

О ПОНЯТИЯХ “ЛИЧНОСТЬ” И “ИПОСТАСЬ” В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

© 2015

Иером. Мефодий (Зинковский)

В этой статье мы объединили представления о личности и ипостаси богословов-философов о. Павла Флоренского, Николая Бердяева и о. Сергия Булгакова, которые, используя понятия святоотеческого богословия, не стремятся оставаться строго в рамках его понятийной системы и языка, но пытаются (более или менее эксплицитно) расширить и модифицировать их в соответствии со своими философскими исканиями.

Не только Бердяев, который не считал себя православным философом, но и о. Павел Флоренский, и о. Сергей Булгаков, которые мыслили себя православными богословами и философами, не считали необходимым строго следовать представлениям св. отцов, и достаточно произвольно обращались с их учением: толковали его в соответствии с нуждами своей философии и позволяли себе (особенно это характерно для Булгакова) критиковать св. отцов за “непонимание” тех или иных проблем, за “ограниченность” их мысли не только в философии и антропологии, но и в богословии и христологии. Достаточно вспомнить убеждения о. Сергия Булгакова о том, что Аполлинарий Лаодокийский был несправедливо осужден и не понят св. отцами и что преп. Максим Исповедник и VI Вселенский Собор не справились с раскрытием учения о двух волях во Христе (см. [8]). Н.А. Бердяев и вовсе никогда не считал себя догматически мыслящим богословом и философом, выдвигая в качестве авторитета мистика Я. Беме.

Тем не менее понимание вопросов, связанных с понятиями “ипостась”, “личность”, “индивид”, “природа”, “сущность”, усвоенными ими из языка православного богословия, представляет интерес, поскольку они оказали влияние (часто по принципу отталкивания, но порой и обратное) на многих богословов и философов XX века. Хорошо известна полемика В.Н. Лосского с о. Сергием Булгаковым, а персонализм Н.А. Бердяева, несомненно, стал важнейшим фактором формирования персоналистического направления в богословии



**ЧЕЛОВЕК В
РЕЛИГИЯХ
МИРА**



**Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)** — кандидат технических наук, кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры. В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: m.zink@yandex.ru



XX века. Многие родовые черты последнего можно найти уже у отечественного мыслителя, хотя греческие персоналисты обычно ссылаются в большей степени на М. Хайдеггера и западных экзистенциалистов. Мы рассмотрим подходы о. Павла Флоренского, Николая Бердяева и о. Сергия Булгакова к проблеме “ипостась — природа (сущность)”. При этом мы будем опираться на зрелые работы, не вдаваясь в детали становления их мысли.

О понятиях ипостаси, индивида и сущности у о. Павла Флоренского

Прежде всего необходимо отметить, что всем рассматриваемым мыслителям свойственно определенного рода бытийное противопоставление ипостаси, которая называется личным началом, индивиду, который соотносится с началом природным или сущностным. И хотя эти два измерения — личное и сущностное (оно же индивидуальное) — могут порой трактоваться как дополняющие друг друга модусы в некоем диалектическом единстве, гораздо чаще они противопоставляются. В размышлениях об ипостаси и сущности все три автора работают в рамках неестественного и надуманного, предельно напрягая это “натяжение” в антропологии, чего святоотеческое богословие не делало и, уж во всяком случае, не делало таким именно образом.

О. Павел Флоренский, рассуждая о поврежденности человеческого бытия грехом, говорит о “разрушении связи”, “несоответствии друг другу” и даже “неприводимости к единству” природного и ипостасного начал в человеке [19, с. 140]. Не случайна в этой связи и критика Н.О. Лосским мыслей о. Павла Флоренского о самой возможности “отсечения” некоторой “самости” “от субстанциальной, первоначально тварной основы личности” [16]. Святоотеческая мысль отнюдь не придавала такой онтологической “мощи” греху, чтобы он стал способен “разделить” мыслимо различаемые, но бытийно единые аспекты единого феномена существования. Для нее грех видится лишь феноменом, повреждающим образ неделимого ипостасно-природного существования.

Как ни парадоксально, чрезмерное противопоставление понятий “личность” и “сущность” уживается у о. Павла с возможностью приписывать чисто природно-антропологическое качество “женственности” ипостаси Божества, а вольность обращения с терминами позволяет ему апеллировать не к собственно богословскому значению ипостаси, встречающемуся в святоотеческих текстах, а для обоснования возможности говорить о Софии как некоем “единичном”, дополнительном к трем ипостасям начале в Боге [19, с. 138].

В лекции *Дедушка семи таинств* 1919 года о. Павел Флоренский утверждает: “В человеке есть οὐσία и есть ὑπόστασις.

