

Содержание и функционирование концепта «индивид» в современной православной богословской антропологии

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University

Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia

e-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0724-3318

Ключевые слова: богословская антропология, индивид, ипостась, личность, общение, свобода, личностная уникальность, личностная открытость, Церковь, Евхаристия.

Key words: theological anthropology, individual, hypostasis, person, communion, freedom, personal uniqueness, personal openness, Church, Eucharist.

Резюме: В современной православной богословской антропологии в качестве предпосылок для развития и распространения индивидуалистических мировоззренческих тенденций рассматриваются отождествление понятия «личность» с понятием «разумный индивид» и понимание рефлексивного сознания как необходимой принадлежности личности. При этом основные формы индивидуалистического обособления характеризуются здесь как разрушительные и для общества, и для каждого человека. Кроме того, в статье раскрыто глубинное родство индивидуалистического и пантеистического мировоззрений, заключающееся в восприятии людей как существ, исчерпывающихся своим природным содержанием. Далее рассматриваются основные аспекты противоположности концепта «индивид», определяемого через природные особенности, концепту «личность», предполагающему внеприродную личностную соотнесенность. Показано, что в отличие от концепта «личность» концепт «индивид» не позволяет выразить свободу, уникальность и открытость человека в той полноте, которая предполагается библейским Откровением, троичным богословием и христологией. Завершающая часть статьи сосредоточена на богословском понимании церковной жизни, включаясь в которую, христианин преодолевает свою индивидуальную ограниченность и переходит от индивидуалистического к личностному образу бытия.

Abstract: In modern Orthodox theological anthropology, the identification of the concept of “person” with that of “reasonable individual” together with the understanding of reflexive consciousness as a necessary attribute of a person are highlighted as prerequisites for the development and spread of individualistic worldview trends. Moreover, the main forms of individualistic isolation are characterized here as destructive both for society and for every person. In addition,

the article reveals the deep kinship of the individualistic and pantheistic worldviews, which consists in the perception of person as a being who is entirely reducible to his or her natural content. Further, the main aspects of opposing the concept of “individual”, defined through natural features, to the concept of “person”, presupposing an extra-natural personal relatedness, are examined. It is shown that in contrast to the concept of “person”, the concept of “individual” does not allow us to express freedom, uniqueness, and openness of a person in the fullness that is required by the biblical Revelation, as well as Trinitarian theology and Christology. The final part of the article focuses on the theological understanding of the Church life, in which a Christian overcomes his or her individual limitations and switches from an individualistic to a personal way of being.

[Chursanov S.A. The Content and Functioning of the Concept of “Individual” in Modern Orthodox Theological Anthropology]

Понятие *индивид* (ἴδιον, *individuum*) получило широкое распространение в современных антропологических дисциплинах. Оно заняло ключевое положение в разнообразных концепциях, опирающихся на индивидуалистические интерпретации человека, его мотивов и способов целеполагания, в конечном счете - всей его жизни. Более того, в современной гуманитаристике прослеживаются отчетливые тенденции к сближению понятий *человеческая личность* и *индивид*. В этих обстоятельствах выявление содержания и функций концепта *индивид* в современной православной богословской антропологии становится особенно актуальной теологической задачей.

Первая часть статьи сосредоточена на теологическом осмыслении в православной богословской антропологии XX-XXI веков истоков и основных аспектов индивидуалистического мировоззрения. Во второй части рассматривается преодоление индивидуалистических установок в христианском образе жизни.

Индивидуалистический образ бытия.

Ведущие православные богословы XX-XXI веков уделяют *проблеме индивидуализма* особое внимание. Размышляя о его гносеологических истоках, они выявляют индивидуалистические мировоззренческие принципы, лежащие в основе современных европейских и североамериканских культур.

По мысли митрополита Иоанна (Зизиуласа) индивидуалистический образ жизни в западноевропейском

обществе сформировался вследствие двух широко распространенных в западной теологии положений, сложившихся уже к V веку. Во-первых, - это свойственное С. Бозцию отождествление понятий *личность* и *разумный индивид*. И, во-вторых, - понимание сознания и самосознания как необходимой принадлежности личности, развитое в работах блаженного Августина Иппонского (см.: John (Zizioulas), metr., 2006: 1, 210-211 (рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 1, 271-272); John (Zizioulas), metr., 2010: 20, 403; см. также: Lossky, 1967: 113-114 (рус. пер.: Лосский, 2000: 294); Manoussakis, 2007: 37 (рус. пер.: Мануссакис, 2014: 96-97)). Х. Яннарас в качестве одной из ключевых гносеологических тенденций западного богословия, способствовавших формированию индивидуалистического мировоззрения, выделяет также ограничение содержания понятия *логос*, которое еще в дохристианской философской мысли связывалось с представлениями о соотнесенности и общении, рационально-понятийным мышлением обособленных индивидов, выражаемым понятием *рацио*. «Из функций *логоса*, - констатирует он, - исключается динамика *отношения*, а значение *логоса* сводится исключительно к интеллектуальной способности... индивида» (Яннарас, 2004: 95). Таким образом, заключает Х. Яннарас, «познание не рассматривается как опыт общения и отношения, а истина ограничивается индивидуальным пониманием, *соответствием мысли и ее предмета*» (Яннарас, 2004: 95).

