

О ПОНЯТИИ «ЛИЧНОСТИ» ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ТРИЕДИНОМУ БОГУ И БОГОЧЕЛОВЕКУ ИИСУСУ ХРИСТУ В ПРАВОСЛАВНОМ ДОГМАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ¹

Ю. А. Шичалин

Статья посвящена критическому рассмотрению проблематики, связанной с использованием в православном богословии понятия «личность». В первой части анализируется употребление этого понятия в работе В. Н. Лосского «Догматическое богословие», во второй — устанавливаются те общие тенденции в новейшей европейской философии (полемика по поводу идей Спинозы, немецкая классика, философский персонализм) и те духовные движения, в контексте которых это понятие вторгается в структуру православного богословия XX века.

Известно, что философия начинается с удивления. Не дерзая богословствовать, философствую, видимо, прежде всего в силу этого дара удивления. В частности, постоянное удивление вызывают у меня рассуждения о том, что ортодоксальное (то есть православное) христианство почитает личного, или даже личностного Бога. С одной стороны, сам себе говорю, что это удивление на пустом месте: ну не безличного же, в самом деле, Бога почитаем, то есть не некую безличную природную стихию: *Ты бо еси Бог наш, и мы людие Твои и достояние Твое*. И если бы дело ограничивалось рассуждениями о нашем личном отношении к Богу и об отношении Бога лично к каждому из нас², то никакого удивления у меня, я думаю, не возникало бы. Но мне представляется, что в современном православном богословии речь постоянно заходит о чем-то другом: некая «личность» здесь непонятным и потому удивительным для меня образом вторгается в самое существо основных догматических положений Православия³.

¹ В основе статьи лежит доклад, прочитанный автором на XV Ежегодной богословской конференции ПСТГУ в январе 2005 г.

² Ср. это естественное для русского языка словоупотребление, например, у К. Леонтьева: «...когда гениальный человек, не верующий лично во Христа и Церковь, верует, однако, что православию еще предстоит историческая жизнь, то нам христианам лично для себя верующим, это большая поддержка и утешение...» (цит. кн: *Фудель И., свящ.* Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Константин Леонтьев. Pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей (1891–1917 гг.): Антология. СПб., 1995. Кн. 1. С. 165).

³ Иногда — совершенно, между прочим, как нечто само собой разумеющееся. См., например: «Обозначая второе Лицо Святой Троицы в качестве некоего “разумного Существа”

Для того чтобы уяснить существо этого возникающего у меня удивления, я решил рассмотреть русский перевод «Догматического богословия» В. Н. Лосского: этот текст избран, в частности, потому, что его используют в качестве авторитетного учебного пособия в наших духовных школах⁴. У меня вызывает большое уважение трезвость Лосского в отношении к целому ряду богословских вопросов, в частности к догмату о непорочном зачатии и к софиологии; и я с большим интересом ознакомился с его положениями об исхождении Святого Духа. Вместе с тем именно Лосский в своих работах уделял специальное внимание проблеме личности, так что и с этой точки зрения его текст представляется мне перспективным для рассмотрения.

Основной вопрос, который я ставил перед собой, можно сформулировать так: возможно ли — оставаясь в рамках православного богословия — усматривать некую «личность» в Боге, или мыслить Бога как «личность», или мыслить «личность» Бога, и если да, то как? У Бога — единая (одна) сущность, три лица (они же — три ипостаси), но не три же «личности»!⁵ А если три, тогда что такое Бог как «личность»? Точно так же в Богочеловеке усматриваем две природы (божественную и человеческую), понимая, что при этом речь идет об одном лице (=ипостаси) Бога Слова. Но при этом решительно не понимаю, как тут быть с «личностью», потому что не понимаю, чья она: Бога? Человека? Логоса? Богочеловека Иисуса Христа?.. Во всех этих контекстах термин «личность» для меня совершенно неясен. С точки зрения обычного словоупотребления, вероятно, возможно, например, вместе с Вл. Соловьевым усматривать во Христе «образец

(λογικὸν υπάρχοντα), или некоей “разумной Силы” (δύναμιν λογικὴν), апологет подразумевает под этим Лицом не некую безличную и абстрактную “Силу,” но именно “Личность”, ибо, например, известная фраза Бога Отца при творении человека (“как один из Нас”), согласно св. Иустину, была обращена к Лицам Святой Троицы, именно как к “Личностям” (Dialogus cum Tryphone 62. 3–4). Правда, адекватная терминология в тринитарном учении (“Ипостась”, “Лицо”) ко времени св. Иустина еще не была выработана в христианском богословии, но сама идея “Божественной Личности” у него, безусловно, присутствует» (Сидоров А. И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 104; греческие слова воспроизведены по указанному изданию).

⁴ Я пользовался изданием: *Лосский В. Н. Догматическое богословие* / В. А. Решикова, пер. // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991 (страницы этого издания указываются при цитировании). Этот перевод общеизвестен и общедоступен, есть он и в Интернете. Французский текст у наших богословов совсем не в ходу: во всяком случае, мне не сразу удалось достать его в Москве. Благодаря специальным изысканиям П. Ермилова (которому и выражаю мою признательность), я получил следующее издание французского текста (по нему ниже привожу фрагменты оригинала): *Lossky V. Théologie dogmatique*. P., 1986 (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge. Formation Théologique par correspondance).

⁵ Иной раз «личность» и вообще в современной богословской литературе употребляется просто как синоним «лица» или «ипостаси»; например, у Лосского в рассматриваемом произведении читаем: «Халкидонский собор смог избежать такой постановки проблемы благодаря различению между личностью (лицом) и природой» (с. 273), но даже в таком случае мне эта замена кажется небезразличной и требующей оговорки, потому что разнообразные учения о личности были развиты в европейской философии XVIII–XX вв., причем именно в связи с рассмотрением религиозной и богословской проблематики. И множество этих концепций, весьма далеких от православия, неизбежно приходит на ум при чтении нашего текста.

совершенной человеческой личности»⁶. Точно так же можно было бы говорить об исторической достоверности личности Иисуса, сына Иосифа из Галилеи, из города Назарета, и обрученной ему жены Марии, участвовавших в учиненной кесарем Августом переписи населения (Лк 2. 4–5), и т. п.

Но прежде чем обсуждать эти возможности, я хочу рассмотреть прецеденты употребления термина «личность» в указанном русском переводе «Догматического богословия» Лосского, вполне корректно, на мой взгляд, передающем французский оригинал. А именно я буду приводить подряд выдержки из этого текста, содержащие слова «личный», «личность», «личностный», чтобы убедиться в том, что не пропускаю важных материалов и разъяснений, наличествующих в рассматриваемом тексте.

I

С интересующими нас словами мы сталкиваемся сходу, без какого бы то ни было авторского предварения или разъяснения. Они вводятся как нечто понятное уже в первом абзаце первого раздела первой части, посвященного двум «монотеизмам», причем не просто понятное, но и нечто особенно значимое и важное, впрочем неясно, что именно.

⁶ Приведу выдержки из статьи *Личность*, написанной Вл. С[оловьевым] для *БЕ* (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1896. Т. 17^а. С. 868), дающие примеры, на мой взгляд, совершенно обычного употребления этого слова в русском языке для обозначения человеческой индивидуальности со всеми ее внутренними и внешними особенностями. «*Личность* (философ.) — внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания... Л. человеческая имеет, в принципе, безусловное достоинство, на чем основаны ее неотъемлемые права, все более и более за нею признаваемые по мере исторического прогресса. Бесконечное содержание, потенциально заключающееся в Л., действительно осуществляется в обществе...» (с. 868). Отмечая, что безусловное значение личности понимается отрицательно в буддизме и в классическом мире (в греческой философии, в частности, в платонизме), Соловьев продолжает: «Положительное утверждение своего безусловного значения Л. находит в христианстве, как откровение совершенного лица — богочеловека Христа — и обетования совершенного общества — Царства Божия. Задачу христианской истории составляло и составляет воспитание человечества для перерождения его в совершенное общество, в котором каждая Л. находит свое положительное восполнение...» (с. 869). Можно не согласиться с тем или иным тезисом Соловьева, но его текст с точки зрения русского словоупотребления не вызывает того множества вопросов и недоумений, которые возникают у меня при чтении русского перевода «Догматического богословия». Рассматриваю перевод, поскольку именно перевод, а не французский оригинал читают наши учащиеся и вообще богословствующая публика, но постоянно привожу и французский оригинал, всякий раз убеждаясь, что он вполне адекватно отражен в переводе. А priori можно было бы предположить, что часть недоумений возникает потому, что по-французски *personne* — в отличие от русской «личности» — без насилия над языком означает и обычную человеческую «личность», и «лицо» как богословское понятие (*les trois personnes de la Trinité*, где *trois personnes* = *trois hypostases*, как и наши «три лица» = «трём ипостасям»); нашей же «личности» соответствует как *personne* (*la personne humaine*), так и *personnalité* (например, понятие «культ личности» передается по-французски как *le culte de la personnalité*). Но мне думается, существо вопроса не в термине «личность», который совершенно корректно используется переводчицей при передаче французского оригинала, а в недостаточно продуманном понятии личности в православном богословии, о чем и пойдет речь ниже.

«...Бог сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность (comme on est saisi par une personne)»; «Конечно, это Абсолют, но абсолют личностный (un absolu personnel), которому мы говорим “Ты” в молитве» (с. 200). В первом случае «личность» — во всяком случае, на первый взгляд — употребляется не терминологически: представляется, что это всего лишь стилистическая привычка еще XIX в. с его любовью к «исключительным личностям», «сильным личностям», которые могут овладевать другими просто «личностями» («жалкими личностями», «ничтожными личностями»). Во втором случае прилагательное «личностный» (personnel)⁷, как кажется, можно понимать в том же смысле, то есть не как термин, а некую метафору или сравнение: «Абсолют личностный», вероятно, может значить здесь примерно то же, что и «Абсолют как некая личность».