Усия — стихийная, родовая подоснова человека — утверждается в нем как его индивидуальное начало... Усия — начало в себя, в себя собирающаяся, из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся... Она центростремительна. Она есть тезис индивида, устанавливающая его в обществе как самостоятельный центр. Напротив, ипостась — разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик — утверждается в человеке как начало общее, над-индивидуальное. Это — начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, т. е. она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности” [18]. Прямо скажем, что такого или сходного понимания ипостаси как “личной идеи человека” в святоотеческой мысли мы не встречаем, как нет в этой мысли и понимания природы-сущности как начала “стихийного”. Природа, по св. отцам, сотворена Богом, и она “хороша всяема”, нет в ней (по крайней мере, в безгрешном тропе ее существования) ничего стихийного, коль скоро она разумная и умная. О. Павел Флоренский приписывает природе не только “безликость”, неразумность и “слепоту”, но и “притязание на место лица”, которого она, тем не менее, “не знает” и “не способна понять” [19, с. 133].

Не встретим мы в Предании Церкви и противопоставления ипостаси и индивида, которое находим у о. Павла. Так, он пишет об ипостаси: “Она центробежна. Она есть антитезис индивида, утверждающий мир и общество как действительные условия бытия индивида. Усия есть, как сказано, тезис индивида или, иначе говоря, антитезис мира, антитезис общества. Ипостась же есть антитезис индивида или, иначе говоря, тезис мира, тезис общества” [18, с. 143]. Однако индивидуальным началом природу назвать никак нельзя, поскольку, по учению отцов, это именно общее, одинаковое у всех людей, индивидуализируемое в конкретных ипостасях. Одновременно понятие “ипостась”, хотя и предполагает множественность, отнюдь не является в святоотеческом богословии “антитезисом” индивидуального начала, указывая на уникальность и неповторимость личного бытия.

Надо отдать должное о. Павлу: несмотря на отход от привычной святоотеческой концептуальной схемы в разговоре об ипостаси и сущности, он все же понимает, что между этими двумя началами должно быть установлено “равновесие”, что оба они по-своему важны. Так, он пишет: “Духовное равновесие человека — а блюсти его и призван культ — духовное равновесие сохраняется при крепости как тезиса — усии, так и антитезиса — ипостаси — и их объединенности. Ни тезис, ни антитезис не должны подавлять один другого. Но они не должны быть и отделены друг от друга, теряя связность и взаимную



обусловленность. Наряду с усией и с ипостасью должно быть нечто, такая усия, которая есть и ипостасна, или, если угодно, такая ипостась, которая вместе с тем и усийна. Иными словами, равновесие человеческой личности, наряду с противопоставленными крепкими тезисом ее и антитезисом, требует равно их крепкого синтеза” [там же].

Настораживает, впрочем, использование гегелевской диалектики для описания того, каким именно образом может быть установлено упомянутое “равновесие”. Но еще больше настаораживает то, как о. Павел, собственно, понимает “усию”, о чем мы узнаем в той же статье: “Человек утверждает свою родовую под-основу — как индивид — через свое тело: тело его и есть символ, точка приложения, явление его усии. Телом он, по закону непроницаемости, исключает из сферы своего бытия всякое другое тело, противопоставляясь другим индивидам — противопоставляя обществу” [18, с. 143]. Надо сказать, что, по учению св. отцов, усия-природа далеко не исчерпывается телесностью, в нее не в меньшей, а скорее в большей степени входят и разумность, и речевая способность, и т. д. Между тем о. Павел последнюю относит к ипостаси, говоря о речи как “антитезе” телесности (как будто не существует языка тела): “Речь есть тот процесс, которым заявляет себя ипостась. Речью или посредством речи делается общество. Рече-образование сопряжено с тело-образованием, логогенезис с органогенезисом. Тело дает бытийственность, речь — осмысленность; телом утверждается индивид, речью же утверждается общество. Таковы тезис и антитезис” [там же, с. 144].

Еще более удивительными являются соображения о. Павла относительно “синтеза” в рамках его концептуальной схемы: “Как синтетический, такой процесс должен опираться равно как на сторону в человеке стихийно-родовую, так и на разумно-личную; на сторону, уединяющую индивид, и на сторону, содержащую в себе выход в общество, к другому индивиду, но в то же время в индивиде пребывающую и индивид укрепляющую. Эта синтетическая сторона в бытии человека, сторона усийно-ипостасная есть пол, а процесс, синтетический процесс, из него вытекающий, есть брак, супружество, т. е. сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому — семья. Телу-тезису и речи-антитезису соответствует синтез — брак” [там же]. Эти построения о. Павла весьма оригинальны, но вряд ли могут считаться адекватной передачей святоотеческой мысли. Скорее можно сказать, что о. Павел использует некоторые понятия из арсенала святоотеческого богословия для целей изложения и построения своей философии, вдаваясь в которую мы здесь не можем.