Под влиянием христианского переживания высшего онтологического достоинства каждой богообразной человеческой личности индивидуалистические представления, воспринимаемые как средство противостояния социально-культурному обезличиванию и подавлению людей, набирают силу и особенно быстро распространяются в Новое и Новейшее время, то есть со второй половины XVI века. В самом деле, подчеркивание самостоятельности и ценности каждого человека как индивидуального носителя высших составляющих человеческой природы - воли, сознания и самосознания - иногда становится сравнительно эффективным метафизическим средством борьбы с обезличивающими идеологиями (см., напр.:

Burrow, 1999: Passim). Однако значимость индивидуалистического понимания человека ограничена частными антропологическими контекстами и не может носить нормативного характера ни для христианской теологии в целом, ни для богословской антропологии и опирающихся на нее христианских гуманитарных наук, в частности.

И хотя исторически западноевропейский индивидуализм оказался связан с христианской теологией, он, тем не менее, предполагает образ жизни, противоположный личностному. С одной стороны, индивидуалистическая установка на как можно более полное автономное развитие каждого отдельного человека противостоит пантеистическому мировоззрению, предполагающему подчинение людей обезличенным метафизическим идеям (см.: 1 Кор 1: 20-23; 3: 18-20; 2 Кор 10: 4-5; Еф 4: 14-15; Кол 2: 8; 1 Тим 6: 20) и социальным структурам (см.: Гал 3: 28; Кол 3: 11). Однако, с другой стороны, эти два мировоззренческих подхода объединяет понимание человека как существа, определяемого своей природой. Отличие же состоит в том, что в случае индивидуализма в восприятии людей на первый план выходят их индивидуальные природные особенности, а в случае пантеизма - общие обезличенные природные составляющие. Поэтому протоиерей Думитру Станилоэ замечает: «...как пантеизм, так и индивидуализм представляют собой падение в природу с подлинно духовного уровня личного существования» (Staniloae, 1994: 276).

В силу своей глубинной родственности индивидуалистическая и пантеистическая мировоззренческие установки оказываются взаимосвязанными и нередко одновременно проникают в философские и гуманитарные концепции. «...Малодушное искание “обоснований” и “оправданий” восходит к докетическому индивидуализму, - и основа его в пантеистическом неведении Божественной Личности. Если нет Бога как Лица, а есть только “божественное”, то нет (не может быть замечено) и лица в человеке», - отмечает, например, протоиерей Георгий Флоровский, останавливаясь на русских религиозно-философских поисках второй половины XIX - начала XX веков

(Флоровский, 2002а: 158; ср.: John (Zizioulas), metr., 1985: 43; рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 38).

Это трагическое взаимовлияние индивидуалистических и пантеистических мировоззренческих составляющих проявляется и в повседневной человеческой жизни. Размышляя о распространенном «парадоксальном сочетании» в человеке «рабского сознания», вытекающего из пантеистической картины мира, и «заносчивой самоуверенности», характерной для крайнего индивидуализма, протоиерей Георгий Флоровский предлагает следующую «разгадку»: «Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя “грезю природы”, медиумом внешней объективности, он склоняется приписывать своим грезам объективную значимость» (Флоровский, 1926: 44). Действительно, в пантеистической мировоззренческой парадигме человеку приходится искать опору в объективированных идеях, силах или энергиях, относящихся к высшим метафизическим сферам. При этом, как только он сочтет, что такая высшая объективная опора обнаружена, и попытается последовательно из нее исходить, он неизбежно начинает обособляться от других, не соответствующих ей концептуальных моделей. Более того, поскольку все концептуальные мировоззренческие модели имеют дело с единым природным пространством, такое обособление невозможно без противопоставления, из которого развивается стремление ограничить и подчинить окружающих, вынудив их следовать парадигме, объявленной единственно верной. «...Индивид стремится растворить другого в себе», - констатирует протоиерей Думитру Станилоэ. «Вот почему так легко перейти от индивидуализма к пантеизму», - заключает он (Staniloae, 1994: 276).

С учетом этих обстоятельств ведущие православные богословы XX-XXI веков рассматривают индивидуализм в качестве узлового следствия грехопадения. При этом они неразрывно связывают индивидуалистическое мировоззрение с побуждающей к замкнутости установкой на реализацию каждым человеком своих частных предпочтений и устремлений.

Этимологически слово *индивид*, в буквальном переводе и с греческого (ἄτομον), и с латинского (individuum) языков

означающее *неделимое*, связано с идеей деления (Чурсанов, 2022: 363). Митрополит Антоний Сурожский указывает, что разрушительная для межчеловеческих отношений противопоставленность лежит в самом экзистенциальном основании индивидуалистического восприятия человека: «...чтобы узнать, отличить одного индивидуума от другого, мы используем метод контраста... так что одного индивидуума можно отличить от другого только в категориях противоположения... Как индивидуум, как особь я есмь, постольку поскольку я глубоко отличен от окружающих меня индивидуумов» (Антоний (Блум), митр., 2002: 290). Но в таком противопоставлении себя окружающим и проявляется поврежденность людей, отделившихся от Бога (см.: Быт 3: 8-10). Ведь, как объясняет владыка Антоний, «с той минуты, как я говорю о контрасте, противоположении, различии общих для всех свойств, я говорю о расстоянии, которое устанавливаю между собой и другим, и... это то противоположение, которое порождает распад» (Антоний (Блум), митр., 2002: 290). При этом митрополит Антоний описывает трагический механизм воспроизводства индивидуалистической установки в человеке, не нацеленном на личностный образ бытия: «...когда мы являемся частью какой-либо среды и не хотим быть раздавлены, уничтожены, мы должны утверждать себя против давления, насилия окружающей нас массы. И это *самоутверждение* создает еще более напряженную ситуацию... распада, состоящего из отвержения другого, отрицания другого, отказа от другого, что... соответствует отказу быть поглощенным, сокрушенным, уничтоженным другим - каков бы этот "другой" ни был: индивидуум или коллектив» (Антоний (Блум), митр., 2002: 290).