Но уже следующий абзац говорит нам о том, что автор хочет видеть здесь нечто большее, нежели метафору: «Отношение “я-ты” между верующим и личным (personnel) Богом можно встретить не только в иудео-христианской традиции... Однако Абсолют, в котором “боги” растворяются, никогда не бывает личностным. Боги и даже “личный” (“personnel”) Бог индуизма — это аспекты, только проявления некоего безличного (impersonnel) абсолюта» (там же). Так на Востоке, так у язычников греков. Но «Библия утверждает непреложную изначальность Бога одновременно *абсолютного и личного*. Но здесь при сравнении с полнотой христианского откровения мы видим другое ограничение: Бог евреев скрывает глубины своей природы...» (с. 202).

Поскольку введенные понятия *личности* и *личного*, а также *абсолютного*⁸ никак не объясняются, нельзя сходу сказать, что имеется в виду под абсолютным и в то же время личным Богом, скрывающим глубины своей природы. Нельзя также сказать, почему Бог евреев скрывает «глубины» именно «своей природы», а не «своей абсолютности» или «своей личности» (или «личностности»)⁹. И действительно ли речь в данном случае идет о природе Бога, то есть о божественной природе, и мы тем самым должны понимать, что Бог евреев скрывает свою божественность?..

Но говорит ли нам хоть что-нибудь подобное Ветхий Завет?

Из Книги Бытия мы несомненно и ясно узнаем, что Бог евреев действительно *личный* Бог Авраама, Исаака, Иакова, заключивший с ними договор и давший соответствующие обещания. «Заключил Господь завет с Авраамом, сказав:

⁷ Само по себе это прилагательное в качестве философского или богословского термина сомнительно: по-русски «личность» — существительное, обозначающее абстрактное понятие и образованное от прилагательного «личный»; если от «личности» — «личностный», то почему не образовать от него «личностность», затем «личностностный», etc.; но умножение слов может само по себе не приводит к умножению понятий, не говоря уже о реальностях.

⁸ «Абсолют», «абсолютный» — понятия новейшей европейской философии, особенно развившиеся в связи с толкованием *causa sui* Спинозы; см. ниже: раздел II; мне кажется, нужно по крайней мере задаться вопросом, насколько эти термины необходимы и просто уместны в православном богословии.

⁹ Священник Владимир Шмалий в статье *Бог* (ПЭ. Т. 5. С. 389) считает, что «в имени Яхве Бог открывает Себя. Открывает не свою сущность, но личность». Таким образом, можно предположить, что скрывает как раз «сущность», хотя и в данном случае мне не совсем понятно, почему именно «сущность» скрывается в имени «Сущий».

потомству твоему даю Я землю сию» (Быт 15. 18). Раб Авраама так обращается к Нему как к *личному* Богу его господина: «Господи, Боже господина моего Авраама!» (Быт 24. 12 и др.).

Господь говорит Исааку: «Я буду с тобою и благословлю тебя, ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии и исполню клятву, которою Я клялся Аврааму, отцу твоему; умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоём все народы земные, за то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои» (26. 3–5). И еще: «Я Бог Авраама, отца твоего; не бойся, ибо Я с тобою; и благословлю тебя и умножу потомство твое, ради Авраама, раба Моего» (26. 24).

Ничего не скрывает Бог и от Иакова: «И сказал Господь Иакову: возвратись в землю отцов твоих и на родину твою; и Я буду с тобою» (31. 3). Иаков говорит: «...был со мною Бог отца моего, Бог Авраама и страх Исаака» (31. 42). Тот же Иаков обращается к нему так: «Боже отца моего Авраама и Боже отца моего Исаака, Господи, сказавший мне: возвратись в землю твою, на родину твою, и Я буду благодетель тебе!» (32. 9). И тот же Иаков, ставший Израилем, сказал: «я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (32. 30).

О какой скрытности тут идет речь? Наоборот, мне это представляется образцом открытости: «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род» (Исх 3. 13–15).

И Бог, и Моисей прекрасно понимают о какого рода *личных* отношениях идет речь между ними, между Богом и Его народом, когда Бог обращается к Моисею и Моисей обращается к Богу: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова»; и тогда, стоя перед купиной на Хориве, «Моисей закрыл лице свое, потому что боялся воззреть на Бога» (Исх 3. 5–6); «И говорил Бог Моисею и сказал ему: Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с [именем] “Бог Всемогущий”, а с именем [Моим] “Господь” не открылся им» (Исх 6. 2–3); Бог велит Моисею сказать фараону: «Господь, Бог Евреев, послал меня сказать тебе: отпусти народ Мой...» (Исх 7. 16); а на Горе Синай Моисей говорит Богу: «вспомни Авраама, Исаака и Израиля, рабов Твоих, которым клялся Ты Собою» (Исх 32.13). «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11). Таковы простые и совершенно открытые отношения между народом и его *личным* Богом и отношения между Богом и народом, принадлежащим *лично* ему, то есть именно Ему и никому другому в силу совершенно определенного договора.

Поэтому о какой скрытности еврейского Бога можно здесь говорить? И что значит применительно к этому Богу «личностный Абсолют» (или «Бог как Личность» на с. 202), «скрывающий Свою природу»? В Ветхом Завете открывалось

все, и прежде всего — божественная природа Бога, который еще может непосредственно обращаться к потомкам созданного им Адама и прямо говорить с ними. Поэтому, хотя Бог не открывает своего имени Иакову во время единоборства с ним, но и Его общение более чем непосредственно, поскольку Он борется с ним и повреждает ему «состав бедра» (Быт 32. 25); и для Иакова никак не тайна, Кто с ним боролся, потому что Бог Сам говорит ему: «ибо ты боролся с Богом», хотя и не называет на сей раз своего имени (Быт 28–29). Но Бог не скрывает своих имен от своего народа, а открывает их и патриархам, и Моисею...

Поэтому когда я читаю об отношениях между Богом и Его народом в Ветхом Завете: «...личное послушание личному Богу, но без видения Божественной природы, познание которой запрещено Божественным Лицом, как бы Самим в Себе сокрытом» (с. 202), я констатирую: перед нами — некая рассудочная конструкция, своего рода подгонка под ответ, что становится очевидным из разъяснения этого тезиса: «С одной стороны — природа, поглощающая Лицо, с другой — Божественное лицо, сокрывающее природу. Так вне христианского учения противостоят познание невозможное (поскольку отрицает и познаваемого и познающего) и познание запрещенное (поскольку нет общей меры, нет ничего посредствующего между Творцом и творением)» (там же).

Ясно, что имеет в виду наш автор: если нет Богочеловека Христа, откуда взяться познанию человеком Бога? Но почему же у православного мыслителя вдруг нет Христа? Ясно, что это также чистой воды рассудочная конструкция, а реальный опыт, то есть опыт той самой божественной реальности, которая так непосредственно открывалась Патриархам, подтверждает другое. Христианского учения до воплощения Христа, конечно, не было, и не было ясного понимания троичности до Богоявления, но Христос-то был всегда, почему Отцы Церкви, опиравшиеся на ту же реальность, а не на рассудочные конструкции, говорили о христианах до Христа. Известно свидетельство свт. Григория Богослова: «...есть таинственное и сокровенное учение (весьма вероятное для меня и всякой боголюбивой души), по которому из достигавших совершенства прежде пришествия Христова никто не достигал сего без веры во Христа. Ибо Слово, хотя ясно открылось уже впоследствии, в определенное время, однако же умам чистым было ведомо и прежде, как показывают многие прославленные до Христа»¹⁰. Божественная природа менее всего была той тайной, которую Бог когда-либо не хотел открывать Адаму и его потомству или Своему избранному народу. Более того, Отцы Церкви были, очевидно, лишены эволюционистских иллюзий и понимали, до какой степени человеческое знание Бога и по Боговоплощению может быть несовершенным по сравнению с Патриархами и Моисеем. Приведу только один пример.

У свт. Григория Богослова в восьмой из догматических песней (Carmen Dogmaticum 8), посвященной двум Заветам и пришествию Христову, речь идет о

¹⁰ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 15* (в русском переводе — Слово 16) Εἰς τοὺς Μακκαβαίους 35. 912. 33–913. 2: μυστικός τις καὶ ἀπόρητος οὗτος ὁ λόγος, καὶ σφόδρα πιθανὸς ἔμοι γοῦν καὶ πᾶσι τοῖς φιλοθέοις· μηδένα τῶν πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας τελειωθέντων, δίχα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τούτου τυχεῖν. Ὁ γὰρ Λόγος ἐπαρρησιάσθη μὲν ὕστερον καροῖς ἰδίοις, ἐγνωρίσθη δὲ καὶ πρότερον τοῖς καθαροῖς τῆν διάνοιαν, ὡς ἐκ πολλῶν δῆλον τῶν πρὸ ἐξείνου τετιμημένων.

