

УДК 101:2

И.П. Элентух

## **ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛИМОСТИ ЛИЧНОСТИ И ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В.Н. ЛОССКОГО**

*В статье выполняется философский анализ понятия личности, глубоко разработанного выдающимся христианским богословом В.Н. Лосским. Выявлены методологические принципы, которые данный автор использует в качестве основания христианского учения о человеческой личности. Развивая этот тезис, он сформулировал проблему неопределимости понятия личности человека. Данная проблема может решаться посредством философского подхода, предложенного в статье. Этот подход коренится в целостной антропологической концепции, которая интегрирует бытие индивида, личности и индивидуальности.*

*Ключевые слова: личность и природа, сущность и ипостась, субъект деятельности, субъект отношений, проблема неопределимости понятия личности, целостная концепция природы человека.*

В своих классических работах «Богословское понятие человеческой личности», «Искупление и обожение», «Богословие образа» и др. Владимир Лосский исследует соотношение личности и природы человека. Цель данной статьи – средствами философского анализа выяснить, как в трудах В.Н. Лосского понимается субстанциальность феномена человеческой личности и определимость понятия, а главное – как мыслится место и роль человеческой индивидуальности в бытии человека. Творческая мысль этого автора последовательно идет от святоотеческого учения о Боге к учению о человеке и формулирует методологические принципы, на основе которых он в последующем выстраивает христианскую антропологию. Святые отцы обозначали Божественные Лица термином «ипостась», и в дальнейшем встал вопрос о необходимости понятийного разграничения в Боге «усии» и «ипостаси». Эти термины по отношению к Троице представляют собой «абсолютную тождественность и абсолютную различимость» [1. С. 646], и для того, чтобы показать «несводимость ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставляя их при этом как две различные реальности, святые отцы провели различие между двумя данными синонимами» [1. С. 646], что позволило сказать Григорию Богослову: «Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын» [1. С. 646].

Далее Лосский выясняет место понятия «индивид» в троическом богословии и как оно соотносится с понятием «ипостась». Он показывает, что в троическом богословии понятие «ипостась» распространяется на всю природу, а не дробит ее [1. С. 649], т.е. не следует противопоставлять род виду, природа в Троице не дробима, все три Лица обладают Божественной природой, но каждое неповторимо самостоятельно.

На основе анализа троического богословия Лосский формулирует принцип несводимости «ипостаси к сущности или природе» [1. С. 649], который требует отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице [1. С. 649]. Данный принцип для В. Лосского становится методологической основой для построения христианской антропологии.

Влияние троического богословия на методологическую основу христианской антропологии не исчерпывается принципом несводимости, поскольку сами Божественные Ипостаси обладают самостоятельностью только благодаря отношениям между ними, их со-общению, коммуникации. На это указывает и сам В. Лосский. Он пишет: «Эту несводимость (ипостаси к усии) нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но “Три-Единство”» [1. С. 647]. Особенно убедительно эта мысль сформулирована автором в его догматическом богословии: «Личность может быть воспринята лишь в её отношении с другой личностью; поэтому единственно возможный способ различения Ипостасей состоит в том, чтобы уточнить их взаимоотношения, в особенности их отношение с общим источником Божества, с «Божеством-Источником» – Отцом» [2. С. 215]. Отсюда возможен вывод, что понятие Личности или Ипостаси в богословии прямо связано с отношениями между Лицами Троицы, и вне этих отношений теряет свое содержание. Таким образом, понятие ипостаси или личности выражает самостоятельность Лица, его «существование по собственной субстанции», обусловленное коммуникативно, через отношения между Лицами. Следовательно, коммуникативная природа Божественной Личности также является основанием для определения коммуникативной природы человеческой личности. Это, по сути, еще один принцип христианской антропологии, вытекающий из троического богословия.

И поскольку человеческая личность принципиально несводима к сложной природе человека, то данный автор делает вывод, что «определение это может быть приложимо лишь к «воипостасированной природе», а не к самой ипостаси или личности человека.

Итак, раскрыв методологические основы христианской антропологии, Лосский приступает к самому главному вопросу о взаимоотношениях природы человека и его личности с учетом их сложной диалектики: «...в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью человеческой, и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности?» [2. С. 653].

Разбирая данный вопрос, Лосский указывает на то, что в богословской литературе существуют попытки идентифицировать, связать специфическое содержание человека, соответствующее образу Божию, с его высшими духовными способностями. Здесь автор ссылается на понимание св. Григорием Нисским высшей способности человека как местопребывании свободы, «способности определять себя из самого себя, что и придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем называть личным его достоинством» [2. С. 654].

