

Улитчев И.И.

## **НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ ТЕРМИНОЛОГИИ И МЕТОДОЛОГИИ ПЕРСОНАЛИЗМА ДЛЯ ИЗЛОЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ИСТИН<sup>1</sup>**

### **Аннотация**

**В статье ставится проблема возможности и целесообразности применения философской методологии персонализма (а именно, концептов «несводимости» личности к природе, свободы и «онтологической первичности» личности по отношению к собственной природе) для изложения основных положений православной триадологии, христологии и антропологии. Автор рассматривает возможные подходы к решению этого вопроса на примере сопоставления учения В.Н.Лосского о свободе личности как «несводимости к природе» и традиционного святоотеческого понимания свободы как черты образа Божьего в человеческом естестве.**

Направление, получившее в современной литературе наименование «богословского персонализма», является одним из наиболее влиятельных в православном богословии, начиная с середины XX в.

Безусловно, «персоналистичность» (в смысле особого акцента на общение личного, свободно-разумного человеческого существа с личным Богом) присуща христианскому богословию с самого момента его возникновения. Однако, следует отметить, что формирование и развитие понятийного аппарата богословского персонализма в том его виде, какой мы наблюдаем в работах таких крупных православных богословов XX в., как В.Н.Лосский, О.Клеман, прот. Иоанн Мейендорф, Х.Яннарас, митрополит Иоанн Зизиулас, и трудах большого количества менее известных авторов, тесно связано не только с

---

<sup>1</sup> **Опубликовано:** Научные труды Донской духовной семинарии: сборник. Вып. 1. – Ростов-на-Дону, 2013. С. 53-71

традиционным святоотеческим богословием, но и с определенными тенденциями новоевропейской мысли.

Один из основателей православного богословского персонализма В.Н.Лосский, например, отмечал, что желание найти у Отцов первых веков учение о человеческой личности может выглядеть как стремление «приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания... Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой..."<sup>2</sup>. Из этого следует, что, во всяком случае, терминологически богословское учение В.Н.Лосского о личности испытало на себе влияние направлений мысли, находившихся вне русла «классического» православного богословия.

Под «развернутым учением о человеческой личности» В.Н.Лосский подразумевает основные постулаты богословского персонализма, изложенные им в работах «Очерки мистического богословия восточной Церкви», «Богословское понятие человеческой личности», «По образу и подобию», «Догматическое богословие», других трудах. К этим специфическим чертам православного богословского персонализма относятся:

1. Учение об автономности личности по отношению к природе, основанное на методологической антитезе «личность-природа». Природа (т.е. совокупность качественных характеристик) мыслится как «принадлежность», собственность личности, но личность оказывается «несводима» к собственной природе, автономна по отношению к ней. Эта «несводимость» выражается: а) в невозможности описания (определения) личности с помощью природных

---

<sup>2</sup> Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности// Лосский В.Н. Боговидение. М.:ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 645

характеристик; б) в способности самоопределения личности по отношению к своей природе, преодоления «природной ограниченности» и «детерминированности» своей природой, в чем видится проявление *свободы* как фундаментальной черты личностного бытия.

2. Тезис об «онтологической первичности» личности по отношению к природе, применяемый, в первую очередь, в области триадологии, а также христологии и антропологии.

3. Методологическое противопоставление понятий «индивид» (индивидуальность) и «личность» в нравственно-сотериологической области, при котором понятие «личность» обозначает бытие в единстве (общении) с Богом и (в Боге) с прочими личностями, отсутствие «дробления» или «разделения» природы (что сопоставляется со святоотеческими понятиями обоженности и богоподобия), а «индивид» соответствует падшему, эгоистичному образу человеческого бытия, разобщенному и «раздробленному» состоянию человеческого естества.

Описанные выше методологические принципы, в разной комбинации, являются «сквозными» для богословской системы не только В.Н.Лосского, но и целого ряда православных богословов второй половины XX в. – начала XXI в., они находят свое применение не только в интерпретации основных догматов Православной Церкви – тринитарного и христологического, но также и в «частных» вопросах экклезиологии, сотериологии и эсхатологии.

