–651].

Необходимость противопоставления личности и индивида можно обосновать следующими логическими аргументами. Во-первых, «нет природы безипостасной» – общая природа не существует «в чистом виде», сама по себе, а только в своих конкретных индивидуализациях, т.е. в личностях или ипостасях. По этой причине «полнота природы» (имеется в виду не совокупность определенных свойств и качеств, а «нумерическая полнота», если можно так сказать, «количество вещества»), вся природа в ее конкретном выражении – в полном смысле этого слова – слагается из общего числа ее носителей, т.е. индивидов. Однако это абсолютно неверно в отношении Пресвятой Троицы, поскольку каждая из Божественных Личностей вследствие единосущия, взаимопроникновения и общения заключает в Себе всю Божественную природу во всей ее полноте. Следовательно, есть все основания говорить о том, что Лица Пресвятой Троицы действительно обладают

природой, а не являются всего лишь индивидами или носителями определенной части природы, как это имеет место в случае с тварными ипостасями.

Бытие-в-общении не является некой «добавочной характеристикой» личности, без которой она превращается в эгоистичный индивид секулярной культуры. Бытие как общение и любовь самым тесным образом связано с несводимостью личного бытия к природному. Например, в Пресвятой Троице любовь является общим свойством и относится к категории сущности или природы. Но любят Друг Друга не «природы» и не «сущности», а конкретные живые Лица Божества — Отец, Сын и Святой Дух! Относительно человеческих личностей можно сказать, что в силу со-Образности человека своему Творцу, чем больше человек уподобляется Богу, чем больше стремится к Нему, тем более он является личностью в смысле господина своей собственной природы. И наоборот: чем дальше человек отходит от Бога, чем больше он укореняется в своей самости и эгоизме, тем более он приближается к прочим тварным ипостасям, которые не имеют в себе образа Божия, тем больше оснований называть его индивидом, а не личностью.

Итак, мы подошли к последнему важному вопросу о личности, а именно о взаимосвязи понятий «образ Божий» и «человеческая личность». «Образ Божий и личность – понятия взаимосвязанные, но не тождественные» [6, с. 313]. По этому поводу хотелось бы вспомнить мысль святителя Григория Нисского, которая в дальнейшем нашла свое развитие в учении архиепископа Григория Паламы: «по образу сотворен человек – это всецелое естество...» [5, с. 161]. Мы имеем все основания сказать, что весь человек как целое, как личность сотворен по образу Божию. Однако не стоит слишком поспешно отождествлять образ Божий в человеке с его личностью. Практически все определения образа Божия святыми отцами даются в категориях природы, а не личности. Например, святой Иоанн Дамаскин пишет: «В скольких смыслах говорится “по образу”? В смысле разумном, и мышления, и свободы, и потому что ум рождает умное слово и изводит дух, в смысле начальствования...» [3, с. 108]. При этом, учитывая вышеприведенные рассуждения о несводимости личности к природе, мы вполне можем утверждать, что личность является одним из, и даже, возможно, наиболее важным, проявлением образа Божия в человеке.

Выводы

1. Для понимания православного учения о личности следует дать себе труд внимательно прочитать труды В.Н.Лосского, которому принадлежит лучшее на сегодняшний день определение понятия «личность» в православном богословии.
2. В то же время необходимо заметить, что В.Н.Лосский не останавливается на святоотеческом определении лица или ипостаси, но творчески развивает его,

пользуясь достижениями современной ему философской мысли (в частности, философского персонализма), и эта рецепция, это творческое усвоение является полностью оправданными с богословской точки зрения. Воспринимая философию как служанку богословия, святые отцы всегда пользовались ее терминологией (и в ряде случаев даже идеями) для точной и понятной современникам формулировки истин православной веры. Поэтому, признавая, что в определенный момент отцы Церкви воспользовались категориями Аристотеля, не стоит эти категории абсолютизировать и отрицать возможность их дальнейшего развития и уточнения. Отрицание такой возможности приводит, как было показано выше, к ряду ересей тринитарного и христологического характера.