Отметим лишь, что его философия таинств, построенная на основе изложенной выше схемы, весьма далека от святоотеческого понимания таинств. Это видно хотя бы из следующего отрывка, являющегося откровенным в этой философии: “Следова-

тельно, если культ должен блюсти равновесие личности, — а достигается это равновесие, как выяснено было ранее, принципиальным возведением на ступень безусловности основных жизнедеятельностей человека в таинствах, — то могут быть и должны быть три рода таинства: таинства тетические, делающие безусловным индивида через освящение процесса — тела, таинства антитетические, делающие безусловным общество, в той же личности, через освящение процесса — речи, и таинства синтетические, делающие безусловной семью, через освящение процесса — пола” [18, с. 144]. Уже первый посыл этого пассажа, в котором говорится, что культ призван блюсти равновесие личности (т. е. равновесие между ипостасью и природой) неверен с точки зрения святоотеческой традиции, если под ипостасью и природой понимать то, что понимали св. отцы. Церковные таинства призваны не блюсти равновесие между этими составляющими, а приобщать человека во Христе к Богу, к новой жизни во Христе, обожению. Более того, само учение о семи таинствах, которое пытается обосновать о. Павел, весьма позднего, притом латинского происхождения. У некоторых весьма почитаемых восточных отцов (например, у Ареопагита) таинства брака вообще нет, а есть таинство монашеского пострига и таинство погребения. Да и вся построенная на гегелевской диалектике система о. Павла, как бы она ни была любопытна, выглядит весьма произвольно.

Понятия ипостаси и сущности у о. Сергия Булгакова

Прот. Сергей Булаков оказывается неточен уже в своих исходных терминологических установках. Так, рассуждая о тайне тринитарного догмата, он говорит, что “отличительное свойство Божеского духа” (очевидно, понимая здесь под “духом” единую духовную природу Троицы) “состоит в том, что Он есть не только личный, но и триипостасный дух, *триипостасная личность*, однако имеющая единую природу и, соответственно, единую (не общую, но именно единую) жизнь, подобно тому, как едина природа и жизнь всякого единоипостасного духа” [8, с. 113]. В другом месте о. Сергей называет “триипостасное Божество” “единой личностью” и говорит, что “Божественный Дух имеет триипостасную Личность” [там же, с. 124].

Однако само словосочетание “триипостасная личность”, применяемое прот. Булгаковым неоднократно и в других его сочинениях [11, с. 61], вызывает сомнение в своей правомочности, поскольку в тринитарном богословии стало фактически общепринятым употреблять синонимично термины “ипостась”, “личность”, “персона” и “лицо”. Более того, о. Сергей считает возможным свободно манипулировать числом личностей в Боге, формулируя, что “Бог, во Святой Троице прослав-



ляемый, есть един, единое Божественное Я, Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому и относимся, и обращаемся как к личности. Но эта Личность есть и три Личности” [там же, с. 71–72]. Последнее утверждение позволяет Булгакову говорить о «едином триипостасном “Я” Св. Троицы», о триипостасном лице Св. Троицы и даже о “триипостасной ипостаси” [там же, с. 414].

Одновременно, различая и сопоставляя понятия “сущность” и “ипостась” в Боге, прот. Сергей Булгаков считает несимметричным их бытийное тождество в Боге. Так, он пишет, что “Бог есть Усия: *Deus est Divinitas, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν*, хотя и не наоборот: Усия не есть (личный) Бог, Божество не есть Божественная Личность” [8, с. 124], тогда как святоотеческое богословие, различая, но не разделяя в Троице три ипостаси и единую сущность, неправомерным посчитало бы выражение, что сущность Бога не есть личный Бог, что о ней можно сказать, что она “одновременно и лична, и не лична” [там же, с. 126].

Более того, по мнению В.Н. Лосского, подробно исследовавшего софиологию прот. С. Булгакова, последний фактически стоит на грани “явного отрицания христианского учения о Святой Троице”, поскольку “Божественную сущность — οὐσία” противопоставляет ипостасям, как “некое особое личное начало, обладающее сознанием” [15, с. 26].

По меньшей мере странным является и применение мыслителем словосочетания “ипостасное единство”, употребляемого в святоотеческом богословии для описания христологического догмата в тринитарной области, в следующей форме: “Дух Божий есть триединство трех ипостасей в их раздельноличности. Дух Святой есть Их *ипостасное единение* в Третьем Лице” [11, с. 201]. Оспаривая латинское тринитарное богословие, прот. Сергей Булгаков почему-то с легкостью сам повторяет характерную для латинской триадологии формулу о “связи любви” между Отцом и Сыном, которая признается им “внутритроичной” и отождествляется с “ипостасью Духа Святого”. Возвращаясь к идее ипостасного единства в Троице, Булгаков пишет, что “ипостасная Любовь, сама любит Отца и Сына, Коих Она есть ипостасное единство, ипостась Любви” [там же, с. 218]. Но мыслитель развивает идею ипостасного единства посредством Духа и на тварный мир, утверждая, что Дух Святой “есть ипостасная связь между небом и землею, поскольку Он, сходя в мир, пребывает и на небеси” [там же, с. 440]. Однако, не выходя за рамки святоотеческого мышления, мы можем называть “ипостасной связью” между Богом и миром лишь Сына Божия, ставшего Посредником между Творцом и человеком, благодаря тайне ипостасного единства тварной и нетварной природ в Нем. Дух же Святой доводит домостроительство Сына до возможной полноты, отнюдь не становясь на место Его и не образуя еще одной “ипостасной связи”, но способст-

вужа развитию уже установленной воплощенным Логосом связи Бога и мира.