При этом следует отметить, что В.Н.Лосский стал одним из первых, кто сделал попытку в систематическом виде использовать описанную выше методологию и понятийный аппарат для решения собственно *богословских* задач, т.е. для изложения вероучения Православной Церкви в духе Священного Предания Церкви, в соответствии с учением Вселенских Соборов и св. отцов, противопоставив это изложение искажающим, по его мнению, интерпретациям современной ему религиозной философии (в лице, в первую очередь, софиологического учения). Это не означает, что Владимир Николаевич был «пионером» богословского персонализма в православной мысли. В той или

иной форме элементы обозначенной выше «персоналистической» методологии присутствовали, например, у представителей русской религиозно-философской мысли середины XIX – начала XX в. (А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, Л.П.Карсавин, С.Л.Франк, Н.А.Бердяев и др.), причем они использовались, в том числе, и для изложения идей, так или иначе соответствующих основным положениям христианского вероучения. Понятие личности активно использовалось и в русском академическом богословии XIX-начала XX в., причем не только в области антропологии и христологии, но и применительно к сфере троичного богословия, в качестве полного синонима «лица»<sup>3</sup>. Однако, в русском академическом богословии употребление этого понятия имело преимущественно функциональный характер, и этот термин вовсе не являлся основой богословской системы, что мы видим у В.Н.Лосского и некоторых других представителей православной религиозно-философской мысли XX в.

Реализованная В.Н.Лосским, наряду с такими представителями русской религиозной философии и богословия XX в., как прот. Сергей Булгаков, П.Евдокимов и др., попытка применения персоналистического аппарата для изложения православного вероучения, оказалась, с исторической точки зрения, достаточно плодотворной, оказав ощутимое влияние на развитие православной богословской мысли. Немалое число современных православных богословов, как российских, так и зарубежных, активно используют персоналистический понятийный аппарат, считая его наиболее совершенным средством для изложения ключевых положений православного вероучения, в полной мере соответствующим Преданию Церкви и духовному опыту Православия. В той или иной степени это относится к трудам таких известных авторов, как митр. Иоанн Зизиулас, митр. Каллист (Уэр), прот. Иоанн Мейендорф, архим. Софроний (Сахаров), О.Клеман, Х.Яннарас, П.Евдокимов, С.Верховской, свящ.

---

<sup>3</sup> См. Филарет (Гумилевский), митр. Православное догматическое богословие. - Чернигов, 1865. Т.1 С. 136, 138, 144; Т.2, с. 68, 77; Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной католической восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. - СПб, 1862. С. 67. Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский. Сочинения [Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи.]. Т.5. - М., 1885. С.485. Макарий (Булгаков), митр. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. - СПб., 1894. С. 42-43. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. - Киев, 2003. С. 126

Думитру Станилоэ и др. В российской богословской науке «персоналистическая» методология в настоящее время активно используется в работах таких авторов, как митр. Филарет (Вахромеев), прот. Владислав Свешников, архим. Платон (Игумнов), прот. Николай Балашов, священник Владимир Шмалый, священник Георгий Завершинский и др. Современный российский исследователь богословского персонализма С.А.Чурсанов на основании изучения трудов вышеуказанных авторов приходит к выводу о том, что персоналистический понятийный аппарат в полной мере «передает» содержание православного вероучения, поэтому само понятие «православный богословский персонализм» следует признать искусственным, т.к. христианство (Православие) является «персоналистичным» по своим базовым предпосылкам<sup>4</sup>. Ключевые постулаты богословского персонализма (например, о приоритете личности по отношению к природе) нашли свое выражение в учебных пособиях по догматическому богословию второй половины XX – начала XXI в., используемых в российских духовных школах и теологических вузах (в частности, прот. Олега Давыденкова, архим. Алипия (Кастальского) и Исаяи (Белова)), большом количестве научных и публицистических статей, популярных статьях и курсах лекций по основам православного вероучения (диака. Андрея Кураева, проф. А.И.Осипова и др.). Это в целом повлияло на общепринятый богословский язык, используемый не только среди богословов-специалистов, но и в широкой среде православных клириков и мирян с более-менее высоким образовательным цензом. Таким образом, с небольшой долей преувеличения можно сказать, что «персоналистическая» парадигма в российском православном богословии является в настоящее время наиболее влиятельной.