В православной богословской антропологии XX-XXI веков индивидуалистический образ бытия характеризуется не только как губительный для межчеловеческого общения, но и как разрушительный для каждого человека. «Личность, которая утверждается как индивид, заключая себя в границах своей частной природы, - отмечает В.Н. Лосский, - не может в полной мере себя реализовать - она оскудевает» (Lossky, 1944: 119; ср. рус. пер.: Лосский, 1991b: 94). На опустошительности для

человека индивидуалистического образа бытия останавливается и протоиерей Думитру Станилоэ: «Субъект, который был бы в абсолютном смысле единственен, был бы лишен радости, а поэтому - и смысла существования. Он сомневался бы даже в своем собственном существовании, которое стало бы чем-то вроде сна» (Staniloae, 1994: 266). «...Если субъект и объект пребывают вместе, - поясняет отец Думитру далее, - или если субъект имеет перед собой даже целый мир объектов, этот субъект остается в одиночестве, лишенном какой-либо радости и смысла существования. “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?” (Мф 16: 26)» (Staniloae, 1994: 266).

Развивая эту богословскую линию, митрополит Иоанн (Зизиулас) выделяет *индивидуализированность* в качестве ключевой черты, характеризующей онтологическое состояние мира после грехопадения: «Поскольку предельную основу представляет собой *бытие* вещей, и оно предшествует общению, а всё существующее утверждает свое бытие как нечто “данное” человеку, мир, в конечном счете, существует во фрагментированном виде, так что люди оказываются обособленными *перед тем как* они могут соотноситься друг с другом: сначала ты *есть* и затем соотносишься» (John (Zizioulas), metr., 1985: 103; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 100-101).

В самом деле, в ситуации фрагментированности мира индивидуализация как обособление людей от Бога и друг от друга неизбежно ведет к своего рода внутренней индивидуализации каждого человека, проявляющейся в рассогласовании и автономизации многочисленных составляющих его сложной природы. «...Частные существа (τὰ... καθ' ἑκαστον)... разделены между собой и временем, и страстями, и силой, - замечает святитель Григорий Богослов. - Ибо мы не только сложны (σύνθετοι), но и противоположны (ἀντίθετοι) и друг другу (ἀλλήλοις), и сами себе (ἑμῖν αὐτοῖς)» (Gregorius Nazianzenus, 1858: 149B (31.15) (ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт., 1994: 452)). Ограничиваясь индивидуальным природным составом, невозможно говорить и об идентичности человека. Ведь, как констатирует святитель

Григорий, «мы не остаемся совершенно теми же даже и одного дня, не то что всю жизнь, но постоянно растекаемся (ῥέοντες) и изменяемся (μεταλίπτοντες) и телом, и душой» (Gregorius Nazianzenus, 1858: 149В (31.15) (ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт., 1994: 452)).

В конечном счете, разрушительные процессы дезинтеграции природы каждого человека завершаются смертью. По мысли митрополита Иоанна (Зизиуласа) именно смерть, вошедшая в сотворенный мир «как результат той индивидуализированности природы, которой подчинился весь космос», становится предельным трагическим следствием грехопадения (John (Zizioulas), metr., 1985: 105; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 103). Всё это означает, что поскольку человек представляет собой сотворенное сложное существо, применительно к нему понятие *индивид*, в отличие от понятия *лицо*, или *личность*, не предполагает неразрушимости.

Современные православные богословы указывают, что в эсхатологической перспективе индивидуалистическая самоизоляция погружает человека в ад как безжизненное состояние, как пребывание в смерти (см.: John (Zizioulas), metr., 2006: 3; рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 4). Согласно повествованию «Древнего патерика» один из обитателей ада сообщает преподобному Макарию Великому: «...мы... не можем видеть друг друга лицом к лицу (πρόσωπον πρός πρόσωπον), поскольку мы связаны спина к спине (ἄποσ ἄποσ). Когда же ты молишься о нас, каждый отчасти видит лицо (πρόσωπον) другого» (Aprophthegmata patrum, 1993: 158-160 (3.19) (ср. рус. пер.: Древний патерик, 1899: 35); ср.: 1 Кор 13: 12). Подытоживая богословское противопоставление индивида и личности, архимандрит Иоанн (Мануссакис) констатирует: «Понятие “индивид” принципиально противоположно понятию «личность» (πρόσωπον). В то время как личность собирает и объединяет, индивид отсекает, отделяет, отчуждает и отрицает». «Можно сказать, - отмечает при этом он, - что индивид принадлежит аду, месту небытия, преисподней, месту... где нет ни взгляда, ни лица, где исчезла возможность видеть другого лицом-к-лицу, и вместе с ней - сам способ бытия личностью и бытия как такового» (Manoussakis,

2007: 26; ср. рус. пер.: Мануссакис, 2014: 62).

Личностный образ бытия.

Подчеркивая принципиальное отличие понятия, *человеческая личность* от понятия *индивид*, православные богословы XX-XXI веков исходят из традиционного христианского понимания Бога как Троицы единосущных Божественных Лиц, или Ипостасей. Так, стремясь исключить тритеистические интерпретации православного трóичного богословия, В.Н. Лосский противопоставляет понятие *индивид* понятию *лицо*, или *ипостась*. «Что касается ипостаси... то она не подразумевает ничего характерного для индивида, - утверждает он. - Индивид составляет часть вида, или, точнее, он представляет собой одну из его частей: он делит природу, к которой принадлежит, он является... результатом ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит в Себе Божественную природу во всей ее полноте» (Lossky, 1964, № 46-47: 96; ср. рус. пер.: Лосский, 1991а: 214).