Не удастся о. Сергию распознать и терминологического достижения у отцов-каппадокийцев, которые, согласно его мнению, “разъясняют” понятие “ипостась” “не в смысле персоналистическом, но вещном”, не выходя за пределы философии Аристотеля [там же, с. 41–42]. Так же оценивает Булгаков и содержание богословского понятия “ипостась” у преп. Иоанна Дамаскина, считая, что последний, “подобно св. Василию Великому, является решительным сторонником аристотелевского учения о ипостаси как об индивидуальном окачествовании особым признаком, которое само по себе отнюдь не является личным”. В результате прот. Сергей делает вывод о том, что “вопрос об ипостаси как личности в поле зрения” св. Иоанна “просто отсутствует” [там же, с. 60].

Из написанных уже в эмиграции сочинений наиболее важен здесь для нас один из “экскурсов” в *Главах о троичности* (1925), называющийся “Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии”. Если о. Павел Флоренский противопоставляет ипостась как личное начало индивиду, как имеющему отношение к аспекту природному или сущностному, не задаваясь, насколько нам известно, вопросом о том, почему в православной традиции такого противопоставления нет, то о. Сергей Булгаков, будучи более внимательным читателем св. отцов, находит у “восточных отцов” (каковыми он называет православных отцов греческих) тождество понятий “ипостась” и “индивид”, но именно такое отождествление он и считает одним из существенных недостатков восточно-христианской православной традиции. Вот как он об этом пишет: “Итак, можно сказать, что понятие ипостаси в античной и патристической мысли есть преимущественно ф и з и ч е с к о е: оно распространяется и на предметы неодушевленные (факел, дерево, дом, куча камней, вообще индивидуум — ἄτομον), оно возникает в отношении не к самосознающему и в этом смысле ипостасному личному духу, но в отношении к объектам, в которых специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся вне такой спецификации. Если природу обозначить А, то ее реальное, ипостасное существование выразится в суммах (точнее, сгустках): (А+а), (А+в), (А+с) и т. д.” [10, с. 140].

В нашу задачу не входит оспаривать или уточнять последнее утверждение о. Сергия, сделанное на основе анализа сочинений св. Василия Великого, Леонтия Византийского, преп. Иоанна Дамаскина (на наш взгляд, оно неточно и поверхностно). Подчеркнем здесь лишь то, что о. Сергей категорически не приемлет понимание ипостаси разумной и умной природы, прежде всего человека, но также и ангела и, конечно, ипостасей Бога, как он его называет “физическое”, поскольку, с его точки зрения, такое понимание не передает специфику лично-

*Иером. Мефодий
(Зинковский)*
О понятиях
“личность”
и “ипостась”...



стного существования. Он пишет: «“Физический”, предметный характер ипостаси делает это понятие совершенно неприменимым для того, чтобы вообще уловить понятие личности как таковой. Самое большее оно имеет дело лишь с во й с т в о м личности, ее признаком и проявлением, которое раскрывает или сопровождает личность, но не есть она сама. Понятие ипостаси, как оно дано в патристическом аристотелизме, б е з л и ч н о , хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась, как лицо. Можно сказать еще, что в нем совершенно отождествляется личность и индивидуальность, между тем как последняя сама по себе вовсе еще не содержит личности. Индивидуально может быть что угодно: алмаз, дом, река, страна, собака, лошадь и т. д., и однако при этом вовсе не иметь личности. Определять личность лишь на основании личного свойства есть то, что называется в логике *ignorantia elenchi*» [там же, с. 144].

Не менее сурово о. Сергей критикует и латинское учение об ипостаси-лице (речь идет об ипостасях во Св. Троице), разработанное в латинском богословии. Это учение о лице, понимаемом как “субсистентное отношение”, которое во всей полноте разработано у Фомы Аквината и принято в догматике Католической Церкви, в частности, для оправдания учения о *Filioque* [там же, с. 148–159]. Мы не будем вдаваться в критику о. Сергием этого латинского учения, важнее для нас то, что же он противопоставляет как святоотеческому учению об ипостаси (как он его понимает), так и учению о ней латинской схоластики? Для о. Сергия понятие “ипостаси разумной природы” (а в центре его внимания Бог и человек) тождественно понятию “Я”, которое он толкует как самосознающий себя дух. В этой перспективе учение о Троице — это учение о трех “совершенно равнозначных и подобных Я”. “Отец, Сын и Дух... подлинные ипостасные лики единого ипостасного Абсолютного Субъекта, из которых каждое говорит о себе *Я*, а о другом — *Ты*, и *Мы*” [10, с. 146]. Человеческая или ангельская ипостась мыслится о. Сергием аналогичным образом [там же, с. 19–52].