том, что первый Завет был заключен между Богом и Евреями, потому что Евреи были первым народом, который познал Бога (457. 2—3: *Πρῶτα μὲν Ἑβραίοισιν, ἐπεὶ Θεὸν ὑψιμέδοντα // Πρῶτοι καὶ γινώσαντο...*); но из-за козней злобного врага, извергнутого из рая первого Адама и насаждавшего в людях зло и смерть, еврейский род погубил ум, и Бог предпочел новый народ (459. 4: *λαοῖο νεήλυδος*). А именно Христос, увидев, что грех истребил в людях все, что было вложено небесного, и хитрый змей опекает смертных (459. 8—10: *Χριστὸς ὅσον βροτέων ἐνὶ σώματι κάπθετο μοίρης // Οὐρανίης, λεύσσων κακίης ὑπο θυμοβόροιο // Δαλτόμενον, σχολιὸν τε βροτῶν μεδέοντα δράκοντα*), пришел, чтобы спасти человека. Свт. Григорий описывает это пришествие Христа так:

Бог и смертный пришел, две природы в одно сочетавший:
та — сокрыта была, а эта — открыта для смертных;
та — это Бог, ради нас создана напоследок другая,
но из обеих — Единый Бог, с Божеством сочетанный,
из Божества став смертным, Царь и Христос появился,
чтобы, как новый Адам населяющим землю открывшись,
прежнего грех излечить, хотя и прикрывшись завесой
(иначе было нельзя к моим приблизиться чувствам),
и неожиданно свергнуть разумным слывущего змия,
чтобы он вновь устремился к Адаму, а встретился — с Богом, и пр.¹¹

Разумеется, свт. Григорий менее всего хочет сказать, что явление Христа было мнимым. Но если раньше в людях было больше небесного, и они познавали Бога непосредственно, то теперь Ему необходимо приноровиться к нашей злобе и немощи и взять на Себя наши немощи ради искупления нашей злобы. Будучи Богом и став Богочеловеком, Он грешным людям представлялся обычным человеком, и многие из видевших Его людей не узнали Его, так как Его сияющая божественность уже была скрыта от мира, «и мир Его не познал» (Ин 1. 10).

Но попробовал бы кто не узнать Бога во времена патриархов или Моисея — в туче ли, в столпе ли огненном, или лицом к лицу! «И сказал Господь Моисею: Я вижу народ сей, и вот, народ он — жестоковыйный; итак оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя» (32. 9—10). А во времена Христа кому мог сказать Бог «истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя», если проще Ему было «из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 3. 9)?..

¹¹ Ἦλθε Θεὸς θνητός τε, φύσις δύο εἰς ἓν ἀγείρας,
τὴν μὲν κευθομένην, τὴν δ' ἀμφοδίην μερόπεσιν
Ἦν Θεὸς ἡ μὲν ἔην, ἡ δ' ὕστατον ἡμῖν ἐτύχθη.
Εἷς Θεὸς ἀμφοτέρωθεν, ἐπεὶ θεότητι κερασθεῖς,
καὶ βροτὸς ἐκ θεότητος ἄναξ καὶ Χριστὸς ὑπέστη·
Ὡς κεν Ἀδὰμ νέος ἄλλος ἐπιχθονίοισι φανταίς,
τὸν πάρος ἐξακέσαστο, πετάσασσι δ' ἀμφὶ καλυφθεῖς
(οὐ γὰρ ἔην χωρητὸς ἐμοῖς παθέεσσι πελάσσαι),
καὶ πινυτὸν δοκέοντα ὄφιν σφήλειεν ἀέλπτως,
Ὡς μὲν Ἀδὰμ πελάσσοντα, Θεὸς δὲ τε ἀντιάσσοντα, κτλ.

Поэтому, когда я читаю о постепенном переходе от несовершенного познания Бога теми, с кем Бог заключил Ветхий Завет, к более совершенному Его познанию по заключении Нового Завета (а в подтексте явно звучит, что мы-то познаем Его еще лучше, поскольку доросли до понимания Божественной Личности), я вспоминаю то ли Канта, то ли какого просветителя и эволюциониста, уверенного, что в соответствии с планом *природы* человечество постоянно совершенствуется в целом, и, в частности, — совершенствуется в вопросах Богопознания. Вот Патриархи не знали Божественной природы, и Моисей не рассуждал о троичности; а Христос, и Апостолы, и Отцы Церкви ничего не говорили о личности; а мы, наконец, достигли понимания Бога: Его «личности» или даже «личностности»...

Но не постепенная эволюция человеческого рода, а явление Сына принесло нам полноту богопознания, и вообще Бог властно и мощно вмешивается в ход событий мира сего и определяет их. Эволюционистское представление¹² закрывает глаза на то, что совершенно независимо от течения времени Бог открывается святым Своим, хотя человечество в целом очевидным образом все больше удаляется от него. А если наши глаза на это закрыты, если мы с более или менее потаенной гордостью думаем о том, как мы все больше преуспеваем в богопознании, то большей духовной пагубы, нежели этот псевдодуховный прогрессизм, пожалуй, и вообразить нельзя. С другой стороны, в области *наук*, в том числе и философии с богословием, прогресс всегда не только возможен, но и прямо необходим, поскольку в противном случае само существование науки лишается смысла; но только сам факт наличия и развития этих наук, все больше необходимых для поддержания наших *личных* отношений с Богом, — свидетельство не духовной силы, а нашей все возрастающей духовной слабости...

Но продолжим чтение рассматриваемого текста. Во втором разделе, излагающем путь отрицаний и путь утверждений, проводится рассуждение об апофатическом и катафатическом пути постижения Бога. При этом, упомянув Плотина, у которого «философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика», автор отмечает, что «такие богословы, как Григорий Нисский или Псевдо-Дионисий Ареопагит (в своем труде «Мистическое богословие»), видят

¹² До какой степени прочно эволюционизм определяет само восприятие Священной истории в нашем тексте, можно понять по рассуждению из 13 главки, где весь период от грехопадения до Рождества Христова, то есть вся ветхозаветная история, понимается как «медленное продвижение ко Христу» (с. 256): «...сначала это ничем не истребимая тоска по раю, а затем — все более сознательное ожидание спасения» (с. 255). Это «продвижение» сопровождается и другими «превращениями»: «На протяжении этой истории Бог спасает некий “остаток”, ожидание которого достигает все большей чистоты: в самой диалектике разочарований ожидание Мессии победоносного превращается в ожидание страждущего слуги Иеговы, ожидание политического освобождения одного народа — в ожидание духовного освобождения всего человечества. Чем более удаляется Бог, тем углубленнее становится молитва человека; чем ограниченнее избранничество, тем обширнее цель — вплоть до всепревосходящей чистоты Девы, способной родить Спасителя всего человечества» (с. 256–257). Неужели мы действительно должны мыслить «всепревосходящую чистоту Девы» как результат некоего эволюционного процесса?.. И почему перестало развиваться «ожидание духовного освобождения всего человечества» у «одного народа», который вместо этого в конце концов создал политически независимое национальное государство?.. Может быть, теперь это развивающееся «ожидание» перешло к «некоему остатку» всего остального человечества?..

в апофатизме не само откровение, а лишь его вместилище: так они доходят до личного присутствия сокрытого Бога (*la grésence personnelle du Dieu caché*). Путь отрицания не растворяется у них в некоей пустоте, поглощающей и субъект, и объект; личность человека (*la personne humaine*) не растворяется, но достигает предстояния лицом к лицу с Богом, соединение с ним по благодати без смешения» (с. 205).

Я не знаю, какое именно место из «Мистического богословия» имеется здесь в виду, хотя как очередная рассудочная конструкция предлагаемые тезисы опять-таки совершенно понятны: когда все возможные атрибуты Бога отброшены, мы остаемся перед Богом Самим по Себе. Непонятно другое: на каком основании утверждается, что Патриархи и Моисей, лицом к лицу стоявшие перед Богом, не доходили «до личного присутствия сокрытого Бога», а Григорий Нисский и Псевдо-Дионисий доходят?

И потом, стоит хотя бы задаться вопросом: всегда ли это хорошо, быть «лицом к лицу с Богом»? Например, упомянутый свт. Григорий Нисский в «Жизни Моисея» говорит о том, что Моисей видел задняя Бога, потому что это означает следование благу; а лицом к благу обращена как раз порочность (2. 253. 7–254. 3: Ἀγαθὸν γὰρ ἀγαθῷ οὐκ ἀντιβλέπει, ἀλλ' ἔπειτα. Τὸ δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου νοοῦμενον τῷ ἀγαθῷ ἀντιπρόσωπον γίνεταί, κτλ.). Как тут быть с личностью, если эта Божественная Личность обращает к тебе задняя, потому что идет впереди тебя и тебя ведет, и это и есть единственно правильное отношение человека к его личному Богу, потому что кто, следуя по пути, ἀντιβλέπει, и в своем движении оказываясь ἀντιπρόσωπος, лицом к лицу, — тот против Него...

Разумеется, я совсем не думаю, будто рассуждение Лосского о «пути отрицаний» нельзя истолковать в каком-нибудь приятном положительном смысле и нужно обязательно считать, что если мы, следуя неким путем, встречаемся с Богом и оказываемся с Ним «лицом к лицу», это значит, что мы идем против Бога. Я просто не понимаю, почему эти рассуждения следует считать богословием?..

Продолжаю чтение, хотя должен признаться, что некоторые суждения для меня просто недоступны в силу их абсолютной эзотеричности. Вот пример. «Наши очищенные понятия приближают нас к Богу, Божественные имена даже в каком-то смысле позволяют нам войти в Него, но никогда не можем мы постигнуть Его сущность, иначе он определялся бы Своими свойствами; но Бог ничем не определяем, и именно потому Он личен (*Il est personnel*)» (с. 206).

«Я личен, ты личен, он личен (*je suis personnel, tu es personnel, il est personnel*)», и пр. Но, может быть, можно определить хотя бы лицо того, кто «личен» (первое, второе, третье)? Или если нельзя, значит «личен», а если можно, значит уже безличен (на манер известного брадобрея, который не должен себя брить, если он себя бреет)?.. И в чем состоит процедура «очистки понятий» и каких именно понятий? Здесь очень важно было бы иметь хоть какой-нибудь пример, иначе Бог знает, что иная личность может придумать.

Далее, ради констатации того, что «опытное познание трансцендентности присуще мистической жизни христианина», приводится прп. Макарий («...даже когда мне кажется, что я больше от Тебя не отличаюсь, я знаю, что Ты — Господин, а я — раб») и с замечанием, что «это уже не неизреченное слияние Плоти-

новского экстаза», объясняется, что это такое: «Это есть отношение между личностью Бога, природой, которая сама по себе недосыгаема (la personne de Dieu, nature comme telle inaccessible)... и личностью человека (la personne de l'homme); человек даже и в самой немощи своей остается или, вернее, становится личностью полноценной (devient pleinement une personne). Иначе не было бы больше “religio”, то есть связи, отношения» (с. 207). Нужно ли отсюда делать вывод, что если господин, раб и трансцендентность, то личности; а ежели друг мытарем и грешником, ежели беседует им многожды, якоже другом Своим истинным, — тут уже не личности?..