Критически исследуя попытки различных богословов свести высшие способности, выражающие существо человеческой личности, к какой-либо субстанции, Лосский вполне обоснованно показывает, ссылаясь на Христологический догмат, несостоятельность сведения этих способностей либо к разуму, либо к воле. Так, согласно Лосскому, человеческий разум «нельзя понимать в толковании Григория Нисского, как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие» [2. С. 654].

Этим Лосский обосновывает тезис об отсутствии субстанциональной основы человеческой личности, ибо природа человека не может выступить субстанцией личности. Поэтому так важно верно понимать диалектику соотношения в человеке личности, т.е. ипостаси и его природы. «В состав индивидуальной природы человека вмещается его ипостась или личность, что в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму; чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа, мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой» [2. С. 654]. Значит, хотя личность и принадлежит природе, но выявить ее место или даже отличить от сложного состава природы, согласно В. Лосскому, невозможно. Причины этого, на наш взгляд, в признании несубстанциальности бытия личности. Если же бытие личности не имеет субстанции, «ипостасного начала», то и содержание понятия личности неопределенно, «из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть не сводимость человека к природе» [2. С. 654]. Вывод о неопределенности понятия личности Лосский аргументирует следующим онтологическим рассуждением: «Именно не сводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чём-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» [2. С. 654].

Если внимательно рассмотреть приведенную аргументацию отсутствия субстанциональности личности человека, то можно сделать следующие выводы. Во-первых, автор показывает, что существенным отличием личности человека от его природы является присущая человеку субъектность (т.е., т о т к т о), которая присутствует в его природе, отличаясь от нее, и в то же время превосходит эту природу, являясь трансцендентной по отношению к ней, и одновременно не существует вне этой природы. Во-вторых, следует отметить, что присущая личности субъектность, как ипостасное начало, обладающее активностью по отношению к природе, «свободой по отношению к природе» [2. С. 215], принадлежит природе человека, т.е. не существует сама по себе только в потенциальном бытии, но действует на природу, содержит ее в себе, дает ей существование уже в актуальном бытии. Поскольку это разные отношения, то противоречия здесь не содержится, и поэтому, в-третьих, следует сделать вывод, что именно данная субъект-

ность личности человека, как активное организующее начало всей его природы, и может выступать как субстанция человеческой личности.

Следовательно, в-четвертых, проблема неопределимости понятия личности, на которую особое внимание обращает В. Лосский, может получить свое разрешение. Это означает, что поиски существенных признаков, характеризующих человеческую личность в отличие от природы, методологически не бессмысленны, т.е. понятие человеческой личности в христианско-философский антропологии должно быть содержательным. Таким образом, человеческой личности присуще то содержание, которое не сводится к природе, и этим содержанием является актуальное бытие субъектности человека как активное, организующее начало его природы в пределах взаимоотношений с другим. Методологической основой выявления особого «порядка существования личностного» начала в человеке является понимание личности, представленное в троическом богословии, согласно которому, Божественные Ипостаси обусловлены отношениями взаимного общения, вне которых они не могут иметь, согласно Лосскому, ипостасные различия. Отсюда следует, что и субъектность человека как субстанция личности не существует вне коммуникации, т.е., вне определенной системы взаимоотношений с миром, с людьми, с самим собой, с Богом: «...личное существование устанавливает отношение к другому, личность существует в направлении к другому» [3. С. 641]. Такая коммуникативная обусловленность бытия личности говорит о том, что содержание понятия личности будет неполным, если не выявлены те аспекты, стороны человеческой личности, которые открываются в отношении человека к другим людям. Эту неполноту в исследовании богословского понятия личности понимал и сам В. Лосский, поэтому он дополняет данное исследование рассмотрением личности человека в его социальной жизнедеятельности и в его церковной жизни.

Прежде чем разобрать данный вопрос, автор формулирует следующее важное положение: «Когда мы говорим о человеческих личностях в связи с вопросом о Теле Христовом, членами которого мы являемся, нужно решительно отказаться от значения слова "личность", присущего социологии и большинству философских систем, и искать правило, "канон" нашей мысли выше, в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии» [3. С. 641]. Такое категорическое противопоставление концепций личности в богословии и философии может быть понято как стремление восполнить методологический базис анализа, с позиции которого появляется возможность развить понятие подлинной личности человека. Хотя именно это понятие является одним из центральных в философской антропологии экзистенциализма, раскрывающего бытийственные основы личности и индивидуальности человека, в то время как В. Лосский настойчиво обосновывает бессубстанциальность феномена человеческой личности и неопределимость понятия о нем.