3. Говоря о личности человека, следует помнить, что личность – это весь человек как целое, она не может быть частью. Неправомерно отождествлять личность с какой-либо из частей человеческой природы, будь то душа, дух, ум и т.д. В противном случае мы сталкиваемся с серьезнейшими богословскими проблемами.
4. Одновременно личность есть также и «несводимость к природе», в первую очередь потому, что такой феномен, как самосознание, не может быть выведен из природного бытия.
5. Представляется верным с богословской точки зрения проводить различие между понятиями «личность» и «индивид».
6. Вполне допустимо говорить о том, что весь человек как личность сотворен по образу Божию, однако не стоит отождествлять данные понятия и употреблять их в качестве синонимов.
7. Западный персонализм в свое время возник на почве критики онтологизма, как реакция на абстрактную философию, оторванную от жизни. Сегодня особенно важно, чтобы «маятник» не качнулся в противоположную сторону – в сторону эссенциализма. Если мы не хотим, чтобы наши рассуждения о Боге и человеке превратились в сухие голые схемы, всем нам – православным богословам, психологам, философам и педагогам – не стоит забывать о православном богословии личности.

Литература

1. *Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софония (Сахарова). М., 2003.
2. *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.

3. *Иоанн Дамаскин, преп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997.
4. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
5. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996.
6. *Леонов В., иерей.* Взаимосвязь понятий «образ Божий» и «личность» в современном православном богословии // Пути промысла Божия и святоотеческое наследие: Сборник докладов XVI Международных Рождественских образовательных чтений «Православные ценности и современное образование» (2008). Вып. 2. М., 2009.
7. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Боговидение / Сост. А.С.Филоненко. М., 2003.
8. *Малков П.Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогов понятия «личность») // Малков П.Ю. По образу Слова: Статьи. М., 2007.
9. *Чурсанов С.А.* Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008.
10. *Юрченко А., диакон.* Философические и феологические опыты. М., 1991.

Theological idea of personality in modern Orthodox psychology

M. V. Kovshov,

PhD in theology, teacher, chair of biblical studies, the Moscow Orthodox clerical academy, blazhenm@gmail.com

By writing the article the author pursued two main aims: firstly, to show, what is the benefit of Orthodox personalism and for what reasons the usage of theological concept of personality in modern Orthodox psychology seems helpful and fruitful; secondly, to prevent typical mistakes which often occur among psychologists who use the Orthodox theological notion of personality. To that end such questions as correlation and interconnection between notions of "personality" and "hypostasis", "personality" and "nature", "personality" and "individual", "personality" and "consciousness". "personality" and "image of God" were discussed. The author thinks that an adequate formulation of the notion of "personality" in Orthodox theology and psychology demands clarification of patristic terminology - understanding of personality as the irreducibility to nature and being-in-communication and love. Such understanding has as its consequences the following characteristics of personality: possession of nature and underivability of consciousness from natural being.

Keywords: Orthodox psychology, personalism, personality theology. hypostasis, individual, consciousness, irreducibility to nature, being as communication.

References

1. *Zahariya (Zaharu), arhim.* Hristos kak put' nashei zhizni. Vvedenie v bogoslovie starca Sofroniya (Saharova). M., 2003.
2. *Ioann Damaskin, prep.* Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very // Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya. M., 2002.
3. *Ioann Damaskin, prep.* Hristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na Bogorodichnye prazdniki. M., 1997.
4. *Ioann (Ziziulas), mitr.* Pergamskii. Bytie kak obshenie: Ocherki o lichnosti i Cerkvi. M., 2006.
5. *Kiprian (Kern), arhim.* Antropologiya svt. Grigoriya Palamy. M., 1996.
6. *Leonov V., ierei.* Vzaimosvyaz' ponyatii «obraz Bozhii» i «lichnost'» v sovremennom pravoslavnom bogoslovii // Puti promysla Bozhiya i svyatootecheskoe nasledie: Sbornik dokladov XVI Mezhdunarodnyh Rozhdestvenskih obrazovatel'nyh chtenii «Pravoslavnye cennosti i sovremennoe obrazovanie» (2008). Vyp. 2. M., 2009.

7. *Losskii V.N.* Bogoslovskoe ponyatie chelovecheskoi lichnosti // Bogovidenie / Sost. A.S.Filonenko. M., 2003.
8. *Malkov P.Yu.* Ipostas': lichnost' ili individuum? (K voprosu o prisutstvii v svyatootecheskom nasledii smyslovyh analogov ponyatiya «lichnost'») // Malkov P.Yu. Po obrazu Slova: Stat'i. M., 2007.
9. *Chursanov S.A.* Licom k licu. Ponyatie lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka. M., 2008.
10. *Yurchenko A., diakon.* Filosoficheskie i feologicheskie opyty. M., 1991.