Далее, «личность» здесь оказывается вроде как синонимом «природы», потому что «отношение между личностью Бога, природой, которая сама по себе недосыгаема», можно понять только так: «личностью Бога, *то есть* природой, которая etc.». Но тогда выходит, что есть Божественная природа-личность, есть человеческая природа-личность, и между ними «religio». А если Богочеловеческая, то что? — Природа? Личность? Некое двуприродное двуличие? Нет: «В воплощении одно Лицо (une personne)¹³ действительно соединяет в Себе непознаваемую, трансцендентную природу Божественную с природой человеческой» (там же). Но ведь ясно, что это «одно Лицо» никак не может быть «личностью», если только что «личность» была тем же, что «природа», а природ все-таки две...

Очевидно, отношения между традиционными «лицом» («ипостасью»), «природой», с одной стороны, и «личностью» — с другой, в рассматриваемом тексте никак всерьез не продуманы, во всяком случае не сформулированы. Я думаю, что именно поэтому в третьем разделе, посвященном Троице, о личности (личностях?) ни слова, хотя и заходит речь (с. 211) о «личностной “единственности”» (unicité personnelle)¹⁴ Святого Духа, который оживляет «личную нашу свободу» (liberté personnelle). Изложение без «личностей», конечно, оказывается менее загадочным; но уже невольно возникает вопрос: почему и куда эта странная «личность» исчезла?..

И в четвертом разделе, когда речь заходит о троичной терминологии, «личность» вновь появляется, правда, опять не как некий определенный термин, а некий художественный акцент, пикантность изложения. Так, констатируется «отсутствие в античном лексиконе какого бы то ни было обозначения личности, ибо латинское *persona* и греческое *πρόσωπον* обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума. Действительно, это маска или роль актера. “Другой” здесь совершенно попуристен и не имеет как таковой никакой глубины» (с. 213). Отсюда можно догадаться, что «личность» обозначает расширительный, безобманный и действительный аспект индивидуума. Но что же это за слово в греческом или латинском, и кто его употреблял? Продолжаю читать далее. «Неудивительно поэтому, что отцы предпочли этому слабому, а возможно и обманчивому слову (*ce mot faible et peut-être trompeur*) другое, строго однозначное (*un mot sans hypothèque*), смысл которого они совершенно перепахали (*remodelèrent*); слово это — ипостась, ὑπόστασις» (там же).

¹³ В очередной раз отметим корректность русского перевода.

¹⁴ Я думаю, что и в данном случае «личностная “единственность”» как перевод *unicité personnelle* вполне соответствует общему ходу мысли пассажа.

Во-первых, неясно, чем провинилось слово *πρόσωπον*, почему оно оказалось «возможно и обманчивым», хотя у него — совершенно определенное число надежно фиксируемых значений; во-вторых, откуда появилась строгая однозначность у слова *ὑπόστασις*, как раз знаменитого своей многозначностью; в-третьих, если уж нашлось такое «строго однозначное» слово, зачем нужно было «совершенно переплавлять» (*remodeler*) его смысл? Все дальнейшие рассуждения об истории слов «усия» и «ипостась» очевидным образом не подтверждены никаким реальным исследованием, а вывод таков: «Практически “усия” и “ипостась” были вначале¹⁵ синонимами; оба термина относились к сфере бытия; сообщив каждому из них отдельное значение, отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии (*enraciner la personne dans l'être*) и персонализировать (*personnaliser*) онтологию» (там же).

Итак, *persona* и *ὑπόστασις*, то есть лицо, обманчивы и тем самым безобманную личность обозначать не могут; термины «усия» и «ипостась» оба относятся к бытию, «причем первый обозначал скорее сущность, второй — особенность, хотя все же нельзя чрезмерно оттенять различие между ними» (там же). «Усия» — безлика; «ипостась» — почти синоним «усии», так что едва ли она — несмотря на свою совершенно переплавленную однозначность в обозначении особенности — может соответствовать «личности». Тем более что далее читаем: «Что же касается слова “ипостась”... то оно уже полностью утрачивает значение “индивидуального”... индивидуум “делит” природу... Ипостаси же, напротив, бесконечно едины и бесконечно различны — они суть Божественная природа (*elle sont la nature divine*); etc.¹⁶» (с. 214).

Итак, «ипостаси» не суть индивидуумы, но «суть Божественная природа» (?). Неужели именно в качестве «Божественной природы» «ипостаси» и суть «личности»? Но как тогда быть с Богочеловеком: ипостась — одна (=лицо — одно), природы — две, а личность (личности?)... А если «ипостась» все-таки не «природа», откуда берется «личность» и что она значит? В Троице — три Лица; значит ли это, что и «личности» три? Добавляет ли что-нибудь к личности Сына то, что Он — Логос, должны ли мы мыслить отдельно личность Богочеловека

¹⁵ Данное «вначале», — похоже, примета того же интеллектуалистского эволюционизма. Конечно, слова любого языка могут приобретать и терять новые значения, и наряду с этим сохранять прежние. На том основании, что в той или иной сфере жизни или философской системе какое-то слово становилось термином, ничего нельзя сказать об его эволюции, потому что здесь нет целенаправленного или законосообразного движения от чего-то к чему-то. Та же *οὐσία* как до Аристотеля, так и после него использовалась в исходном значении «имущества» (вспомним притчу о блудном сыне, попросившем у отца причитающуюся ему часть имущества: Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας (Лк 15. 12)), поэтому нельзя сказать, например, «вначале имущество, а потом сущность». Но точно так же нельзя сказать, что *οὐσία* и *ὑπόστασις* «вначале были синонимами», потому такого исходного или первичного этапа никогда не было: в определенной группе доступных нам текстов, у определенных авторов *οὐσία* и *ὑπόστασις* употреблялись как синонимы, в таких-то текстах и у таких-то авторов регулярно противопоставлялись, у кого-то рассматривались независимо...

¹⁶ «...однако ни одна из них, обладая природой, ею не “владеет”, не разбивает ее, чтобы ею завладеть; именно потому, что каждая Ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной».

Христа¹⁷? Или, может быть, Троица как Таковая есть некая Божественная (или Богочеловеческая?) Личность, которая как раз и была скрыта от ветхозаветного человечества?.. Но почему же Отцы Церкви не только не ввели соответствующего термина, но даже не дали намека на такую постановку вопроса, хотя по изложению в нашем тексте получается, что именно это и было их главной, правда, тщательно скрываемой заботой?..

Пожалуй, ответ на этот вопрос мы находим на следующей странице. Заметив, что греки не вышли за рамки атомарной концепции индивидуума, а римляне, следуя от маски к роли, определяли «личность» ее юридическими отношениями, автор продолжает: «И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности (*put situer la personne d'une matière absolue*). Действительно, у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторно (*répétitive*): оно принадлежит природе (*et se retrouve* — продолжает автор — *chez d'autres individus.*), сочетание качеств (*Même un groupement de qualité*) можно где-то найти. Личностная же неповторимость (*L'unicité personnelle*) есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено (*conceptualisé*; далее пропущено предложение, пожалуй, важное: *Echappant aux concepts, la personne ne peut être définie*). Личность несравненна, она “совершенно другое” (*Elle est l'incomparable, le tout autre*). Плюсоются индивидуумы не по личности. Личность всегда “единственна”. Понятие объективирует и собирает. Поэтому только методически “деконцептуализируемая” отрицанием мысль может говорить о тайне личности (*le mystère de la personne*), ибо этот ни к какой природе не сводимый “остаток” не может быть определен, но лишь показан (*désigné*). Личное можно “уловить” только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности — значит проникнуть в мир личности (*un univers personnel*), одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное — иной раз совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни (*d'une vie offerte et maîtrisée*)» (с. 215).

Мне кажется, что это последнее замечание впервые правдоподобно раскрывает «личностную» подоплеку предшествующего изложения. Потому что именно оно заставляет задуматься: о чем в связи с личностью идет речь? Действительно ли речь идет о догматическом богословии, или скорее о некоей мечтательной концепции, позволяющей — независимо от контекста — быть единственным и неповторимым, иметь свою тайну, превосходить непроницаемую банальность мира индивидуумов, оградить от этой банальности мир неких высочайших художественных творений, да еще увидеть прообраз этой прекрасной мечты в Троице?.. Если перед нами второе, то можно понять, что в некий трудный момент эта мечта может в ком-то поддержать стойкость и веру в Бога, и я могу понять лю-

¹⁷ О Личности Слова и Личности Христа речь пойдет ниже, на с. 264, но ни данное изложение, ни последующие замечания всех вопросов не снимают.

дей, способных так мечтать и так хранить верность Богу. Но если эти мечтательные излияния претендуют на роль науки, — а богословие и философия остаются весьма специфическими, но все же таки науками и потому не могут быть сведены к одному из видов лирической одержимости, — к ним приходится применять другие критерии, и в таком случае данный текст оказывается поразительным по своей беспомощности.

Самым большим недоразумением оказывается стремление уговорить читателя, что личность — «совершенно другое». Можно бесконечно показывать отсталость античности по сравнению с более поздними временами, но только неискоренимый интеллектуалистский эволюционизм может заставить забыть ее достижения. Единственный абсолютный субъект, независимо от всякого контекста являющийся совершенно другим, — это материя: неуловимая, никогда не индивидуализируемая; ее нельзя схватить в понятии, только и единственно она всегда оказывается в остатке как «совершенно другое»...