При этом так понимаемую ипостась, говоря о Лицах Троицы, о. Сергей мыслит как логически и онтологически предшествующую своей ипостасной особенности, то есть индивидуальности, включая особый образ существования. Так, он пишет: “Это *Я*, как таковое, даже не зависит от ипостасного образа бытия, самая *ὑπόστασις* логически и онтологически предшествует способу существования. И сами по себе признаки не обуславливают ипостасей, но лишь выражают их конкретное взаимоотношение в единстве триипостасного бытия” [10, с. 146]. Итак, согласно о. Сергию, каждая ипостась (будь то в Боге или в разумных тварях) есть, прежде всего, самосознающий и самополагающий себя “дух”, что для него равнозначно “Я”. В частности, он пишет: “Всякое духовное существо созна-

ет себя как я... Это я таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является... раскрытием этой природы или того, что само не будучи ипостасью, в я ипостасируется, становится в душу живу... В этом отношении я и природы и осуществляется жизнь духа” [10, с. 20]. Из этого пассажа явно следует, что, хотя в своих соображениях о “Я” о. Сергей, видимо, находится под влиянием философской линии, восходящей к Декарту с его самосознающим себя и свое существование мыслящим “Я”, практически он отождествляет это “Я” с “духом”, который, впрочем, что подчеркивает Булгаков, неотделим от природы. Но разве сам “дух” не является частью природы, ее высшей частью или силой? Здесь возникает определенная двусмысленность, связанная то ли с недостаточным различием ипостаси и природы у Булгакова, о чем писал уже В. Н. Лосский, то ли с неоправданным разделением “самосознания” (которое может рассматриваться как функция природы) и самой природы¹.

Между тем отождествление понятия “ипостась” с духом или умом уже имело место в истории христианского богословия. Как отмечает Г. И. Беневич [1, с. 357], это отождествление было одной из причин появления ереси Аполлинария, которую о. Сергей как раз и оправдывает в *Агнце Божиим* [8, с. 9–30]. Так, св. Епифаний Кипрский, рассказывая о своей беседе с учеником и ставленником Аполлинария Виталием в Антиохии, сообщает, что Виталий, как выяснилось в их беседе, считает, что ум тождествен ипостаси, то есть что если бы у Христа был человеческий ум, то это означало бы, что, помимо ипостаси Логоса, во Христе была бы еще другая, человеческая ипостась. Именно этого, то есть наличия двух Сынов в одном Христе — Сына Божия (Логоса) и Сына Человеческого (Иисуса), скорее всего, и хотели избежать Аполлинарий и Виталий, и, чтобы достичь этого, они ставили на место человеческого ума во Христе Божественный Логос, что сразу решало все проблемы — и проблему упразднения возможности “борьбы волей”, и проблему наличия двух субъектов или двух лиц (или ипостасей). Однако, как замечает св. Епифаний: “Ни я, ни кто-либо из сынов Церкви не почитает наш ум ипостасью, но считаем некоторою силою, от Бога нам данною и в нас существующею” [12, с. 228]. Таким образом, в основе ереси Аполлинария лежало вполне традиционное для платонизма, но не принятое христианской мыслью отождествление “личности” с разумной душой или духом² [21].

Итак, если принять отождествление ипостаси и духа и приложить это отождествление к христологии, то возникнет следующая проблема: либо у человеческой природы Христа не было ума=духа, но тогда Его человеческая природа не была полной, и мы приходим к аполлинарианству (к чему приходит и сам о. Сергей, оправдывая Аполлинария и принимая вместе с ним, что “духом” в человеческой природе Христа был Сам Логос),

Иером. Мефодий (Зинковский)
О понятиях
“личность”
и “ипостась”...

¹ Впрочем, следует отметить, что учение о самосознании, как таковое, в святоотеческой мысли (ни применительно к антропологии, ни применительно к христологии) эксплицитно не разработано. Так что поднятый Булгаковым вопрос о самосознании в человеке и в Боге и его отношении к “ипостаси” и “природе” заслуживает внимания и дальнейшей разработки.
² См. [21], где говорится, что “человек — это его душа” или что “человек — это душа, пользующаяся телом”.



либо, если мы признаем человеческий дух во Христе, как и отождествление духа с ипостасью, мы приходим к несторианству, т. е. наличию двух ипостасей в едином Сыне Божиим Воплощенном.