Согласно В. Лосскому человеческая личность обретает свою подлинность только во всей полноте присущей ей природы, а это возможно осуществить только в Церкви. Церковь же является органически связанным, единым телом Христовым, и поэтому автор указывает на возникающую здесь глубокую проблему, которую он ставит с помощью целого ряда вопросов: «В этом понятии Церкви как Тела Христова, Тела целостного Христа, объ-

емлющего в Себе людей, членов Церкви, в этом христианском тоталитаризме можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между собой и в особенности отличных от единого Лица Христова, которое, по видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить и личную свободу и впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором органический процесс спасения, совершающийся в коллективе Церкви, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом? В каком значении все мы являемся единым телом во Христе и в каком ином значении мы им не являемся и не можем им быть, не перестав существовать как человеческие личности, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом?» [3. С. 640] Отвечая на поставленные вопросы, автор убедительно показывает, что человек как личность есть единство природы как части и целого: «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, весь земной космос, ипостасью которого он является; каждый представляет собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы» [3. С. 642]. При этом личность человека, где природа выступает как часть целого, проявляется, прежде всего, в его социальной жизни, а личность человека, где природа выступает во всей полноте, проявляется, прежде всего, в духовной жизни человека в Церкви: «Если в этой новой реальности наши индивидуализированные природы освобождаются от своих ограничений (эллины или скифы, свободные или рабы), если индивидуум, существующий, противопоставляя себя всему, что не есть "я", должен исчезнуть, став членом единого тела, это не означает, что тем самым уничтожаются человеческие личности, или ипостаси. Как раз наоборот: только тогда они и могут достигать свершения в своем подлинном многообразии» [3. С. 643]. Здесь автор показывает глубокую диалектику соборного начала, в котором человек сливается в единое тело Церкви, и ипостасного начала в человеке, где его личностная неповторимость, единственность получает подлинное раскрытие.

Важным вкладом В. Лосского в развитие богословского понятия человеческой личности является обоснование необходимости пневматологического подхода к раскрытию роли личностного начала в стяжании божественной благодати: «Мы хотим сказать, что Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от Домостроительства Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа» [3. С. 644].

Именно принципы данного подхода позволяют автору, во-первых, показать обретение человеком его подлинного личного достоинства: «...наши личности, дабы каждая из них могла свободно осуществлять свое соединение с Богом, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым Духом» [3. С. 643]. Здесь имеет место проявление индивидуальной личности, т.е. сведение индивидуальности к личности; во-вторых, раскрыть субъективную сторону в действии Святого Духа в Церкви: Церковной жизни присущ

как характер абсолютной объективности, проявляющийся в таинственных действиях Божественной благодати, так и абсолютной субъективности проявляющейся в действии Святого Духа на членов Церкви. Согласно В. Лосскому, субъективную сторону церковной жизни очень важно учитывать, поскольку «иначе мы рискуем обезличить Церковь, подчинив свободу ее человеческих ипостасей своего рода сакраментальному детерминизму. Напротив, если мы будем особо выделять субъективную сторону, то потеряем вместе с понятием Тела Христова "логосную" почву Истины и запутаемся в блужданиях "индивидуальной" веры» [3. С. 644]; в-третьих, выявить индивидуальную роль каждой человеческой личности в отдельности для достижения обожения: «мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности для достижения обожения. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для наших личностей» [3. С. 644]. Эта же мысль выражается и в следующих словах: обожение человека есть его конечное Божественное призвание, достигаемое в тайне, «которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви» [3. С. 645].

Рассматривая феномен личности в контексте христианского учения о Церкви, Вл. Лосский приходит к выводу, что духовная жизнь человека в Церкви ведет к развитию человеческих личностей, различных между собой, без утраты личной свободы, и для достижения личной встречи с Богом. Таким образом, автор, многократно подчеркивая мысль, что подлинной личностью человек может стать только в духовной жизни в Церкви, в то же время противопоставляет ее жизни человека вне Церкви. Вот как характеризует жизнь человека в обществе (профессиональную, гражданскую, творческую) В. Лосский: «Однако в реальности 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 индивидуумом, т.е. частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество» [3. С. 641].

В социальном бытии человека, автор выявляет не только атомарность человеческого существования, но и конфликтность социальной борьбы интересов: «В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческих индивидуумов, с одной стороны, и человеческие коллективы – с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой» [3. С. 642]. Здесь возникает вопрос: может ли такое человечество быть жизнеспособным? Развитие человечества в форме социального организма невозможно без развития морали, права и традиций культуры, обусловленных единством частных и общих интересов, неразрывная связь между которыми становится основой социального единства людей. По мнению данного автора, социальному статусу личности человека соответствует значение понятия «личность» в социологических и гуманитарных исследованиях.