Однако, далеко не для всех специалистов в области православного богословия допустимость и полезность использования «персоналистического» метода при изложении постулатов православного вероучения представляется

---

<sup>4</sup> См. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 206

бесспорной. В трудах некоторых современных православных авторов упомянутые выше принципы богословского персонализма подвергаются критике, порой довольно резкой, вплоть до обвинения в ереси. По словам П.Ю.Малкова, «в начале уже нынешнего [XXI – И.У.] столетия в православном богословии явственно начинает намечаться... "антиперсоналистская" тенденция. Внимательное вчитывание современных богословов и патрологов в наследие древних Святых Отцов приводит их к неутешительному для представителей персонализма в православном богословии выводу о том, что современное философское понятие "личность" навязывается святоотеческой традиции достаточно искусственно и в принципе не способно органично вписаться в терминологическую сетку основных богословских понятий православной догматики»<sup>5</sup>.

Критики, в частности, указывают на то, что само понятие «личность», которое вошло в русскоязычный философский лексикон только в XVIII в., несет на себе неустранимый идейный отпечаток новоевропейских философских, социальных и психологических учений, и по этой причине его невозможно непосредственно соотнести с базовыми терминами православного догматического учения эпохи Вселенских Соборов («ипостась», «лицо»). «Если мы проанализируем те весьма четкие классические определения, что давали этим понятиям, например, Леонтий Византийский или преподобный Иоанн Дамаскин, то обнаружим, что они вкладывали в них совершенно иной смысл, чем современные православные богословы, отождествляющие "ипостась" и "лицо" с "личностью" персоналистской философской традиции Нового и Новейшего Времени»<sup>6</sup>. В результате некоторыми современными авторами в целом ставится под сомнение оправданность использования в православной богословской науке понятия «личность»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? // Малков П.Ю. По образу Слова: Статьи. М.: ПСТГУ, 2007. С. 7-8

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> См. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. — М.: ПСТГУ, 2009. № 1 (25). С. 70-72

Другими исследователями акцентируется сходство ключевых положений персоналистического богословия (в частности, в изложении В.Н.Лосского) с постулатами философских учений представителей русской религиозной философии, в которых «персоналистические» тезисы являются органической частью систем, весьма неоднозначных с точки зрения соответствия вероучению Православной Церкви (философия всеединства, «христианский экзистенциализм» Н.А.Бердяева и др.)<sup>8</sup>. По этой причине критиками делается обобщающий вывод о чужеродности «персонализма» для православного вероучения, об искажении «православными персоналистами» святоотеческого Предания<sup>9</sup>.

Следует отметить, что указанные выше проблемы и противоречия в восприятии православного «персоналистического» богословия могут возникать не только по причине расхождения собственно богословских взглядов участников полемики, но и в силу терминологических трудностей, - отсутствия однозначной трактовки терминов и выражений, используемых богословами-«персоналистами», слабой разработанности вопроса о возможности прямого «сопряжения» персоналистической терминологии с традиционной терминологией православного богословия, выработанной в эпоху Вселенских Соборов. Поэтому для того, чтобы проанализировать суть «проблемных мест» (реальных либо мнимых) «православного персонализма», подтвердить либо опровергнуть обвинения в его адрес со стороны ряда современных авторов, необходимо проанализировать как терминологические особенности данного направления богословской мысли, в сравнении с «классической» святоотеческой традицией, так и идейное содержание ключевых понятий и методологических наработок богословского персонализма, с точки зрения возможности адекватной передачи с их помощью истин православного догматического и нравственного учения. Только на основании этого можно содержательно ответить на вопрос о том, искажает ли использование