Я не хочу сказать, что вместо личности в нашем тексте конструируется понятие материи; но если речь идет о названных приметах этого неведомого искомого, называемого личностью, то и Троица тут решительно ни при чем, — во всяком случае, до тех пор, пока не сказано, что имеется в виду под «личным» («личностным») Богом и взаимным «общением ипостасей». Потому что как раз в Троице это «общение» всегда абсолютно «контекстно», — конечно, речь идет не о космическом или социальном контексте, но именно о Троичном: Отец — по отношению к Сыну, Сын — по отношению к Отцу, Святой Дух исходит от Отца. Вне этого контекста нельзя мыслить Троицу, и контекст этот — совершенно определенный.

А что значит уловление личного в личном общении, аналогичном взаимному общению ипостасей? Общение с личным Богом в качестве четвертой ипостаси? Общение с другим в качестве единого с ним двуипостасного существа?.. — Уверенности в том, что понимать нужно так, нет никакой, а что именно имел в виду автор, — из самого текста никак неясно.

В пятом разделе первой части находим следующие заклинания (оба на с. 218): «Источник Божества — личен» (*la source même de la divinité est personnel*); «понятие “единоначалие” одним словом обозначает в Боге единство и различие, *исходящее от Единого Личного Начала*» (*à partir d'un principe personnel*). «Личное начало» — Отец, а Сын и Дух Святой — безличное продолжение или некие подчиненные личности?..

На этом первый раздел — наиболее интересный для данного рассмотрение — завершается. Дальнейшее изложение, не добавляя ничего принципиально нового для понимания «личности», дает новые поводы для недоумения. Поэтому приведу подряд соответствующие контексты с минимальными замечаниями там, где уже совсем теряюсь, чтобы и самому чего не пропустить, и у читателя все тексты были перед глазами.

«...для человека — существа личного — требуется утверждение личного Бога, образом которого он будет становиться» (с. 237).

«Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа... абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему воз-

возможность “персонализировать” мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке...» (с. 241). «Личностный» = «ипостасный»? Следует ли отсюда, что «человек есть личность всего космоса», и что это может значить?

«Быть по образу Божию, утверждают в конечном своем анализе отцы, значит быть существом личным, то есть существом свободным, ответственным... Личное существо способно любить кого-то больше собственной природы, больше собственной своей жизни. Таким образом, личность есть образ Божий в человеке, есть свобода по отношению к своей природе. Свт. Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять» (с. 242).

«Личные существа — это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное вторжение, нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он — вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия — могут решать и выбирать... Бог действительно вызывает к жизни «другого»: личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал... Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви — следовательно, и отказа» (с. 243).

Но через несколько страниц обнаруживаем, что «апогей творения» уже был достигнут до Адама и Евы, поскольку к моменту их творения первая личность была создана и проявила себя.

«“Лукавый” — это личность, это “некто”... Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной. “Мир во зле лежит”, — говорит Иоанн Богослов, зло — это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога» (с. 250–251).

«Можно говорить о роде человеческом, то есть о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личностные, нет единства природы. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир... Злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло — в каком-то смысле — индивидуализируется. Если заражение и происходит, то через пример, через влияние, которое одна личность может оказать на другие личности...» (с. 251–252).

«...Слово полностью принимает на себя наше состояние, вплоть до принятия самой смерти. Эту тайну, это все превосходящее проявление любви можно воспринять только в терминах личной жизни: Личность Сына преодолевает границы между трансцендентным и имманентным и вступает в человеческую историю...» (с. 261). Дальнейшее изложение 14 главы «Воплощение» обходится без «личности», но завершение ее очень важно и должно, кажется, что-то объяснить. Но что? «Итак, во Христе нет личности человеческой: есть человек, но личность Его — Лицо Божественное. Христос человек, но личность Его — с неба. Отсюда выражение апостола Павла “Небесный Человек”... Человечество Христа никогда не было некоей отдельной и предшествующей Ему природой,

которая присоединилась бы к Божеству. Она никогда не существовала вне личности Христа, он сам создал ее в Своей Ипостаси — не “из ничего”, поскольку надо было восстановить всю историю, все состояние человека, но из Девы, предочищенной Духом Святым. Нетварное Лицо Само творит Свою человеческую природу, и она с самого начала есть “человечество” Слова. Строго говоря, это не соединение, и даже не восприятие, но — единство двух природ в Личности Слова с самого момента Его воплощения» (с. 264).

Признаться, не смог понять эти постоянные переходы от «лица» к «личности». Точно так же «личность» без всякого видимого смысла осложняет дело в последующем изложении. «Троица — одна природа в трех Лицах, Христос — одно лицо в двух природах. Хотя Божество и человечество разделены бесконечным расстоянием, лежащим между тварным и нетварным, они воссоединены в единстве одной Личности» (с. 264—265). Хотя бы добавить «в одной Личности Слова» или «в одной Личности Христа», поскольку непосредственно выше упоминалась и та, и другая, а совпадают ли они — сказано не было. Потому что если к нашему тексту обратиться с вопросом «Личность Сына, Личность Слова и Личность Христа — это одна “личность” и совпадает ли она с “лицом” (“ипостасью”)», ответа на него нет, как нет хотя бы намек на богословское или, на худой конец, философское определение личности. И если совпадает, тогда неоправданным оказывается дублирование, а если не совпадает — что скорее — это несовпадение необходимо внимательно рассмотреть.

Правда, из последующего мы между прочим узнаем, что нельзя противопоставлять Личность Слова личности Иисуса. «Несторий не мог постичь тайну личности, он мыслил личность в терминах природы, и в конце концов отождествлял одно с другим. Так, он противопоставлял Личность Слова личности Иисуса... В понимании Нестория только человеческая личность Христа родилась от Девы, и поэтому Она была матерью Христа, но не Матерью Бога... Однако если во Христе нет единства личности, значит наша природа не воспринята подлинно Богом...» (с. 266). Даже если бы речь шла здесь только о том, что «личность» — некий синоним «лица» или «ипостаси», все равно оставалось бы место для недоумений: почему для Нестория «во Христе нет единства личности», если «в понимании Нестория только человеческая личность Христа родилась от Девы»? — Видимо, потому, что к ней каким-то образом присоединилась Личность Слова и так вышли «личность» и «Личность»?..

«...Всегда останутся тщетными всякие попытки строить какую-то “психологию” Христа и воспроизводить в книгах “О жизни Иисуса” Его “душевные состояния”. Мы не можем ни догадываться, ни вообразить (и в этом также смысл четырех отрицаний Халкидонской формулы), “как Божество и человечество существовали в одной и той же Личности, тем более — повторим еще раз — что Христос — не “человеческая личность”. Его человечество не имеет своей ипостаси среди бесчисленных человеческих ипостасей. У Него, как и у нас, тело, как и у нас, душа, как и у нас, дух, но ведь наша личность не есть этот “состав”, личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют ее природу. И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому что Личность, чья природа

Божественна, “воипостазирует” природу человеческую, как скажет в VI в. Леонтий Византийский» (с. 268–269).

Первое положение — о тщетности попыток строить «психологию» Христа — безоговорочно принимаю (именно потому мне так трудно воспринимать все «лично» окрашенные богословские пассажи); но как «личность живет через» и что такое вхождение «Своею Личностью» — не вмещаю; о использовании глагола «воипостазировать» в греческом языке не имею сведений, хотя и встречался с прилагательным *ἐνυλόβητος*, в котором нет особой загадочности, поскольку оно возникает в христианских текстах (из самых ранних см. свт. Епифания Кипрского) в качестве антонима к распространенному *ἀνυλόβητος*.

«...Субъектом кенозиса является не природа, а Личность Сына. Личность же “совершается” в отдаче себя; ... Сын... “Сам уничтожил себя”, что является не внезапным решением, не единичным актом, но проявлением самого Его существа как Личности... Итак, существует глубокая неразрывность между личностным бытием Сына, как самоотказом, и Его земным кенозисом» (с. 270).

«...глаза верующего... научаются во всяком лице открывать тайну личности, созданной по образу Божию» (с. 271).

«Человеческая природа во Христе сохраняет всю свою полноту: она не умаляется, но совершается той личностью, которая ее “воипостазирует” и которая здесь — личность не тварная, а божественная» (с. 273).

«...монофелитство предполагало, что личность определяется только одной из присущих ей способностей: в данном случае Ипостаси приписывалась воля... В Пресвятой Троице — три лица и одна природа, но воля у Трех общая... Наши обычные понятия с трудом вмещают эту трансцендентность личности по отношению к своей воле... человеку дана и другая воля, “воля суждения” как воля, присущая личности. Это воля выбора, твой личный суд... во Христе есть две естественные воли, но нет человеческого “свободного выбора”. В Его личности не может быть конфликта между двумя природными волями, потому что эта личность не есть человеческая ипостась... Его Личность есть Ипостась Божественная... человеческой природе во Христе присуща вся полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову — Личности Божественной. Человечество, воспринятое этой Личностью, в какой-то степени сходно с человечеством Адама до грехопадения» (с. 275–276). Что существенного добавляет использование «личности» к изложению учения Максима Исповедника о двух волях во Христе? Текст выглядит, конечно, более современно («личность определяется только одной из присущих ей способностей»; «трансцендентность личности по отношению к своей воле»), но менее вразумительно. Например, пытаюсь понять предложение, завершающее раздел о двух волях, «человеческой природе во Христе присуща вся полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову — Личности Божественной» (ce qui appartient en l'homme à la personne appartient dans le Christ au Verbe, personne divine): «то, что в [каждом отдельном] человеке принадлежит [его человеческой] личности, [а не человеческой природе,] в [Богочеловеке] Христе принадлежит Слову — Личности Божественной, [но это никак не воля, потому что воля как

таковая принадлежит природе¹⁸ и, следовательно, она безлична в человеке, а у Богочеловека — две безличные воли???)». И читая о том, «человечество», воспринятое «Личностью [Слова]», «в какой-то степени сходно с человечеством Адама до грехопадения», недоумеваю по поводу «в какой-то степени» (высокой, малой?), «сходно» (в смысле образа, подобия или еще как-то?), а также по поводу «воспринято», поскольку выше (с. 264) уже было так хорошо сформулировано «единство двух природ в Личности Слова с самого момента Его воплощения» в силу того, что «Нетварное Лицо Само творит Свою человеческую природу».