Итак, уже св. Епифаний Кипрский подчеркивал опасность отождествления духа или ума с понятием “ипостаси”, говоря о том, что “дух” есть лишь одна из сторон или сил человеческой природы. Тем более, нам кажется, рискованно отождествление ипостаси с самосознанием, с “Я” применительно к Ипостасям Троицы. В любом случае, как мы могли убедиться, в приложении к христологии такое отождествление порождает не разрешимые без впадения в ересь проблемы.

О других проблемах, связанных с отождествлением “ипостаси” и “духа” у о. Сергия Булгакова, писал В. Н. Лосский. Критикуя его богословскую систему, он отмечал, что “смешение личности и природы — основное догматическое заблуждение о. С. Булгакова” [15, с. 75, 40–42]. Не различая с должной богословской четкостью эти понятия, он «предлагает мыслить целостное единство лица и природы, выражая это единство в понятии “духа”» [3, с. 695–696].

Одновременно Булгаков связывает природное начало с поглощением свободы и природной необходимостью и даже утверждает, что “если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с божественной жизнью” [8, с. 117]. Отметим, что утверждение о. Сергия о том, что ипостась (как он ее понимает) логически и онтологически предшествует своему индивидуальному существованию, имеет параллель в современном персонализме митр. Иоанна (Зизиуласа), который утверждает онтологический примат ипостаси над ее природой [20], осознанно желая посягнуть “некоторым образом на онтологический характер οὐσία” [22]. Природа личности-ипостаси оказывается тогда лишь одним из ее атрибутов, логически и даже бытийно вторичным по отношению к самой личности-ипостаси. Такая постановка вопроса — об онтологическом первенстве ипостаси (в каком бы виде это ни утверждалось), надо признать, чужда святоотеческому учению.

Сходным со взглядами ряда современных богословов-персоналистов является и то, что прот. Булгаков настаивает в своей антропологии на противопоставлении личного и природного начал, которые различались, но отнюдь не противоплапались в мировоззрении св. отцов. Так, например, мы находим у мыслителя следующее высказывание: “В отношении между личным и родовым началом в человеке существует род антиномии, поскольку личность, отрываясь от рода, стремится самоутвердиться в своей самости, а родовое начало усыпляет личность” [11, с. 392]. Однако ни личное начало человеческого бытия не может нести само по себе, как таковое, тенденции “отрыва” от природы в некоторой своей “самости”,

ни родовое, природное начало не обладает, по мысли Писания и Предания Церкви, “усыпительной” силой для личного самосознания.

В другом тексте о. Булгаков постулирует, что “для тварного бытия”, “ипостась есть самозамкнутое” начало, “отталкивающееся от другого бытия”, что якобы и создает проблемы для “взаимопрозрачности любви” [там же, с. 419]. Однако понятие “тварная ипостась” отнюдь не несет в себе, по мысли церковных богословов, “замыкающей” или “отталкивающей” силы. Наоборот, человеческая ипостась, по свойству сообразности с Божественными ипостасями, обладает открытостью к бытию других ипостасей, как Божественных, так и человеческих. Впрочем, нельзя считать тварную ипостась вне причастия Божественным энергиям, т. е. обожения, устойчивой в отношении греха, а значит, и способности к самоизоляции и противопоставления себя другим людям и Богу.

Понятия “личности” и “индивида” у Н.А. Бердяева

Как отмечает прот. В. Зеньковский, “в области догматической” философии Н.А. Бердяев “без колебаний отклонялся” от традиционного церковного мышления [14, с. 63–64]. Так, хотя философ и признает Бога личностью, имеющей отношение с человеческими личностями, но его мысли не удается совместить это утверждение с богословским постулатом апофатичности абсолютного бытия.

Интуиция Н.А. Бердяева улавливает сообразность личности в человеке личности в Боге [6, с. 283], указывает на таинственность личности Христа-Богочеловека [6, с. 212] и на загадку “личности человеческой”. Как апологет свободы и творчества, он ревностно отстаивает значимость и уникальности личности, подчеркивая ее “единственность и неповторимость” [5, с. 12], восставая против пантеистического “растворения личности... в безликой божественности” [6, с. 212]. Интересно, что тезис об уникальности личности Бердяев использует для описания динамической стабильности субъекта, его “неизменности в изменении” [6, с. 21, 212].

При этом, с одной стороны, он говорит об изначальной данности субъекта, а с другой — он различает понятия “я” и “личность”, признавая “я” изначальной данностью, а “личность” называя “качественным достижением” [там же, с. 54], мыслит ее как потенциальную реальность в человеке [там же, с. 334], максимально дистанцируя, отделяя ее от душевно-телесного, природного аспекта бытия. Говорит он и об “образовании личности” как результате некоторого процесса “синтеза душевной жизни” [там же, с. 91].