---

<sup>8</sup> См. Шахбазян К.Г. Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания. // <http://kiprian-sh.narod.ru/texts/Hypostasis.htm>

<sup>9</sup> См., например, комментарии В.М.Лурье в книге: Мейендорф Иоанн, протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение /Предисл. и комм. В.М.Лурье. - СПб, Византинороссика, 1997. С. 433-442

«новоевропейской» философской терминологии богословами-персоналистами (которое, само по себе, является несомненным) суть православного вероучения, или ее использование, наоборот, позволяет выразить неизменное содержание этого учения в форме, более удачной с точки зрения восприятия проповеди Православия современным обществом.

В качестве примера одного из возможных путей разрешения указанной проблемы проведем, на примере богословского учения В.Н.Лосского, краткое сопоставление одного из ключевых тезисов «православного персонализма», а именно, свободы личности как ее «несводимости к собственной природе», с позицией святоотеческого богословия, изложенной в трудах преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина. Например, комментируя слова свт. Григория Нисского о том, что "человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению. Ибо добродетель независима и сама по себе госпожа",<sup>10</sup> В.Н.Лосский пишет: «Итак, как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он - личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»<sup>11</sup>. В другом месте русский богослов пишет, что личность, «содержа в себе свою природу, природу превосходит, ..этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостазирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает»...<sup>12</sup> И более определенно: «Личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе»<sup>13</sup>.

Таким образом, мы видим, что В.Н.Лосский (так же, как и другие представители «православного персонализма» XX в.), считая свободу ключевой составляющей богообразности человека, соотносит ее исключительно с

---

<sup>10</sup> Цит. по Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви// Боговидение, с. 202. PG, 44, 184В.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие// Боговидение, с. 654-655

<sup>13</sup> Там же, с. 501



понятием личности, методологически противопоставляя ее «природному» бытию (в том числе, и природе как «содержанию» личности). Однако, с точки зрения понятийного аппарата святоотеческого богословия эпохи Вселенских Соборов свобода конкретного человека никак не может относиться к его личным (ипостасным) свойствам, либо акциденциям, ибо в таком случае она бы являлась принадлежностью лишь некоторых ипостасей человеческого рода. И св. отцы, и их позднейшие комментаторы недвусмысленно заявляют, что свобода (она же воля) является *природным* свойством человеческого бытия. При этом столь же очевидно, что свободными являются именно *ипостаси* разумной природы, что именно в ипостасном бытии эта свобода реализуется, т.к. природа, со всеми ее характеристиками, обнаруживается *только* в ипостаси и не существует «сама по себе».

Например, А.И.Орлов, комментируя позицию преп. Максима Исповедника, указывает, что богообразное достоинство человека состоит не в том, что он есть «ипостась» или «лицо» (что, с точки зрения традиционной терминологии, было бы абсурдом, т.к. «не существует природы безыпостасной»), а в чертах его *природы*: «Бог – дух; высочайший ум и свобода ипостасным образом могли соединиться только с духом, отображающим в себе высочайшие совершенства Божии; а через душу Бог Слово так же был соединен и с телом, неразрывно с душой существующим. Личное соединение Бога Слова с человеческой природой потому именно и возможно, что человеческая природа сама по себе... богоподобна и в этом смысле не небожественна: как образ Божества, она естественно стремится к своему Первообразу».<sup>14</sup> Отметим, что такая трактовка богообразности (как выражающейся в природных чертах) в целом типична для святоотеческого богословия<sup>15</sup>.

Например, преп. Иоанн Дамаскин считает способность самоопределения (свободу) по отношению к «жизненному влечению» естества важнейшим

---

<sup>14</sup> Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. - Краснодар, Изд-во «Текст», 2010. С. 159

<sup>15</sup> Ср. у преп. Иоанна Дамаскина: «Из земли Он [Бог] образовал тело человека, душу же мыслящую и разумную дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение «по образу» указывает на способность ума и свободы...»//Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. СПб, Наука, 2006. С. 160.