«...Свободой управляет личное, а потому и “единое” сознание Христа» (с. 278). Во-первых, странный оксюморон, идущий от оригинала (*la liberté est régie*): «свободой управляет»; во-вторых, что такое «личное, а потому и “единое” сознание Христа» и к чему оно относится: как и воля, — к природе, или как личное — к личности? Если «личное сознание» относится к природе (?), то выбор Христа сознательный, но безличный? А если «личное сознание» относится к личности, то это — Личность Логоса, и тогда нет ни выбора, ни свободы, и «да минует Меня чаша сия» — некий бессознательный порыв??? — Мне кажется, что и в данном случае непродуманное замещение ипостаси личностью неуместно, а введение новой категории («сознание») еще более запутывает дело. Насколько яснее, последовательнее и проще это излагается у приводимого ниже (с. 278–279) Иоанна Дамаскина! И как хорошо формулирует ниже и сам Лоский: «...смерть уничтожается и исчезает в едином Лице Христа при соприкосновении со всеильным Его Божеством...» (с. 279).

Но далее опять читаем: «...само Его человеческое рождение уже вводило в Его Божественную личность элемент, который мог стать смертным» (с. 280). Цель искупления — «совершенно свободное соединение с Богом личностных существ — людей и ангелов» (там же), «каждой человеческой личности, которой будет даровано Божественным светом совершенное сознание своей немощи» (с. 286). «Смерть на кресте есть смерть личности Божественной: претерпеваемая человечеством Христа, смерть сознательно выстрадана Его превечной Ипостасью» (с. 287). «...может ли смерть разрушить эту Личность, которая претерпевает ее со всем трагическим распадом, если Личность эта Лицо Божественное?» (там же).

На следующей странице текст «Догматического богословия» завершается, и невольно испытываешь чувство облегчения, поскольку тем самым завершается это непредсказуемое мелькание личности-лица-ипостаси в разнообразном сочетании с другими терминами; но здесь же и сожаление, поскольку так и не удалось уяснить, что же такое богословское понятие «личности»¹⁹.

¹⁸ Ср. уже приведенное выше рассуждение о воле, связанной с понятием природы, в контексте: «В своем разъяснении проблемы двух волей во Христе святой Максим исходит из уже признанных данных триадологии. В Пресвятой Троице — три Лица и одна природа, но воля у Трех общая, она едина, следовательно, воля связана с понятием природы, а не с понятием Лица, иначе следовало бы видеть в Троице три воли» (*s'attache donc à la notion de nature, et non à celle de personne*).

¹⁹ В фундаментальном «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария догмат, помимо прочего, определяется как «истина, преподаваемая Церковью, как *неперекаемое и неизменное правило спасительной веры*» (СПб., 1883. С. 10). Мне представляется, что из-

II

Теперь, когда текст «Догматического богословия» Лосского рассмотрен, и мы убедились, что «личность» появляется практически во всех его разделах, но при этом не дается никаких существенных разъяснений употребления этого термина или определений этого понятия, в силу чего «личность» иногда оказывается синонимом «лица» или «ипостаси», а иной раз покушается и на природу, но гораздо чаще используется наряду с ними для подчеркивания некоего особенного («личностного») аспекта, теперь естественным образом возникает вопрос, чем спровоцировано это вторжение «личности» в наш текст.

Даже тому, кто специально не занимался историей новоевропейской философии, ясно, что речь идет о вторжении некоего понятия, специально разрабатываемого именно в философии²⁰, в частности в философии персонализма²¹. Но и предшествующая персонализму традиция, нашедшая свой расцвет в немецкой классической философии, представляет собой совершенный релевантный фон для понимания «личности», в особенности когда речь идет о фоне для «личности» в русской философии и православном богословии. Обращу внимание на некоторые хорошо известные моменты, которые тем не менее полезно свести воедино и задуматься над их смыслом.

Понятие Бога как личности появляется в новой философии в качестве необходимого коррелята к понятию абсолюта, которое в Европе возникает и развивается при обсуждении *causa sui* Спинозы М. Мендельсоном и Ф. Якоби. Когда секуляризованная мысль философа рассматривает высшее бытие, а это высшее бытие оказывается некой метафизической абстракцией, не позволяющей связать разные области философии, — потому что метафизика оказывается полностью оторвана от этики, а проблема религии вообще не может быть поставлена — тог-

ложение догматики в «Догматическом богословии» Лосского — очень личное и никак не может быть воспринимаемо как «истина, преподаваемая Церковью». Я думаю, что этот характер изложения в значительной степени объясняется жанровым влиянием историко-философских исследований и построений т. н. религиозной философии.

²⁰ Я в данном случае опускаю весь социально-политический и правовой фон, на котором шла разработка философских концепций личности; но достаточно вспомнить о «Декларации прав человека и гражданина», то есть *естественных* прав личности, чтобы этот фон всплыл во всей его буржуазно-демократической, атеистической и специально антицерковной определенности.

²¹ Данные заметки были практически закончены в 2004 г., когда мной было получено приглашение принять участие в семинаре, проведенном Московской Духовной академией и посвященном проблеме основных понятий современного православного богословия, на котором прозвучал очень интересный и важный доклад С. Н. Говоруна, рассмотревшего влияние персонализма на современное греческое православное богословие (Яннарас, etc.). Я считаю персонализм релевантным фоном также и для русской философии, которая сама развивала персоналистские тенденции: достаточно вспомнить Бердяева, чья статья «Правда и ложь коммунизма» была опубликована в первом номере парижского журнала *Esprit* (1932), печатного органа персонализма, который, разумеется, был в поле зрения русских парижан (тот же Бердяев рецензировал его для журнала «Путь»). Но в связи с этим замечу, что и персонализм в ряде своих важнейших («личностных») установок, можно сказать, вторичен: я имею в виду прежде всего основополагающую позицию М. Бубера, заявленную им в 1922 г. в его знаменитой философской поэме «Я и Ты», о чем речь пойдет ниже.

да-то и возникает потребность придать этому метафизическому абсолюту черты личности. Примером такого толкования Абсолюта на фоне критики Спинозы может послужить Гегель. У Спинозы, согласно Гегелю, всеединое, субстанция, все заключающая в себе, лишена «рефлексии в себя», возвращения к себе, то есть индивидуальности, личности. Гегель критикует Спинозу в отделе «Логики», посвященном абсолютной действительности: «этой субстанции [sc. у Спинозы] отчасти недостает... принцип личности»²².

В «Лекциях по философии религии» Гегель также говорит о Спинозе. Излагая первые подходы мысли к понятию Бога, Гегель говорит о Нем как о некоей всеобщности, «как о всеобщем, в котором нет предела»: как таковой «бог есть абсолютная субстанция, единственно истинная действительность»²³. Но если принять эту мысль в абстрактной форме, продолжает Гегель, мы придем к спинозизму, потому что в этом абсолютном нет мышления... В дальнейшем Гегель показывает, как Бог различает Себя, и тогда мы начинаем различать в Нем лица и говорим о личности. «Если в религии абстрактно держаться за личность, то получается три бога, и так как бесконечная форма, абсолютная отрицательность, оказывается забытой, то есть личность выступает как нерастворенная, то получают зло, ибо личность, которая не растворяется в божественной идее, есть зло. В божественном единстве личность положена как растворенная, только в явлении отрицательность личности отлична от того, посредством чего она снимается»²⁴.

Сходным образом критикует Спинозу Шеллинг: «Творение — не событие, а деяние. Действуют не следствия всеобщих законов; всеобщий закон есть Бог, т. е. личность Бога, и все, что происходит, происходит посредством личности Бога, не в силу абстрактной необходимости... Недостаток спинозизма отнюдь не в утверждении... непоколебимой необходимости в Боге, а в том, что он придает ей безжизненный и безличный характер...»²⁵.

На этот недостаток спинозизма в свое время обращал внимание и Кант, специально размышлявший, в частности, над пониманием высшей реальности у Спинозы и задавший основные константы в понимании личности в немецкой философии XIX в.²⁶ Канта интересно рассмотреть подробнее, поскольку

²² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1937. С. 637 сл.; критика Спинозы — на с. 645 сл.; ср.: Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. М.; Л., 1933. Т. 1. С. 395–396. Тот же самый упрек спинозизму в «Истории философии», где (в главе *Спиноза*) читаем: «Das Prinzip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit findet sich dann nicht im Spinozismus, etc.».

²³ Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 274.

²⁴ Там же. М., 1977. Т. 2. С. 240.

²⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения: В 2 т. М., 1989. С. 140–141.

²⁶ В принципе Кант использовал термин «личность» (Person) совершенно в духе Вольфа, определявшего ее в т. н. «Метафизике» (§ 924) как «вещь, которая сознает, что она есть та же самая, какой была ранее в том или другом состоянии» (цит. по: Христиан Вольф и философия в России / В. А. Жучков, ред., сост. СПб., 2001. С. 323). На основе этого определения личностью следует считать и Бога, поскольку Он знает все (§ 953), имеет всесовершеннейший рассудок (§§ 954 и 966), обладает наивысшим разумом (§ 974), и познает самого себя (§ 979). Но Кант вполне в духе времени не забывает прибавить, что у личности — в том числе и у Бога — есть права.

его построения честно обнаруживают само существо проблемы. А именно в поздний период Кант стремился завершить трансцендентальную философию и размышлял о космологии и трансцендентальной теологии. Если в «Критике практического разума» Кант несколько не сомневался в том, что понятие о Боге ни в каком смысле не может отнесено к физике и метафизике, а является постулатом практического разума, то в поздних набросках такое понятие Бога, хотя и продолжает оставаться доминирующим, но оказывается недостаточным.