Для Бердяева важна цельность, универсальность личного начала. “Личность есть универсум в индивидуально неповто-



римой форме” [5, с. 12–13]. Он проговаривает интуицию, что “форма тела относится к личности и наследует вечность” [6, с. 23], хотя и не поясняет, каким собственно образом индивидуальные свойства-акциденции вдруг от природного начала переносятся на личное, столь противопоставляемое, как мы увидим еще, им же самим природному началу. Более того, философ отрицает возможность познания личности как объекта. Признавая тайну микрокосмичности личности в человеке, он считает, что “актуализировано и оформлено в личности лишь индивидуально-особенное” [6, с. 21]. Происходит противоположенный отрыв индивидуального от общего, личного от природного. Бердяев пишет, что “черты родового сходства” представляются ему “противоречащими достоинству человеческой личности” [6, с. 22].

Учение о человеческой личности в ее отношении к индивиду суммарно излагается Н.А. Бердяевым в книге *О назначении человека* (1931). Если о. Павел Флоренский говорит о необходимости “равновесия” между личным (ипостасным) и индивидуальным (природным) составляющими, а о. Сергей Булгаков выражает неудовлетворение отождествлением личности (ипостаси) и индивида у св. отцов (считая такое отождествление умалением личностного начала), то Н.А. Бердяев, вовсе пренебрегая святоотеческой традицией, резко противопоставляет понятия “личность” и “индивид”, и именно в этом состоит главная особенность его персонализма, которую разделяют с ним многие современные персоналисты.

Бердяев декларирует, что “индивидуум есть категория натуралистически-биологическая”, в то время как “личность есть категория религиозно-духовная” [4, с. 62]. Такого противопоставления личности-ипостаси и индивида как не раз отмечалось, и, как признает о. Сергей Булгаков (см. выше), нет у св. отцов. Так что с самого начала Н.А. Бердяев по самому определению ключевых терминов отходит от святоотеческой традиции (впрочем, как и о. Сергей, который делает это даже еще более эксплицитно, поскольку знает ее изнутри).

Но проследим далее за мыслью Н.А. Бердяева. Понятие индивида он конституирует в отношении вида. Можно сказать, что это “экземпляр вида”: “Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум рожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает” [там же]. Таким образом, это понятие конституируется как чисто имманентное: с этой точки зрения, индивид вида “человек” у Бердяева ничем не отличается от индивида вида “собака”. С точки зрения святоотеческой традиции, однако, каждый человек несет на себе печать образа Божия, независимо от того, при каких обстоятельствах он рождается и какую жизнь ведет. Иными словами, индивид разумной человеческой природы уже не является чисто “биоло-

гической” особью, как это хочет в своей “схеме” представить Н.А. Бердяев, который пытается жестко разделить между собой планы биологический и духовный, противопоставить личность индивидууму. Если индивид — результат биологического процесса и соответствует происхождению человека от родителей, то “личность не рождается, она творится Богом”. “Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум” [5, с. 12].

Критикуя Н.А. Бердяева, Е.Ю. Скобцова (будущая монахиня Мария) замечает, что именно в рождении (первообразом которого является рождение Сына Божия от Отца) “прибывает, является, нарастает лицо”. Процесс, который, по Бердяеву, является исключительно природным, согласно Е. Скобцовой, ведет к появлению нового лица. По верному замечанию С. Жабь, для Бердяева человек рождается как индивид, особь, и только должен стать личностью, а для Е.Ю. Скобцовой всякий человек уже есть образ Божий (который может быть “затмнен”, что не отменяет самого факта): “Само исконное сотворение человека по образу и подобию Божию освящает и рождение человека. Оно — священо” [13].

Н.А. Бердяев соотносит понятие “личность” с Божиим замыслом о человеке: “Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание” [13, с. 330]. Здесь нужно отметить, что само представление о наличии замысла Бога о человеке не чуждо православной традиции, его можно усмотреть и в учении о личных логосах (преп. Максим Исповедник), и из учения о личном или индивидуальном промысле Бога о каждом человеке (Немесий Эмесский, тот же преп. Максим). Вместе с тем нужно четко различать понятия тварной ипостаси и нетварного логоса, или замысла Божия о ней. Ведь если замысел — Божий, то, как все Божие, он, по необходимости, нетварен. Ипостась же сама по себе тварна и становится нетварной лишь по благодати, когда замысел о ней осуществляется. Фактически Бердяев называет личностью именно такую ипостась, замысел Божий о которой уже исполнился, а путь от индивида к личности, согласно Бердяеву, в святоотеческой традиции фактически соответствует пути обожения, приобщения тварной ипостаси нетварным энергиям Божиим и осуществления Божия промысла о ней. Но Бердяев не мыслит в таких категориях, поэтому его мысль внутренне противоречива. В самом деле, с одной стороны, он говорит, что личность творится Богом (значит, она тварна), а с другой — что личность — это замысел Божий (но замысел Божий нетварен). Не прибегая к точным святоотеческим понятиям, различающим ипостась, сущность и энергии, философ не может точно и непротиворечиво выразить свое учение. Таким образом, неакkuratные и неточные по форме своего выражения мысли Бердяева содержат некое позитивное зерно, которое, впрочем, раскрыто в святоотеческой традиции



гораздо точнее и правильнее, без тех двусмысленностей и искажений, которыми изобилует философия Бердяева.