Протоиерей Георгий Флоровский обращает внимание на то, что несводимость богословского концепта *ипостась* к набору индивидуальных отличительных свойств, характеризующих индивида, вытекает и из православной христологии. Рассматривая понятийно-терминологический аппарат Леонтия Византийского, он, в частности, заключает: «“Ипостасность” не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, - не есть признак вообще. <...> ...Действительность какого-нибудь естества в определенном индивиде еще не означает признания здесь ипостаси данного естества. <...> Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась» (Флоровский, 1933: 123).

Х. Яннарас выделяет три аспекта глубинной установки на преодоление индивидуалистического образа жизни, характерные для православного церковного менталитета. Это, во-первых, «приверженность приоритету *межличностных отношений*, а не индивидуальной дисциплине внутри организационных структур», во-вторых, «преследование в политике культурных, а не чисто утилитарных целей» и, в-третьих, «понимание греха как экзистенциального падения, а не

как нарушения закона» (Яннарас, 2004: 99).

В христианском понимании высшее становление личности, изымающее из плена индивидуалистически-пантеистической детерминированности, становится возможным для человека в общении с Божественными Лицами. По наблюдению протоиерея Думитру Станилоэ, «сами по себе личности не могут избежать... падения в природу» (Staniloae, 1994: 276). «Они, - поясняет отец Думитру, - должны получить помощь от личного - то есть троичного - способа существования, принадлежащего трансцендентной реальности, Богу» (Staniloae, 1994: 276). Действительно, лишь при условии следования Богу, Который, будучи Троицей Божественных Лиц, не сводим не только к каким-либо идеям или концепциям, но и к Своей Божественной природе, человек осознаёт условность индивидуальных природных предпочтений и ищет первичную опору в свободных, ничем не детерминируемых личных отношениях с Божественными Лицами, рассматривая приобретение любых природных совершенств и даже единение с Божественной природой (см.: 2 Пет 1: 4) в качестве их следствия. В этой ситуации человек, с одной стороны, вовлекает всё содержание своей индивидуализированной природы в служение Божественным Лицам и человеческим личностям (см.: Мф 10: 39; 16: 25; Мк 8: 35; Лк 9: 24; 17: 33; Ин 12: 25; Деян 20: 24; 2 Кор 9: 18-22; 11: 23-30; 12: 15; Кол 1: 24; Откр 12: 11) и, с другой стороны, принимает всё природное наполнение, сообщаемое ему ими. В межчеловеческом общении в результате такой открытости человеческая личность достигает *природной полноты*, или *всеохватности*, по образу *единосущия* Божественных Лиц.

Об опыте всеохватности и о его значимости для христианина апостол Павел свидетельствует коринфянам следующим образом: «...наше сердце расширено (*πεπλατύνθη*). Вы не стеснены (*οὐ στενοχωρεῖσθε*) в нас... Отвечайте мне тем же... расширяйте себя (*πλατύνθητε*) и вы» (2 Кор 6: 11-13 (*перевод мой*. - С. Ч.); см. также: 2 Кор 7: 2-3). Тайственной полноты всеохватности человек достигает в любви. «...*Любовь*, - поясняет преподобный Софроний Афонский, - перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного: существование

возлюбленных мною лиц - становится содержанием *моей* жизни. <...> Если я, подобно Христу, *до конца* (Ин 13: 1) люблю всех, то бытие всех силою любви делается моим бытием» (Софроний (Сахаров), архим., 1999: 190-191; см. также: Софроний (Сахаров), архим., 1999: 96-97).

В православной богословской антропологии XX-XXI веков концепт *индивид* (ἄτομον) преимущественно раскрывается по контрасту с концептом *лицо*, или *личность* (πρόσωπον). В качестве определяющего признака для индивида здесь выделяются природные особенности, а для личности - внеприродная соотнесенность. Выражаясь непривычным образом, можно сказать, что личность - это индивид, конституируемый не природными особенностями, а внеприродными отношениями. Основываясь именно на этом отличии, православные авторы противопоставляют богословские категории *личность* и *индивид*.

Действительно, индивидуалистическое мировоззрение можно определить через характерную установку на автономное развитие каждого отдельного человека, направленное на совершенствовании интеллектуальных, эстетических, волевых, физических и любых других качеств обособленной индивидуальной человеческой природы. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает присвоение власти, символических ценностей и материальных ресурсов, а также стремление к повышению социального статуса. В результате особенности, конституирующие индивида, оказываются аспектами единой человеческой природы, объявляемыми им своим исключительным достоянием. Эти присвоенные индивидом общие природные составляющие и определяют для него его идентичность, состоятельность и человеческое достоинство. Иными словами, *стать индивидом* означает перестать воспринимать природное содержание сотворенного мира как нечто общее, пытаясь *присвоить себе* те или иные его составляющие и, тем самым, неизбежно вступая в конкуренцию и даже борьбу с другими людьми. С другой стороны, поскольку в богословском понимании личность конституируется не природными особенностями, а внеприродными личностными, то есть уникальными,

отношениями доверия и любви, личностный образ бытия предполагает межличностное общение, не оставляя места ни для обособления, ни для противопоставления. Поэтому определяющим показателем идентичности, состоятельности и человеческого достоинства становятся для каждой личности внеприродные отношения с Божественными Лицами и людьми. Причем поскольку речь идет о сфере сверхрациональных внеприродных личностных отношений, личностное восприятие человека в отличие от восприятия индивидуалистического, базирующегося на рационалистически понимаемых и описываемых повторяющихся природных характеристиках, несовместимо с уничижительным отношением к людям с природными изъянами и нравственными недостатками (см.: Мф 7: 1; Лк 6: 37; Рим 14: 4, 13; 1 Кор 4: 3-5; Еф 4: 32). Таким образом, *быть личностью* значит *пребывать в единстве* с другими личностями, переживая человеческую природу и весь сотворенный мир как *общее* человеческое достояние.