атрибутом человеческого бытия, но при этом называет свободную волю «естественным (курсив мой – И.У.) движением в мыслящем существе (fusikiVn e\*n tw~ logikw~ famen kivnhsin)»<sup>16</sup>, считая ее принадлежностью души: «Душа... есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия... Все это душа получила естественно (kataV fuVsin) по благодати Создавшего, по которой получила и бытие, и определенную природу»<sup>17</sup>.

Одновременно с этим св. отцы, раскрывая понятие свободы как черты образа Божьего в человеке, говорят о ней как «самовластии» (αὐτεξουσία), отсутствию нравственной детерминированности, в том числе со стороны «естественных влечений», результатом чего может стать нравственная свобода человека. Свт. Григорий Нисский, рассуждая о понятии образа Божия в человеке, пишет: «если Божество есть полнота благ, а человек Его образ, то, значит, образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага. Следовательно, в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость... (..) Одним из числа всего необходимо является и это — быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью»<sup>18</sup>. Об этом же говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Неразумные существа не имеют свободы (αὐτεξουσία), ибо они скорее управляются природою, чем сами управляют ею. Поэтому они не противодействуют естественному пожеланию, но коль скоро пожелают чего-либо, стремятся к действию. Человек же, как разумное существо, скорее управляет природою, чем управляется ею. Поэтому, пожелав чего-либо, он, по произволу, имеет возможность и подавить пожелание, и последовать ему. По

---

<sup>16</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Цит.соч., с. 228. //De fide orthodoxa, 3,18. PG 94, 1075C.

<sup>17</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания, с. 161. //De fide orthodoxa, 2, 12. PG 94, 925A

<sup>18</sup> Григорий Нисский, свт. О сотворении человека. Гл. 16.// PG 44, 184B

этой же причине неразумные существа не заслуживают ни похвалы, ни порицания; человека же и хвалят, и порицают»<sup>19</sup>.

В приведенных выше рассуждениях св. отцов обращает на себя внимание тезис, который представляется, на первый взгляд, внутренне противоречивым: *независимость от «природных влечений»*, свобода по отношению к ним, является *природным* свойством разумного существа. Однако, нестыковка здесь возникает только в случае того специфического понимания «личностного» бытия, слишком широкого толкования «независимости от природы», которое характерно для богословских построений В.Н.Лосского и других «богословов-персоналистов». Констатируя, что человек как разумное существо «скорее управляет природою, чем управляется ею», преп. Иоанн Дамаскин имеет в виду под «природой», разумеется, не совокупность существенных свойств человеческого естества, но определенные «неразумные влечения», характеризующие низший уровень человеческого бытия, которые подвергаются анализу и рассмотрению со стороны ума и рассудка: «пожелав чего-либо, он [человек], по произволу, имеет возможность и подавить пожелание, и последовать ему»<sup>20</sup>. Т.е. речь здесь идет не о некоем метафизическом «преодолении природы», а о должном, если пользоваться терминологией преп. Максима Исповедника, «тропосе» ее существования, формировании определенной ценностной иерархии в бытии человека, в которой человеческая воля, даже в условиях падшего естества, призвана делать выбор в соответствии со своим высшим назначением, «свободно совершать все, что согласно с природой»<sup>21</sup>, т.е. следовать божественному замыслу о себе.