Таким образом, В. Лосский развивая, христианскую антропологию, твердо проводит в понимании личности человека принципы тринитарного и христологического богословия, согласно которым, человек, как тварное существо, призван «осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций» [1. С. 657]. Отсюда можно сделать вывод, что человек как личность является субъектом тех различий в образе мышления, в способе деятельности, в форме общения и поступков, которые обусловлены определяющими их отношениями, задающими пределы самой личности. Поскольку, как убедительно показал данный автор, природа человека, как тварного существа, дробима, то и личность человека, несуществующая вне его природы, также дробима. Именно поэтому В. Лосский именует человека в его социальных отношениях не термином «личность», (поскольку это только частичная личность, а личность не может быть частичной), а термином «индивидуум» (который можно понимать здесь как частичную личность или не подлинную личность). Используя понятие не подлинной личности, при характеристике социального бытия человека, В. Лосский тем самым признает дробимость человеческой личности. Именно делимость человеческой личности и создает проблему (подобно проблеме сохранения свободной личности в Церкви, где люди по природе соединены в единое тело) сохранения единства личности человека, поскольку в человеке ввиду многообразия обуславливающих его отношений формируется множество частичных личностей. И разрешение этой проблемы, т.е. сохранение единства и целостности человеческой личности, достигается существующей в человеке индивидуальностью. Следовательно, если назначение личности утверждать различие служений, исполнения ролей в жизнедеятельности человека (где его природа дробится), то назначение индивидуальности состоит в том, чтобы во всех своих многообразных служениях человек всегда оставался бы самим собой, сохранял бы свою самотождественность, единственность, неповторимость, уникальную целостность (где его природа соединяется). В. Лосский также понимает необходимость индивидуального бытия человека, но сводит эту индивидуальность к личности. Ведь когда он говорит о подлинном своеобразии личностного [1. С. 643], отмечает субъективную сторону жизни человека в Церкви, при таинственных действиях на него Божественной благодати, показывает необходимость личностной множественности в Церкви («тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления» [1. С. 706]) и особо подчеркивает роль каждой человеческой личности в отдельности в принятии Благодати Святого Духа, то по смыслу речь фактически идет именно о человеческой индивидуальности.

Однако в своих работах В. Лосский не использует термин, а тем более понятие «человеческая индивидуальность», поскольку, возможно связывает его с индивидуализмом как проявлением самоволия, произвола, самозакония, опасаясь чистого субъективизма [5. С. 715] как источника блужданий индивидуальной веры. В то же время как подлинный исследователь он не может не понимать значения человеческой индивидуальности, неразрывно связанной с личностью. Поэтому автор применяет такие характеристики

личности человека, которые, по сути, могут являться содержанием понятия «индивидуальность»: «тайна человеческой личности, то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой...; личность в ее абсолютном своеобразии...»; личность понимается как человек, представляющий собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы, ипостасью которой он является [5. С. 642, 643]. Здесь понятие «личность человека», по существу, употребляется в значении «человеческая индивидуальность», как «выражение личного достоинства человека, утверждаемого в церкви Святым Духом», как выражение той субъективности в Церкви, дающей свободу ее человеческим ипостасям, «из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом» [1. С. 640, 643, 644].

Даже в этих неявных, имплицитных характеристиках индивидуального бытия человека в Церкви В. Лосский рассматривает фактически индивидуальность человека через воздействие на него пронизывающей божественной благодати, действие которой во многом зависит от открытости человека Богу: «человек, созданный «по образу», – это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью» [4. С. 671]. Исследование человеческой индивидуальности требует особого внимания в постижении ее сущностной природы, которая коренится во внутреннем состоянии человека как субъекта духовного делания, в его исключительно субъективном отношении к собственному бытию, в его глубоко интимном переживании этого бытия и свободы самоопределения [1. С. 737], в искании и откровении его сокровенного смысла. Несмотря на всестороннее, исключительно глубокое богословское исследование В. Лосским понятия человеческой личности, оно не в состоянии охватить бытие человека в целом – природное, социокультурное, духовное. В итоге в богословском понимании личности человека возникает разрыв между личностью человека в Церкви и личностью человека в социальном и культурном бытии. При этом первое вполне справедливо выступает как подлинное, должное, а второе – как не подлинное, мнимое и далекое от духовного идеала. Но при этом возникает проблема: чем же может быть восполнен разрыв в личностном бытии человека в Церкви и в миру? Каким образом можно достигнуть более полного изучения бытия человека в целом в христианско-философской антропологии? Думается, что ответ на этот вопрос кроется в развитии исследований человеческой индивидуальности в соотношении с личностью.

#### *Литература*

1. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. 759 с.
2. Лосский В.Н. Догматическое богословие. М.: Изд. Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
3. Лосский В.Н. Искупление и обожение // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. С. 632–645.
4. Лосский В.Н. Богословие образа // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. С. 657–671.
5. Лосский В.Н. Кафолическое сознание // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. С. 710–721.
6. Лосский В.Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. С. 698–710.
7. Лосский В. Н. Господство и царство // Лосский В.Н. Боговидение: сб. статей. М.: АСТ, 2003. С. 734–750.