Так, в последнем своем сочинении Н.А. Бердяев подчеркивает, что “личность есть независимость от природы, независимость от общества” [5, с. 15–16]. И хотя “все родовое и наследственное” можно определить как “материал для творческой активности личности”, но отнюдь не более того. Рассматривать природный аспект не только как инструмент, но и как содержание личного бытия Бердяев отказывается, тут же ссылаясь на “тяжесть” и “затруднения”, налагаемые на личность “природой и обществом, историей и требованиями цивилизации”. В результате личность мыслится философом как чистый акт [5, с. 14].

По оценке прот. В. Зеньковского, Бердяев постулирует, что личность первичнее бытия, “борясь со всяческим онтологизмом” [14, с. 70]. Вот почему “быть в мире” оказывается для Бердяева “уже падением” [7, с. 70]. Его персонализм на экзистенциальном уровне “фактически превращается в солипсизм” [14, с. 79], и ряд его представлений, в частности, концепция о первичности свободы даже в самом Боге по отношению к Его бытию (т. е. бытию трех Ипостасей), “отчасти заимствованная у Якова Беме”, с трудом могут быть вписаны в христианское понимание как Бога [17, с. 395–408], так и человека.

Подводя итог настоящей статье, где кратко излагаются представления трех русских философов Серебряного века относительно ипостаси или личности, можно сказать, что все они — каждый по-своему — используют понятия святоотеческого богословия, вкладывая при этом в них свой собственный смысл. Многие из положений этих русских философов, особенно противопоставление ипостаси (или личности) и индивидуума при ценностном, а порой и онтологическом приоритете первого, стали характерной чертой персоналистического направления в православном богословии XX века. Ряд интуиций русских философов, особенно интуиция Н.А. Бердяева о наличии замысла Божия о человеке и релевантности понятия этого замысла описанию и пониманию духовного пути человека, имеют параллели в святоотеческой традиции, где они, впрочем, описаны намного точнее. Позитивным в мысли русских философов при этом является то, что они побудили многих православных мыслителей обратиться к святоотеческому наследию в поисках ответов на вопросы, поставленные в их сочинениях.

Литература

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / Под науч. ред. Г.И. Беневица и Д.С. Бирюкова. Сост. Г.И. Беневиц. М.: СПб.: Никея — РХГА, 2009. Т. 1.

2. *Беневич Г.И.* Мать Мария. Духовная биография и творчество. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2003.
3. *Беневич Г.И.* Прп. Максим Исповедник в России // *Прп. Максим Исповедник.* Богословско-полемические сочинения / Пер. Д.А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Афон, СПб.: изд. РХГА, 2014. С. 679–706.
4. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
5. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт эсхатологической метафизики // *Царство Духа и Царство Кесаря* / Сост. П.В. Алексеев М.: Республика, 1995.
6. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Мир книги, 2010.
7. *Бердяев Н.А.* “Я” и мир объектов // *Его же.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
8. *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. Париж: YMCA PRESS, 1933.
9. *Булгаков С., прот.* Ипостась и ипостасность // *Его же.* Труды о троичности. М., 2001. С. 19–52.
10. *Булгаков С., прот.* Труды о троичности. М., 2001.
11. *Булгаков С., прот.* Утешитель. М., 2003.
12. *Епифаний Кипрский, свт.* Панарион // Творения св. Епифания Кипрского. В 6-ти частях. М.: тип. В. Готье, 1862–1884. Ч. 5.
13. *Жаба С.* За други своя // *Вестник Р. Х. Д.* 1980. № 131. С. 325–341.
14. *Зеньковский В., прот.* История русской философии. В 2-х т. Ленинград: Эго, 1991. Т. II. Ч. 2.
15. *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
16. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.
17. *Федотов Г.П.* Бердяев — мыслитель // *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 395–408.
18. *Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств (из богословского наследия) // *Богословские труды.* М., 1977. Т. 17. С. 143–147.
19. *Флоренский П., свящ.* Философия культа. Опыт православной антропологии. М.: Мысль, 2004. (Философское наследие. Т. 133).
20. *Farrow D.* Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas // *Knight D.H.* (ed.). *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church.* Ashgate, 2007. P. 109–124, here: p. 110.
21. *Plato.* Alcibiades I // *J. Burnet.* *Platonis opera.* Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). St II.103 a — 135 c (TLG).
22. *Zizioulas Jh.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993. P. 133.

Иером. Мефодий (Зинковский)
 О понятиях
 “личность”
 и “ипостась”...