В связи с этим важно отметить, что на терминологическом уровне полное отождествление между «природным» и «неразумным», «подчиненным необходимости» бытием (намек на которое в ряде случаев просматривается у В.Н.Лосского<sup>22</sup>) проводили не св. отцы Церкви, а монофелитские богословы. Вот, например, реплика Пирра в диалоге с преп. Максимом Исповедником:

---

<sup>19</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Цит. соч., с. 180. //De fide orthodoxa, 2,27. PG 94, 960D

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же, с. 173. // De fide orthodoxa, 2,22. PG 94, 945C

<sup>22</sup> Напр.: «(Бог) ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности»// Боговидение, с. 501

«Если ты говоришь о природной воле, а природное непременно и вынужденно, то разве не придется, говоря о природных волях во Христе, отрицать у Него всякое добровольное движение?» В ответ на это преп. Максим подчеркивает, что природная воля (действие) человека не может рассматриваться как некая «косная» сила, противостоящая разумной личности: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно, но даже и у сотворенной и мыслящей. Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы, желая, помышляем, и, помышляя и желая, хотим. ..А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советоваться и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать, и устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе, а значит, природные [движения] мыслящих существ не вынуждены». Далее преп. Максим продолжает развивать свою мысль: «Если ...природное обязательно вынужденно, а Бог есть Бог по природе, по природе Благой, по природе Создатель, то Бог будет и Богом, и Благом, и Создателем по необходимости, что даже мыслить, не то что говорить, есть последнее богохульство»<sup>23</sup>.

Таким образом, очевидно, что, с точки зрения св. отца, *природную* волю и энергию человека ни в коем случае нельзя отождествлять со «сферой природной необходимости». Согласно учению преп. Максима Исповедника, *свобода воли* не обязательно отождествляется со *свободой выбора* (как полагали монофелиты); и, соответственно, разумное целеполагание, свойственное человеку, не обязательно связано с падшей ипостасной «гномической» волей, для которой характерны помраченность, неведение истины и связанные с этим колебания в выборе. Свободная воля разумного существа (а воля в собственном смысле слова, как мы видели, присуща только *разумному и свободному* существу) *естественным* образом стремится к тому, что присуще ее *природе*, согласно с логосом ее бытия. Именно в этом контексте возможно правильное

---

<sup>23</sup> Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром. //PG 91, 293В-С

понимание святоотеческого тезиса об отсутствии гномической воли во Христе («о свободном выборе и свободном решении в собственном смысле в отношении к Господу говорить невозможно»)<sup>24</sup>. Разум Христа был частью Его человеческой природы, которая была ипостасно соединена с Божеством и обожена, образ (тропос) ее бытия полностью соответствовал своему логосу (т.е. логосу человеческой природы). В силу этого Христос и по человечеству совершенно знал благо и пути его достижения, и не имел нужды «ни в рассматривании или в исследовании, ни в совещании, ни в суждении»<sup>25</sup>.

Очевидно, что такое отсутствие необходимости решения (γνώμη) в человеческом уме Христа не может трактоваться как ниспадение на животный, бессознательный уровень бытия. Преп. Иоанн Дамаскин подчеркивал, что состояние следования Божией воле (т.е. непоколебимого «избирания» наибольшего блага, согласно логосу бытия твари) есть Богоданное «естественное» состояние человеческой природы. Упразднение «свободы выбора» не означает отсутствия свободы как таковой; в нашем падшем мире выбор может называться и быть *свободным* в силу того, что ситуация выбора потенциально предполагает возможность *правильного решения* – в этом специфика бытия человека, как разумно-свободного существа, в условиях грехопадения. Но свобода, как таковая, отнюдь не обязательно связана с выбором – иначе Богу нельзя было бы усваивать свойство свободы.

Более того, по мысли комментатора преп. Максима Исповедника, господство «личной» (гномической, ипостасной) воли в человеке, или «*возвышение личного начала над природным*» (курсив мой – И.У.) есть безусловное зло, появившееся как результат грехопадения<sup>26</sup>. «Свобода, - излагает А.И.Орлов точку зрения преп. Максима, - есть законное господство над тем, беспрепятственная власть в употреблении того, свободное стремление к тому, что вложено в нашу природу, что находится в нас». «И это есть

---

<sup>24</sup> Источник знания, с. 214. //De fide orthodoxa, 3, 14. PG 94, 1044C. В этом утверждении преп. Иоанн Дамаскин очевидным образом следует мыслям, изложенным преп. Максимом Исповедником в «Диалоге с Пирром». См. PG 91, 308D