Кант исходит из следующего противопоставления: «Бог, мир, и тот кто мыслит их обоих в реальном отношении друг к другу, субъект как разумное существо в мире»²⁷. Если до сих пор гипотезы о мире выдвигал чистый разум в его спекулятивном применении, а Бога постулировал чистый практический разум, то теперь Кант ищет принцип, который позволит связать то и другое. «Высшая точка зрения трансцендентальной философии — та, которая синтетически связывает Бога и мир под одним принципом». «Но каким образом их связь получает реальность?»²⁸. На этот вопрос, действительно, невозможно ответить, если единственная связывающая реальность, единственный «посредник» — это «человек, который, будучи природным существом, обладает всё же одновременно личностью, чтобы связать чувственный принцип со сверхчувственным»²⁹. Поэтому Бог по-прежнему остается *ens rationis*, «однако идея о нем принадлежит к совокупности всего сущего»³⁰. Бог «мыслится как лицо, которое имеет одни права и никаких обязанностей, и тем самым *может* все, как в технически/практическом, так и морально/практическом отношении (*Ens summum*), которое все *знает* (*summa intelligentia*) и *желает* всего истинно доброго, то есть того, что является безусловной целью (*summum bonum*)»³¹. «Есть Бог, — констатирует Кант, — не как мировая душа в природе, но как личностный принцип человеческого разума (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*), который как идея святого существа связывает полную свободу с законом долга в категорическом императиве... Спинозовское понятие о Боге и человеке, согласно которому философ созерцает все вещи в Боге — мечтательное (*conceptus phanaticus*)... Понятие о боге — это понятие о некотором существе как высшей причине мировых сущностей и как о лице...»³².

Бог для Канта — некий объект, «предмет», который вместе с миром постигается субъектом: «Бог, мир и Я, который связывает Оба Объекта в Одном Субъекте»³³. Но в то же время Он теперь — «первый предмет», который «возвышается над вещами как личность»³⁴. Бог по-прежнему — требование морально-практического разума: «Божественны все требования морально-практического разума... Но нет Бога в субстанции, существование которого нужно было бы до-

²⁷ Цит. по: *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus posthumum*). М., 2000. С. 547.

²⁸ Там же. С. 545.

²⁹ Там же. С. 548.

³⁰ Там же. С. 556.

³¹ Там же. С. 555.

³² Там же. С. 543.

³³ Там же. С. 544.

³⁴ Там же.

казывать»³⁵. Вместе с тем «Бог не вымысел... но необходимо данное (datus) разуму»³⁶ — издатель добавляет «[понятие]», а Кант, похоже, теперь не совсем уверен в том, что это только понятие (постулат), а не некая сущность.

Если Бог существует необходимо — значит априорно; но действительно ли знание о Боге только априорно, то есть у нас в данном случае нет никакого опыта? Как отмечает автор *Введения* и составитель примечаний к *Opus postumum* С. А. Чернов, для позднего Канта главной проблемой, от решения которой зависела судьба всей его философии, была проблема границы между априорным и эмпирическим знанием. «Наличие априорного знания для Канта было абсолютно очевидным. Не менее очевидно, конечно, и существование эмпирического знания. Стало быть, отделить одно от другого можно, и точная граница есть. Кант был безукоризненно интеллектуально честен, и он признался сам, что этой границы, однако, он не видит и найти не может»³⁷. При этом решение вопроса о соотношении между априорным и эмпирическим, между метафизикой и физикой, постоянно приводит Канта к вопросу о Боге.

«Приходится, видимо, признать, — продолжает С. А. Чернов, — что для позднего Канта нет никакого противоречия между двумя высказываниями: “X есть созданная нами самими мысленная вещь” и “X существует”»³⁸. Но как подобрать к этой мысленной и в то же время существующей «вещи», называемой Богом, Кант не знает. И несмотря на то, что Кант вновь подчеркивает, что Бог — «просто моральное отношение во мне», он тут же замечает, что «угрызения совести — это голос Бога в практическом разуме»³⁹; и хотя мы неспособны сказать о существовании высшего существа, мы не можем и не говорить о нем: «так как мудрость в строгом смысле слова может быть приписана лишь Богу; и такое существо одновременно должно обладать всемогуществом; поскольку без него конечная цель (высшее благо) осталось бы идеей без реальности; то суждение: *есть Бог* — будет суждением о существовании»⁴⁰. Все эти бесконечные повторения буксующей мысли (идушие на фоне замечаний о заимствованном у русских священников *марципане*, о важности острова Тринидад и свиных ножках дважды в неделю, и пр.) подчеркивают ту действительную трудность, с которой столкнулся Кант и которую он не боится формулировать.

«Бог — предмет, который нельзя схватить [kein Apprehensibler]⁴¹, но можно лишь мыслить»⁴². Но что значит «мыслить Бога»? Какие бы оговорки ни делались, но это значит мыслить Его как Того, Кто существует. «Божественность некоторого существа как качество некоторой деятельности вплоть до идеи такого существа, которое может *всё*, была бы *субстанциальностью*. Присуща ли она высшему существу — это превосходит нашу способность. Она была бы *личнос-*

³⁵ Цит. по: *Кант*. Из рукописного наследия... С. 547.

³⁶ Там же. С. 558.

³⁷ Там же. С. 703.

³⁸ Там же. С. 709—710.

³⁹ См.: С. 554: «Бог и человек оба лица. Последний связан долгом. Первый — предписывает его».

⁴⁰ Там же. С. 583.

⁴¹ См.: С. 548: «Мы видим Его как бы в зеркале: никогда лицом к лицу».

⁴² Там же. С. 584.

тью»⁴³. «Бог существует. Потому что есть сила, которая обязывает всю совокупность разумных существ»⁴⁴.

Эти тексты Канта интересны по разным причинам. Во-первых, из них ясно видно, что метафизический абсолют, если не сделать его личностью, не может быть соотнесен ни с данным человеку в опыте физическим миром, ни с самим человеком, который есть часть этого физического мира и в то же время есть некое духовное существо, осознающее себя в новое время как личность. Именно таков вывод, который вытекает из размышлений Канта и который так или иначе делала философская мысль Новой Европы.

Во-вторых, именно эти поздние тексты Канта нашли внимательного читателя в лице Мартина Бубера, специально посвятившего им параграф в работе «Затмение Бога. Мысли по поводу соотношения религии и философии» (1952–1953). Это — второй параграф главы, которая называется «Любовь к Богу и идея Бога»⁴⁵; а ее первый параграф начинается знаменитой цитатой из Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова — не Бог философов и ученых». Философы должны были, рассуждает Бубер, «на Бога указывать, однако без того, чтобы трактовать его самого»⁴⁶. И вслед за этим переходит к рассуждению о Канте: «Тот, кто желает составить ясное представление о том, бремя какой бесконечной, бесперспективной борьбы возлагается тем самым на философа эпохи критицизма, должен прочесть наброски Канта к его оставшейся незаконченной работе, относящиеся к семи годам его старости. Нам открывается ни с чем не сравнимая в своем экзистенциальном трагизме картина... “Задача трансцендентальной философии остается все еще неразрешенной: Бог — есть?”... Напрягаясь вновь и вновь, он бьется и бьется над этим, тклет все новые и новые ответы и распускает сотканное. Он формулирует самое высшее: “Мыслить его [Бога] и верить — есть тождественный акт” и “Мысль о нем есть одновременно вера в него и его личность”... Таким образом, верить в Бога означает находиться к нему в личностном отношении, в котором можно состоять только к живому существу. Это еще более проясняется следующим добавлением Канта: “Не в такое существо, которое есть просто истукан и не есть личность”. Таким образом, Бог, который не является живой личностью, есть истукан. Как близко подходит здесь Кант к *действительности* веры! Но он не позволяет ей вступить в свои права... Тому, что было главным для Паскаля (как и для Авраама) — любви к Богу, здесь, очевидно, места нет»⁴⁷.

Для предпринятого нами рассмотрения эта констатация Бубера чрезвычайно важна: Кант, оказавшийся в плену своей системы, непосредственно подошел к возможности выйти из этого плена, войти в личностные отношения с Богом, опознать Его как живую личность. Но Кант не сделал этого шага, хотя его мысль развивалась именно в этом направлении. Зато в этом направлении продвинулся, по мнению Бубера, один из неокантианцев, Герман Коген, эволюциониро-

⁴³ Цит. по: *Кант*. Из рукописного наследия... С. 584–585.

⁴⁴ Там же. С. 587.

⁴⁵ Цит. по: *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 368 сл.

⁴⁶ Там же. С. 369.

⁴⁷ Там же. С. 369–370.

вавший — хотя и непоследовательно — в сторону Бога Авраама, Исаака и Иакова. Исходя из того, что Бог является только идеей, Коген, по мысли Бубера, начинает его любить; и продолжая мыслить Его как идею, любит как Бога⁴⁸. В связи с этим Бубер приводит следующее замечание Когена о Канте: «“Что характерно для его учения о Боге — это безличность в обычном смысле слова, т. е. истинно духовное: возвышение Бога до идеи”. Он прибавляет: “Не менее значительна в своем глубинном основании иудейская идея Бога”». Соглашаясь с такой характеристикой Канта, Бубер замечает, что попытка Когена связать во едино Бога философов и Бога Авраама не удалась и по существу своему не могла привести к удаче, хотя ему и казалось, что «на его стороне было “глубинное основание иудейской идеи Бога”». Но даже глубинное основание иудейской идеи Бога может быть достигнуто через углубление в... это высказанное Богом Моисею “Я есмь”, которое на все времена определило содержание и смысл этой идеи и в котором именно личное бытие Бога, даже его живое присутствие рассматривается в качестве его атрибута, имеющего непосредственнейшее отношение к тому человеку, которому он себя обнаруживает»⁴⁹.