Неудивительно, что в этих условиях концепт *индивид* чаще всего привлекается в православной антропологии XX-XXI веков, чтобы оттенить отличительные черты богословского понимания *личности*, а также прояснить их определяющее значение для восприятия людьми себя, своих межчеловеческих отношений и отношений с Богом. «...Личность есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность», - утверждает протоиерей Георгий Флоровский (Флоровский, 2000: 92). Ссылаясь на П.И. Новгородцева, он отмечает также изначальную несостоятельность гносеологических истоков индивидуалистических представлений: «...уединенный, ограниченный, самодостаточный индивид - это продукт преувеличенного абстрагирования: мы знаем только людей, живущих в общении и проходящих свой жизненный путь в обществе» (Флоровский, 2002b: 187).

По мысли В.Н. Лосского, поскольку слово *индивид* относится к природе, оно не позволяет выразить *уникальность* Каждой Божественной Ипостаси: «Индивиды одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим фрагментом природы, а природа, пребывая бесконечно

раздробленной, всегда остается одинаковой, лишенной подлинного различия» (Lossky, 1964, № 46-47: 96; ср. рус. пер.: Лосский, 1991а: 214). В богословской антропологии XX века личностная *уникальность* каждого человека часто акцентируется через сопоставление с условной, относительной различимостью индивидов. В самом деле, конститутивные отличительные качества индивида не абсолютны, - каждое из них характерно для множества людей. Поэтому сами индивиды, строго говоря, различаются лишь степенью и формами выраженности повторяющихся качеств человеческой природы.

Как замечает митрополит Антоний Сурожский, описать индивида можно «лишь в категориях, общих для всех людей, но людей, которых мы группируем по тем или иным признакам. <...> В конечном же счете наше описание сводится к описанию черт, общих всем людям, и при этом люди группируются подобно тому, как составляют букет, отличающийся от другого букета, но состоящий из тех же, или подобных цветов» (Антоний (Блум), митр., 2002: 290; см. также: Lossky, 1964, № 46-47: 96-97 (рус. пер.: Лосский, 1991а: 214-215); Yannaras, 1984: 22-23; John (Zizioulas), metr. 2006. P. 69-70; рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр. 2012: 88-89). И далее владыка Антоний подчеркивает, что под личностью в православном богословии понимается не индивид, а «нечто совершенно иное: этот термин не соответствует нашему эмпирическому познанию человека; он имеет обоснование... в приложении Священного Писания к нашему понятию о Боге или о человеке. Для личности характерно, что она не отличается от другой личности по контрасту, противоположению, самоутверждению: личность неповторима» (Антоний (Блум), митр., 2002: 290-291).

Что касается представления о человеческой личности как об индивиде, отстаиваемого, в частности, Ж.-К. Ларше, то оно сводит уникальность человека к совокупности его индивидуальных природных особенностей (см.: Larchet, 2011: 351). Такое восприятие уникальности рядопологает людей животным, растениям и даже неодушевленным предметам. Поэтому его невозможно согласовать с христианским переживанием абсолютной ценности каждой человеческой личности (см.: Софроний (Сахаров), архим., 1991: 214;

Софроний (Сахаров), архим., 2002: 199; John (Zizioulas), metr., 2010: 410), предполагающимся безоговорочным евангельским призывом к полноте любви (см.: Мф 5: 44-45; Лк 6: 27-35; Ин 15: 12-13; ср.: Исх 23: 4-5; Иов 31: 29-30; Пс 7: 5; 1 Пет 3: 9; Рим 12: 14; 1 Кор 4: 12-13).

Останавливаясь на невыразимости личности как в общих, так и в индивидуальных природных категориях, В.Н. Лосский тесно связывает личностную *уникальность* со *свободой* каждого человека. Он утверждает, что «потенциальная полнота личностей выражается в их свободе по отношению к любым природным качествам, к любым индивидуальным характеристикам» и поясняет, что такая «свобода... делает каждую личность существом уникальным, не имеющим подобного себе, - это множество человеческих ипостасей, обладающих единой природой» (Lossky, 1944: 240-241; ср. рус. пер.: Лосский, 1991b: 182). В.Н. Лосский настаивает также на невозможности *объективированного рационально-понятийного познания* человеческой личности по индивидуальным характеристикам ее природы. «Понятие объективирует и обобщает», - напоминает он (Lossky, 1964, № 46-47: 97; ср. рус. пер.: Лосский, 1991a: 215). «Поэтому, - продолжает В.Н. Лосский, - только последовательно апофатически «деконцептуализируемая» мысль может подвести к тайне личности. Ведь то, что остается не сводимым к какой-либо природе... можно воспринять только в личностном отношении, во взаимности, аналогичной тому, что характерно для Ипостасей Троицы, в открытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидов» (Lossky, 1964, № 46-47: 97; ср. рус. пер.: Лосский, 1991a: 215). Индивидуалистский и личностный подходы к восприятию людей разграничивает и митрополит Антоний Сурожский: «...индивидуум, являясь пределом дробления, является также и пределом распада - как между особями своего же рода, так и между ним и Богом. Вне же этого распада с Богом и друг с другом речь пойдет уже не об индивидууме, а о личности» (Антоний (Блум), митр., 2002: 289-290).