<sup>25</sup> Там же

<sup>26</sup> Орлов, Указ. соч. С. 124, примеч. 332

истинная свобода, в более высокой, чем человеку, степени совершенства присущая ангелам и совершеннейшим образом свойственная Богу»<sup>27</sup>. А поскольку каждый из нас свои личные желания ставит выше требований природы и последние подчиняет первым, постольку он становится несвободным, делает себя рабом своих желаний и страстей: природная воля принимает тогда характер *личного произвола*, становится тем, что называется «*γνώμηκόν θέλημα*» или просто «*γνώμη*»<sup>28</sup>. Таким образом, согласно изложению А.И.Орловым мысли преп. Максима (которое, на наш взгляд, является вполне адекватным богословской позиции св. отца), «корень зла» состоит именно в отклонении от предначертанного природой, стремлении воли к противоположному. «Раз природе не свойственно желать чего-либо, вне положенного Творцом, то она сама по себе, не удерживаясь ничем сторонним, ..не может желать этого». А «поскольку личная воля (*θέλημα ὑποστατικόν, θέλημα γνώμηκόν*) каждого из нас, т.е. наши частные желания, не соответствуют требованиям природы, постольку она есть «произвол», нарушение свободы природной воли»<sup>29</sup>. Несмотря на то, что для человеческой ипостаси и в «непадшем» состоянии характерна некая личная активность, определенный образ бытия, но в этом случае эта активность, воление и действие никак не выходит «за рамки» природы. Такой выход, хотя бы в виде «выбора альтернатив», характерен для падшего состояния человека, в отношении которого преп. Максим только и применяет понятие гномической, или ипостасной, личной воли<sup>30</sup>.

Таким образом, из вышеприведенного обзора видно, что для преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина бытие ипостаси, как «образа существования» природы, само по себе, совершенно не предполагает реализацию свободы по отношению к *своей* природе в целом, даже если речь идет о разумном (в терминологии Лосского – «личностном») существе.

---

<sup>27</sup> Орлов, с. 123. См. PG 91, 325.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Орлов, с. 122-124

<sup>30</sup> Ср. также Орлов, с. 160: Во Христе «все свойственное Его человеческой природе не стесняло свободы Его действий и, как неизменно послушное разуму, безусловно, было согласно с волей Слова».

Особенность построений В.Н.Лосского в сравнении со святоотеческой антропологией заключается в том, что Владимир Николаевич, обобщая, представляет «независимость» человека по отношению к *несвоевременным* движениям собственной *падшей* природы (или проявлениям «безгрешных страстей», которые также являются следствием падения) как самоопределение (свободу) по отношению к своей природе **в целом**, - и это признается Лосским чуть ли не основополагающей характеристикой «личностного» бытия (независимо от факта грехопадения)<sup>31</sup>. На наш взгляд, это видимое понятийное расхождение с общепринятой в святоотеческой богословии формой изложения дает основание видеть в этом пункте учения В.Н.Лосского терминологическое влияние «сторонних», по отношению к святоотеческой богословской традиции учений, которыми, в данном случае, являлись современные ему философские системы (в частности, идей Н.А.Бердяева и Э.Мунье, в трудах которых встречаются практически текстуальные совпадения с тезисами В.Н.Лосского о свободе личности по отношению к собственной природе<sup>32</sup>).

Однако, сам по себе этот факт, на наш взгляд, не позволяет сделать вывод о содержательном противоречии данной концепции В.Н.Лосского основам православного богословского учения, но лишь о некоторой неточности и непроясненности терминологии, которая обусловлена попыткой решения задачи изложения вероучительных истин на современном и близком В.Н.Лосскому философском языке. В частности, в качестве конечной цели самоопределения личности Лосский видит не «отказ» от природного бытия как такового, восприятие его как некоего негативного начала (что, например, просматривается в философской антропологии Н.А.Бердяева), но преодоление, в результате нравственно-аскетических усилий, «самости», самозамкнутости индивидуального бытия, имеющее следствием «восстановление единства

---

<sup>31</sup> Другими православными богословами «персоналистического» направления XX в. (Х. Яннарасом, митр. Иоанном Зизиуласом) эта парадигма («свободы личности по отношению к своей природе») распространяется и на область троичного богословия.