Я был очень рад обнаружить эти рассуждения именно у Бубера, поскольку, размышляя о ближайшем возможном если не источнике, из которого проистекла «личность» в тексте Лосского, то хотя бы релевантном фоне для нее, я стремился найти не только некоторые общие тенденции новоевропейской философии, но и те духовные движения, которые непосредственно могли захватить русских философов 2-й четв. XX в., всегда очень отзывавшихся на философские новости и непосредственно и ярко участвовавших в европейской философской жизни. С этой точки зрения мне поначалу казалось очень вероятным влияние М. Шелера (ум. 1928)⁵⁰, с которым тесно общался, например, Франк. Но влияние Бубера, находившегося под влиянием Шелера и в то же время критиковавшего его, представляется мне более вероятным. Бубер был не только хорошо известен в среде русских религиозных философов, но был лично знаком и вел философский диалог с Бердяевым и Шестовым, которого ценил как мыслителя. В свою очередь Шестов опубликовал в июньском номере журнала «Путь» за 1933 год статью «Мартин Бубер», где, в частности, приводит рассуждение Бубера о том, что хасидизм был своего рода ответом Спинозизму⁵¹.

Читая тексты Бубера, мы тут же обнаруживаем в них последовательное проведение того хода мысли, который вызывал недоумение в тексте «Догматического богословия» Лосского. К тому же в отличие от Лосского Бубер объясняет свой подход: «Обозначать Бога как личность необходимо для каждого, кто, подобно мне, говоря “Бог”, не имеет в виду никакой принцип... и никакую идею... это необходимо для тех, кто, как и я, видит в “Боге” того, кто — кем бы он ни был

⁴⁸ Цит. по: *Бубер М.* Два образа веры. С. 374.

⁴⁹ Там же. С. 376.

⁵⁰ Вспомним, например, завершение работы «Положение человека в космосе» (1927), где Шелер рассуждает о том, что «последнее “действительное” бытие через себя сущего как раз не может быть предметом, — так же как и бытие другого лица».

⁵¹ См.: Там же. С. 421–431; об антиспинозизме см. с. 427; в статье упомянуты и в заключение перечислены основные работы Бубера 1923–1932 г.: «Я и Ты» (1922), «Речь о воспитании» (1926), «Хасидские книги» (1927), «Царство Божие», «Диалог», «Речи о иудействе» (1932).

помимо этого — вступает в непосредственное отношение к нам, людям, в творческих, даруемых в откровении освобождающих актах и тем самым делает возможным для нас вступить в непосредственное отношение к нему. Эта основа и смысл нашего бытия во всякое время составляет такую взаимность, которая может быть лишь между личностями. Безусловно, понятие личности совершенно неспособно декларировать сущность Бога, но позволительно и необходимо сказать, что Бог есть *также* личность. Если бы я, в виде исключения, захотел перевести то, что следует понимать под вышесказанным на язык философа, на язык Спинозы, я должен был бы сказать, что нам, людям, известны из бесконечного множества атрибутов Бога не два, как считал Спиноза, но три: к духовности, в которой берет свое начало то, что именуется Духом, и природности, которая выражает себя в том, что мы знаем природу, в качестве третьего прибавляется атрибут личности...»⁵².

Итак, Спиноза, находившийся под обаянием научного подхода Декарта, ради этого научного подхода лишил традиционного еврейского Бога всего того, что казалось ему антропоморфизмом, за что и был отлучен от еврейской общины Амстердама, к которой принадлежал. Противопоставив Бога человеку как Абсолют, Спиноза, на взгляд последующей немецкой философии, лишает его какой-либо досягаемости, и чтобы преодолеть эту абсолютную отчужденность Бога, эту пропасть между Богом и человеком, Кант, Шеллинг и Гегель считают необходимым усмотреть в Боге личностное начало. Поскольку личность в это время — модное жаргонное словечко, никого особенно не смущает, что Бог-личность — действительно некое антропоморфное существо: Кант, например, характеризует Его как имеющего все права и не имеющего обязанностей; Шеллинг и Гегель прежде всего имеют в виду самосознание, самопознание и самооткрытие.

Сталкиваясь с таким положением вещей (или идей) в немецкой философии, воспитанный на ней Бубер справедливо воспринимает ее как тупиковую. В самом деле, если человеку противопоставлен абсолютный Бог, который выступает как некое недостижимое Оно, то хотя этот Бог и объявляется личностью, пропасть между Ним и человеком не может быть преодолена. Подчеркивая необходимость личного обращения верующего к своему Богу как к некоему Ты, Бубер именно в этом направлении модифицирует личностный характер Бога, противопоставляя (с оглядкой на Паскаля) Бога Авраама, Исаака и Иакова Богу философов и ученых: теперь Бог личность не потому, что он имеет права или знает себя, а потому, что я люблю Его и обращаюсь к нему на ты...

Этот ход мысли кажется перспективой выхода из действительно тупиковой ситуации. В самом деле, если мы помыслим и ощутим себя в мире, где мыслящая субстанция силится справиться с протяженностью или наряду с ней считает себя другим атрибутом некоей бесконечной субстанции, абсолюта; если в этом мире нравственный закон в душе велит быть Богу и хотел бы видеть Его некоей полноправной личностью, но звездное небо над головой совершенно в Боге не нуждается; если Бог как некий личностный абсолют замечательным образом знает и раскрывает себя в головах некоторых выдающихся философов этого мира, но

⁵² Из послесловия к «Я и Ты» 1957 года (Там же. С. 91).

все меньше является действительностью живой веры; и если бледному «богу философов» противопоставлен реанимированный духовными усилиями хасидов ветхозаветный Бог, который — как некая личность — окажется необходимым и для европейской философии, блюдущей права человека и гражданина, — одним словом, если мы живем в мире, еще только ожидающем Мессию, то есть в мире где нет Богочеловека Иисуса Христа и нет Церкви Христовой, где нет двоих или троих, собранных во имя Его, — ясное дело, что в таком мире без некоей фантастической божественной личности нам действительно не обойтись, потому что пропасть между Богом и человеком ни мысленными конструкциями безликого Абсолюта, ни переживаниями безличного Оно заполнена быть не может. Коль нет Христа, значит нужно конструируемому Богу приписывать самое драгоценное, что есть у новоевропейского человека в его секуляризованном мире: личность, права которой человеку приходится постоянно отстаивать перед самим собой, другим человеком и человеческим сообществом, а также перед государством.

Но несмотря на известное сочувствие к этому подходу у мыслителей, *вынужденных* его применять, я решительно не понимаю одного: при чем здесь православное богословие? Неужели христиане действительно должны отстаивать какие-то права Своего Бога и обсуждать Его обязанности? Или должны всерьез стремиться к тому, чтобы войти в Его «творческие планы»?.. И мы действительно хотим придать нашим с Ним отношениям какую-то особенную близость, признав в нем полноправную личность и перейдя с ним на ты?.. Поистине, уже в самих этих вопросах мне видится некая неадекватность...

Но если это так, зачем нужно вводить эту новоевропейскую «личность» в православную догматику?..

Еще раз подчеркну: «личность» как одна из характеристик Бога решительно необходима в той системе взглядов, в которой этот Бог разведен с человеком и миром и потому мир и человек должны быть с помощью тех или иных средств соотнесены с ним так, чтобы вместе они могли образовывать некое складное целое. Но в христианстве, краеугольным камнем которого является именно Богочеловек Иисус Христос, Сын Божий, Кто от века был вместе с великим племенем христиан до Христа, с подлинным Израилем во все времена, Кто нас ради человек и нашего ради спасения вочеловечился, учил, был распят, воскрес, вознесся и оставил Себя Своей Церкви, которая есть Его тело и в которой Он постоянно и неизменно пребывает, — итак, в христианстве, которое по самому своему имени и по существу христоцентрично, нет необходимости, как мне представляется, искусственно конструировать некий особенный личностный аспект Бога или искать Бога как личность, или усматривать нечто специфически личностное в Боге — ветхозаветном ли, или в Троице, или в самом Христе. И без черт новоевропейской личности Пресвятая Троица не перестает быть личным Богом каждого человека, созданного по ее образу и подобию и способного благодаря Церкви Христовой удерживать в себе этот образ и хранить свое богоподобие.

Наконец, чтобы завершить тем, о чем уже говорил в начале, даже стилистические соображения должны расположить нас к некоторой осторожности в употреблении термина «личность» в богословских текстах, написанных на рус-

ском языке. Несмотря ни на какие теории «личность» всегда останется для нас неким современным и вполне условным срезом нашего человечества, бесконечно меньшим, чем мы сами. В самом деле, разве *мы любим* «личности», а не *друг друга*? И *в браке состоят* не «личности», а *муж и жена*; и *родители любят своих детей*, а *дети — своих родителей*, а не их «личности»; и в церкви мы *братья и сестры*, а не «личности»; и Бога мы просим *помилуй раб Твоих* или *упокой души усопших раб Твоих*, а не «личность такого-то или такого-то»... Зато *гениальная, выдающаяся, сильная, экстраординарная или экстравагантная, поразительная, странная, сомнительная, жалкая, ничтожная* и т. п. — все это *личность*; *культ — личности*, и *подавление — тоже личности*...

Но какое отношение все эти «личности» имеют к учению о Боге в православном богословии?..

Ключевые слова: Бог, личность, природа, ипостась, персонализм, эволюционизм.

ON THE CONCEPT «PERSONALITY» IN REFATION TO THE TRIUNE GOD AND THE GODMAN JESUS CHRIST IN THE ORTHODOX DOGMATIC THEOLOGY

Y. SHICHALIN

The criticism of the concept of personality in modern Orthodox theology is the main issue of this paper. In the first part the usage of this concept in the «Dogmatic theology» by V. N. Lossky is considered. The second part explains those trends in the modern European philosophy (the polemics about ideas of Spinoza, German idealism, philosophical personalism) and intellectual movements which inspired the introduction of the concept of personality in the structure of Orthodox theology of the XXth century.

Keywords: God, personality, nature, hypostasis, personalism, evolutionism.