Православные авторы XX-XXI веков подчеркивают несовместимость личностного образа бытия с индивидуализмом

и настаивают на том, что христианская жизнь предполагает отказ от разделяющих индивидуалистических установок.

Богословские линии, акцентированные митрополитом Антонием (Храповицким) (см.: Антоний (Храповицкий), митр., 2007а: 10-17, 20-21; Антоний (Храповицкий), митр., 2007б: 26-27, 30-34) и священномучеником Иларионом (Троицким) (Иларион (Троицкий), свмч., 2000б: 54-57, 71; Иларион (Троицкий), свмч., 2000а: 407-431) в начале XX века (подробнее см.: Никитина, 2015: 29-46), развивает протоиерей Георгий Флоровский, рассматривающий единение христиан в Церкви как образ абсолютного единства Отца, Сына и Святого Духа во внутритроичном бытии: «Церковь есть единство. И всё бытие Ее в этом единстве и единении о Христе и во Христе. <...> И прообраз этого единства есть Троическое единосущие» (Флоровский, 1934: 15). Обосновывая этот вывод в экзегетическом плане и опираясь на слова Ин 15: 9 из Первосвященнической молитвы Христа, отец Георгий заключает: «Заповедь любви Господь возводит к тайне Троического единства, - ибо эта тайна есть любовь» (Флоровский, 1929: 8; ср.: 1 Ин 4: 8, 16). Тем самым отец Георгий наделяет межличностное единство высшим онтологическим статусом. Ведь то, что характерно для Бога как абсолютно совершенного существа, приобретает для человека предельную онтологическую значимость.

Раскрывая полноту единства Церкви, протоиерей Георгий Флоровский сосредотачивается на богословском осмыслении таинства Евхаристии. Прежде всего он указывает, что «в Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность» (Флоровский, 1929: 8), то есть преодолеваются разобщающие индивидуалистические установки. При этом отец Георгий обращается к апостольскому образу Церкви как тела Христова (см.: Кол 1: 24; Еф 1: 22-23; ср. Ин 15: 4-6). «Верующие становятся “сочленами” во Христе, и чрез это - сочленами друг другу. Созидается новое, католическое человечество, - род христианский. <...> Евхаристия есть католическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства», - поясняет он (Флоровский, 1929: 8). Согласно протоиерею Георгию Флоровскому

Евхаристическое единение верующих в Теле Христовом по образу Пресвятой Троицы представляет собой неотъемлемый дар Отца, Сына и Святого Духа, сообщенный Церкви в день Пятидесятницы. «Для нас, разделенных и обособленных, это соединение по образу Троицы... возможно только во Христе, в Его любви, в единстве Его Тела, в общении Его чаши. ...По образу Троицкого единения и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср. Деян 4: 32). И это единство свое и соборность Церковь узнаёт и осуществляет прежде всего в Евхаристическом таинстве. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, - потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви», - объясняет отец Георгий (Флоровский, 1929: 9).

На неприемлемость для христианина индивидуалистического образа жизни особое внимание обращает В.Н. Лосский. «...Жизнь во Христе - это путь, который ведет от разрушительной множественности, представляющей собой множественность индивидов, фрагментирующих человечество, к единству неискаженной природы, в котором появляется новая множественность, представляющая собой множественность личностей, соединенных с Богом в Святом Духе», - настаивает он (Lossky, 1944: 179; ср. рус. пер.: Лосский, 1991b: 137). Поэтому в качестве неперемного требования христианской жизни В.Н. Лосский выделяет преодоление индивидуалистической замкнутости, выпукло проявляющееся, в частности, в монашестве: «В антропологии и проистекающей из нее аскетике ограниченность, которую надлежит превзойти, - это ограниченность индивида, отдельного существа, результата смешения личности и природы» (Lossky, 1944: 240; ср. рус. пер.: Лосский, 1991b: 182). Действительно, например, святитель Василий Великий, поясняя уклад общежительного монашества, утверждает: «Кто же не знает, что человек - это домашнее и общительное живое существо (ἡμερον καὶ κοινωτικὸν ζῶον), а не одинокое и не дикое (οὐχὶ μοναστικὸν, οὐδ' ἄγριον)? Ведь ничто так не свойственно для нашей природы (ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν), как общение друг с другом (τὸ κοινωγεῖν ἀλλήλοις) и

потребность друг в друге (καὶ χρῆζειν ἀλλήλων) и любовь к подобным себе (ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον)» (Basiliius Caesariensis, 1857a: 917A (3); ср. рус. пер.: Василий Великий, свт., 2009: 160).