<sup>32</sup> См. например Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. //Бердяев Н.А. О назначении человека. - М., Республика, 1993. С. 61-63. Мунье Э. Персонализм. - М., Искусство, 1992. С. 32-34

человеческого естества»<sup>33</sup>. Однако, итог использования В.Н.Лосским «персоналистических» терминологических решений и его применимость в области богословского и нравственного учения Православной Церкви нуждаются, на наш взгляд, в дополнительном и более разностороннем изучении.

---

<sup>33</sup> Лосский В.Н. Очерки... // Боговидение, с. 303



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Patrologia cursus completus, ed. Migne J.P., series graeca, 162 vol. Paris, 1857-1866
2. Григорий Нисский, свт. О устройении человека. — СПб.: Аxiома, 1995.
3. Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. — М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. — СПб, Наука, 2006
5. Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной католической восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. — СПб, 1862.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. — М., Республика, 1993.
7. Виноградов В.В. История слов: около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. — М., 1994.
8. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. — М., Изд-во «Республика», 1994.
9. Гайда Ф.А. К пониманию человеческой личности в русской традиции// <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/46437.htm>
10. Давыденков Олег, иерей. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. — М.: ПСТБИ, 1998.
11. Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. — М., ПСТГУ, 2013
12. Давыденков Олег, иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. — М.: ПСТГУ, 2007.
13. Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
14. Евдокимов П. Н. Православие. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.

15. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992
16. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. — М.: Правило веры, 2002.
17. Лосский В. Н. Боговидение. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
18. Малков П. Ю. По образу Слова: Статьи. — М.: ПСТГУ, 2007.
19. Мейендорф Иоанн, протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение /Предисл. и комм. В.М.Лурье. - СПб, Византинороссика, 1997
20. Мейендорф Иоанн, протопр. Человечество Христа: Пасхальная тайна // Богословский сборник. — М.: ПСТБИ, 2000.
21. Мунье Э. Персонализм. - М., Искусство, 1992
22. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
23. Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. — Краснодар, Текст, 2010.
24. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Том 1. Возникновение католической традиции (100-600). — М.: «Духовная библиотека», 2007.
25. Свешников Владислав, протоиерей. Очерки христианской этики. — М.: «Паломник», 2010.
26. Уильямс Роуэн. Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика. /Пер. с англ. — Киев, Дух и Литера, 2009.
27. Филарет (Гумилевский), митр. Православное догматическое богословие. — Чернигов, 1865.
28. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Византийские отцы V-VII веков. - М., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999
29. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. — М.: ПСТГУ, 2008.

30. Шахбазян К.Г. Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания. // <http://kiprian-sh.narod.ru/texts/Hypostasis.htm>
31. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. — М.: ПСТГУ, 2009. № 1 (25).
32. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
33. Barrows R, Jr. Personalism. A Critical Introduction. — St. Louis, Chalice Press, 1999
34. Rudman S. Concepts of Person and Christian Ethics. — Cambridge, 2008

### **Сведения об авторе**

*Улитчев Иван Иванович, 1974 г.р. В 1996 г. окончил философский факультет Ростовского Государственного университета, в 2006 г. – миссионерский факультет ПСТГУ по специальности «религиоведение». Старший преподаватель кафедры теологии факультета дополнительного образования ПСТГУ, преподаватель кафедры философии и религиоведения ЮФУ. Преподаватель библейско-богословской кафедры Донской духовной семинарии, секретарь Ученого совета ДДС. Соискатель ученой степени кандидата богословия.*

### **Ключевые слова**

*Персонализм, личность, природа, свобода, воля личная, воля природная, образ Божий в человеке, православная антропология.*