Радикальное отвержение индивидуалистических установок В.Н. Лосский рассматривает как необходимое условие обретения человеком богообразной свободы. Ссылаясь на православную аскетическую традицию, он заключает: «Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. Базовый принцип аскезы - это свободный отказ от собственной воли, от иллюзорной индивидуальной свободы для того, чтобы вернуть истинную свободу - свободу личности, которая представляет собой образ Божий, свойственный каждому человеку» (Lossky, 1944: 117; ср. рус. пер.: Лосский, 1991b: 93). Так, древний автор аскетических наставлений, приписывавшихся святителю Василию Великому, выделяет свободу в качестве существенной составляющей общежительного монашеского образа жизни, подразумевающего преодоление индивидуалистической разобщенности: «Люди, собравшиеся из разных народов и стран, соединились в такое совершенное тождество (ἀκριβείαν ταυτότητος), что во многих телах видится одна душа и многие тела оказываются орудиями одной воли (μᾶς γνώμης ὄργανα). <...> Друг друга сорабы (Ἀλλήλων ἰσοδουλοι), друг друга господа (ἀλλήλων κύριοι), в несокрушимой свободе (ἐν τῇ ἀμάχῳ ἐλευθερίᾳ) они выказывают друг другу совершенное рабство (τὴν ἀκριβεστέραν δουλείαν) - не то, которое насильно (πρὸς βίαν) вводится необходимостью обстоятельств (ἀνάγκη περιστάσεως)... но то, которое с радостью (μετ' εὐφροσύνης) производит самоопределение воли (γνώμης τὸ αὐθαίρετον), когда любовь подчиняет (ὑποτασσούσης) свободных (τοὺς ἐλευθέρους) друг другу (ἀλλήλοις) и оберегает (φυλαττούσης) свободу (τὸ ἐλεύθερον) самоопределением (τῷ αὐθαίρετῳ)» (Basiliius Caesariensis, 1857b: 1381D-1384A (18. 2); ср. рус. пер.: Василий Великий, свт., 2009: 352).

Такое понимание личностной *свободы* предполагает *открытость* человека, которая также несовместима с индивидуалистическим восприятием мира. Как поясняет

митрополит Иоанн (Зизиулас), «быть личностью означает принципиально иное, чем быть индивидом... поскольку личность не может быть воспринята сама по себе как статичное существо, но только в ее *соотнесенности*» (John (Zizioulas), metr., 2006: 212; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 274-275). В конечном итоге, обусловленность какими бы то ни было индивидуальными природными качествами чужда христианской любви. «В отношениях подлинной любви... - поясняет митрополит Иоанн (Зизиулас), - один не определяет... другого посредством его качеств (физических, социальных, моральных и проч.)... Чем больше некто любит онтологически и подлинно личностно, тем меньше он, воспринимая другого человека как уникального и незаменимого для своего существования, основывается на таких собирательных качествах. (В этом случае человек скорее любит *наперекор* наличию или отсутствию таких качеств, так же как и Бог любит грешника и признает его уникальной личностью)» (John (Zizioulas), metr., 2006: 111-112; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 143).

Заключение.

В XX-XXI веках для православного богословия приобрела особую актуальность задача противостояния индивидуалистическим тенденциям в понимании христианского образа жизни. Эти тенденции, наметившиеся в западноевропейском богословии еще в V веке, особенно усилились в культурно-историческую эпоху Нового времени, то есть начиная с середины XVI века. Для православной антропологии они стали представлять серьезную проблему еще и в силу тех интенсивных, часто недостаточно критических, методологических и содержательных заимствований западноевропейских теологических построений, к которым восточные богословы нередко прибегали в XVII-XIX веках. Вместе с тем, в отличие от культурно-исторической эпохи Нового времени современная ситуация позднего постмодерна с его критической настроенностью по отношению к любым представлениям картезианского типа об индивидах как самостоятельных центрах сознания и самосознания создает по-своему благоприятную интеллектуальную среду для восприятия

богословских выводов о преодолении индивидуализма в христианской жизни. При этом, хотя во многих направлениях философской и гуманитарной мысли последней трети XX - XXI веков индивидуалистическое восприятие человека и мира было подвергнуто разносторонней бескомпромиссной критике, раскрытие принципиальной несовместимости христианского мировоззрения с индивидуализмом остается одной из актуальных задач современной православной богословской антропологии. Не в последнюю очередь эта актуальность связана с объективными предпосылками для распространения индивидуалистического образа жизни, создающимися в современных постиндустриальных обществах тем преумножающимся экономическим благосостоянием, которое предоставляет их членам всё возрастающие возможности материально и нравственно независимого самодостаточного существования.

Раскрывая значимость традиционного трóичного богословия для антропологии, православные авторы XX-XXI веков обратили пристальное внимание на распространенные в восточных святоотеческих произведениях IV-VIII веков так называемые «социальные» образы Пресвятой Троицы, согласно которым, с одной стороны, христианское восприятие Божественных Лиц, или Ипостасей, поясняется посредством примеров человеческих личностей, и, с другой стороны, человеческие личности, пребывающие в общении, рассматриваются как образ единосущных Божественных Лиц. В христианской антропологии такие «социальные» образы используются для выявления сотериологического смысла трóичного богословия. Причем с учетом того сближения понятий *человеческая личность* и *человеческий индивид*, которое характерно для многих современных нехристианских мировоззренческих парадигм, эти образы требуют особых богословских усилий, направленных на исключение тритеистических интерпретаций.

Эти обстоятельства привели к тому, что такие видные православные богословы XX-XXI веков, как В.Н. Лосский, протопресвитер Иоанн Мейендорф, преподобный Софроний Афонский, митрополит Антоний (Блум), митрополит Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас, архимандрит Иоанн (Мануссакис) и

другие сознательно отказываются и в триадологии, и в христологии, и в антропологии от использования слова *индивид* для выражения *целостности* лица, или личности, а также ее способности к *самоопределению*. В их богословском языке слова *индивид*, *индивидуальный*, *индивидуализм*, *индивидуальность*, *индивидуалистический образ жизни* и подобные последовательно связываются с представлениями об обособлении, замкнутости, взаимной противопоставленности и борьбе, то есть - с нехристианскими установками, ведущими к обеднению человеческой жизни. При этом в современной православной богословской антропологии всё большее развитие получают тенденции к выражению через понятия *индивид*, *индивидуализация* и *индивидуализм* трагических следствий грехопадения, разрушительности греха и греховности, подлежащих преодолению в христианском образе бытия.

ЛИТЕРАТУРА

- Антоний (Блум), митр. 2002. Самопознание. Пер. с фр. Т. Майданович. - В кн.: Антоний (Блум), митр. Труды. М.: Практика. С. 289-301.
- Антоний (Храповицкий), митр. 2007а. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. с. 3-21. - В кн.: Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды, письма, материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 1056 с.
- Антоний (Храповицкий), митр. 2007б. Нравственная идея догмата Церкви. С. 22-39. - В кн.: Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды, письма, материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 1056 с.
- Василий Великий, свт. 2009. Творения. Т. 2. М.: Сибирская благовонница. 1232 с.
- Григорий Богослов, свт. 1994. Собрание творений. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 684 с.
- Древний патерик. 1899. Древний патерик, изложенный по главам. Пер. с греч. М.: Афонский Русский Пантелиимонов монастырь. 428, II с.
- Иларион (Троицкий), свмч. 2000а. Триединство Божества и единство человечества. - В кн.: Иларион (Троицкий), свмч. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение. С. 407-431.
- Иларион (Троицкий), свмч. 2000б. Христианство или Церковь? - В кн.: Иларион (Троицкий), свмч. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение. С. 52-116.
- Иоанн (Зизиулас), митр. 2006. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 280 с.
- Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. Общение и инаковость: Новые очерки о

- личности и Церкви. Пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. XII, 412 с.
- Лосский В.Н. 2000. Богословие и боговидение: Сб. статей. М.: Свято-Владимирское братство. 631 с.
- Лосский В.Н. 1991а. Догматическое богословие. Пер. с фр. В.А. Решиковой. С. 200-288. - В кн.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». 288 с.
- Лосский В.Н. 1991б. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Пер. с фр. В.А. Решиковой. С. 8-199. - В кн.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». 288 с.
- Мануссакис Дж.П. 2014. Бог после метафизики: Богословская эстетика. Пер. с англ. Д. Морозовой. К.: Дух і літера. 416 с.
- Никитина С.В. 2015. Тринитарные основы антропологии в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова): Дис. ... канд. богословия. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 331 с.
- Софроний (Сахаров), архим. 2002. Письма в Россию. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник. 288 с.
- Софроний (Сахаров), архим. 1999. Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 224 с.
- Софроний (Сахаров), архим. 1991. Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Воскресение и др. 464 с.
- Флоровский Г., прот. 2002а. В мире исканий и блужданий. - В кн.: Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт. С. 122-164.
- Флоровский Г., свящ. 1933. Восточные отцы V-VIII веков. Париж: ИМКА-Пресс. 260 с.
- Флоровский Г.В. 1926. Метафизические предпосылки утопизма. - Путь. 4: 27-53.
- Флоровский Г.В. 1929. Евхаристия и соборность. - Путь. 19: 3-22.
- Флоровский Г., свящ. 1934. О границах Церкви. - Путь. 44: 15-26.
- Флоровский Г., прот. 2000. О смерти крестной. С. 85-111. - В кн.: Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел. 318 с.
- Флоровский Г., прот. 2002б. Памяти проф. П. И. Новгородцева. С. 182-196. - В кн.: Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт. 862 с.
- Чурсанов С.А. 2022. Три базовых значения слова «индивид» (ἄτομον) в восточном патристическом богословии IV-VIII веков. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 11 (3): 362-368.
- Яннарас Х. 2004. Церковь в посткоммунистической Европе. Пер. с англ. свящ. Г. Завершинского и Ю.А. Вестеля. - Церковь и время. 3 (28): 81-106.
- Apophtegmata patrum. 1993. Apophtegmata patrum. - In: Les apophtegmes des pères. Collection systématique. Chapitres I-IX. Éd. par J.-C. Guy. Paris: Cerf. (Sources chrétiennes. Vol. 387). P. 92-448.
- Burrow R. Jr. 1999. Personalism: A Critical Introduction. St. Louis, Mo.: Chalice Press. XVI, 301 p.
- Basilius Caesariensis. 1857a. Asceticon magnum sive Quaestiones (Regulae fusius

C.A. Чурсанов / S.A. Chursanov

- tractatae). - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 31. Paris. Col. 889A-1052C.
- Basilius Caesariensis. 1857b. Constitutiones asceticae. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 31. Paris. Col. 1322A-1428C.
- Gregorius Nazianzenus. 1858. Orationes XXVII-XLV. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 36. Paris. Col. 12A-664C.
- John (Zizioulas), metr. 1985. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 270 p.
- John (Zizioulas), metr. 2006. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh: T&T Clark. XIV, 316 p.
- John (Zizioulas), metr. 2010. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra, Calif.: Sebastian Press. 443 p.
- Larchet J.-C. 2011. Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Paris: Cerf. 411 p.
- Lossky V.N. 1967. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne. 229 p.
- Lossky V.N. 1944. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier. 265 p.
- Lossky V.N. 1964-1965. Théologie dogmatique. - In: Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. 1964. № 46-47: 85-108; 1964. № 48: 218-233; 1965. № 49: 24-35; 1965. № 50: 83-101.
- Manoussakis J.P. 2007. God after Metaphysics: A Theological Aesthetic. Bloomington, Ind.: Indiana University Press. 216 p.
- Staniloae D., archpr. 1994. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Trans. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press. XXVIII, 280 p.
- Yannaras Ch. 1984. The Freedom of Morality. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 278 p.

Поступила / Received: 27.03.2023

Принята / Accepted: 28.04.2023