

КОНЦЕПТ, СЕМАНТИКА И ПРОБЛЕМАТИКА ЛИЧНОСТИ У О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

I. Введение

О. Георгий Флоровский (1893-1979) и оставленные им многочисленные труды занимают в истории русской мысли отдельное и своеобразное место. Они, прежде всего, далеко не уместаются в этой истории: творчество Ф. заметной и важной частью было англоязычным, а его рецепция в России до сих пор лишь зачаточна, тогда как на Западе успела основательно сложиться еще при его жизни. Другая особенность касается спектра областей этого творчества: главный вклад Ф. принадлежит христианскому богословию, распределяясь между несколькими предметными дискурсами – патрологией, экклезиологией, теологией культуры; но наряду с этим, крупное значение и влияние имеют труды Ф. по истории русской мысли, русской духовности и культуры. Эта особенность существенно сказывается и на персонологии Ф., которая лишь в малой части может рассматриваться как «философия личности». Ее основная часть – реконструкция и анализ представлений о личности у греческих Отцов Церкви и в православном учении о Церкви; другая же часть раскрывает персонологическое содержание различных страниц – эпох, движений или отдельных фигур – идейной и культурной истории России. При этом, несмотря на внешнюю гетерогенность, эта персонология, как и все творчество Ф., в полной мере обладает внутренним единством и цельностью. Признанным отличием Ф. как богослова было точное догматическое чутье, и его позиции во всем направлялись и поверялись установками веры и положениями догматики Православия. Поэтому, не получив нигде единого изложения (и, в частности, не включая систематической конституции концепта личности), будучи рассеяна по многим текстам разного времени и жанра, его персонология тем не менее являет собой цельную концепцию личности, последовательно строящуюся на принципах теоцентрического и христоцентрического персонализма. И, как в пору экуменической деятельности Ф., его позиции признавались подлинным «голосом православия», подобное значение имеет и эта персонология: в своей основе, она может рассматриваться как достоверная передача понимания личности в православии.

II. Основная часть

Культурфилософский фундамент всей персонологии Ф. – противопоставление языческой античности и христианства: античность – мир, не ведавший личности, создавший натуралистическую и космологическую картину реальности; христианство – новый мир, новизна которого заключается именно в открытии личности и решительном поставлении ее в центр бытия и истории. «Античный мир не знал тайны личного бытия. И в древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность. Греческое *prosopon* означало скорее личину, нежели лицо ... и то же нужно сказать о латинском *persona*» (ВО4, 22). «Греки могли представить только «типическое» и ничего подлинно личного... У Аристотеля частное существование не есть личность» (ВПЭ, 238, 237), и в целом, античному разуму присуща была «космологическая установка», противоположная «персоналистской установке». Напротив, в христианстве «Бог входит в человеческую историю и становится исторической Личностью... Бог оказался настолько глубоко и лично озабоченным судьбой человека (и именно судьбой каждого из «малых сих»), что в качестве личности вмешался в беспорядок и убожество его потерянной жизни... Между Богом и человеком осуществилась личная связь» (УБМ, 214). Эта связь, которая, по Ф., есть не что иное как вера («Под верой я понимаю личное общение с личным Богом»

(УБМ,214)), меняет весь характер и строй существования: «Личная встреча верующего со Христом – вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека» (ЭПЦ,273). С этим претворением природы существования, аналогичное персоналистское претворение должен пройти и характер умознания: «Если вообще возможна христианская метафизика, это должна быть метафизика личностей» (ГП,293). Сравнительно с античным мировоззрением, это кардинальнейшая перемена, и поэтому «идея личности была... величайшим вкладом христианства в философию» (ВПЭ,239). Однако у самого Ф. эта идея рассматривается, как было сказано, почти исключительно в богословском и в историко-культурном дискурсе.

А. Богословский (патрологический и экклезиологический) контекст

Рассмотрение понятия личности в рамках патрологии отвечает истории понятия: главная и важнейшая линия его формирования возникла в трудах Отцов Церкви (в первую очередь, Каппадокийцев) и определениях Вселенских Соборов. Концепция личности строится здесь в дискурсе тринитарного богословия. Существенно, что это – новый дискурс, отличный от античной философии: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении – запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя Каппадокийцы... Св. Григорий [Назианзин] говорит обычно на языке Платона и неоплатоников... Однако на платоническом языке он выражает не платоническую мысль» (ВО4,75, 98, 100). Центральный пункт концепции – отождествление «лица» (греч. *prosopon*) и «ипостаси» Троицею Бога. При этом, ипостась имела сразу статус концепта, лицо же обретало этот статус через отождествление: если первоначально «понятие “лица” лишено той определенности, которая вносится в понятие “ипостаси” самой этимологией слова, - *hypostasis* от *hyfistemi* (= *hypo* + *istemi*; ср. *hyparxis*, *hypokeimenon*), причем суффикс “*sis*” придает коренному смыслу оттенок статический, но не динамический (не процессуальный)» (ВО4,79), – то затем, уже в период Халкидонского Собора (451 г.) «понятие “лица” чрез прямое отождествление с понятием “ипостаси” совершенно освободилось от той неопределенности, какая была свойственна ему в тогдашнем... словоупотреблении» (ВО58,92). Другим базовым понятием служит сущность (*ousia*, *essentia*); она трактуется как «общее», ипостась-лицо как «частное», конкретное, как «самостоятельное, отдельное существование». Понятие «природы» (*physis*), после периода колебаний, у Леонтия Византийского и Максима Исповедника окончательно сближается, вплоть до отождествления, с сущностью. На этом же зрелом Халкидонском и пост-Халкидонском этапе окончательно оформляется негативный тезис об отсутствии «человеческой ипостаси», т.е. самостоятельного личного начала в эмпирическом человеке. Данный тезис доставляет и окончательное размежевание с «антропологической» персонологической парадигмой, развитой в западной метафизике и раскрывавшей концепт личности категориями субъекта и индивида, сопоставляемыми эмпирическому человеку. «Понятие «ипостаси» должно быть ограничено... от понятия «индивида»... «ипостась» не есть то же что индивидуальность» (ВО4,80).

Так складывается «теологическая» (тринитарная) персонологическая парадигма (ТПП). Но, помимо концепции Божественной Личности, она включает другую необходимую часть: положения о «человеческой личности», а точнее, о связи эмпирического (тварного падшего) человека с Божественной Личностью. Они более тесно связаны уже с христологическим богословием Византийских Отцов и поздних Соборов V-VIII вв., разбираемым во второй из двух знаменитых патрологических монографий Ф. Ведущей идеей здесь служит идея или парадигма причастия: человек конституируется как личность исключительно в своем приобщении, причастии Божественной Личности, конкретно же – Ипостаси Христа, соединившегося с человеческою природой Сына-

Логоса. «Личностное начало... личностный характер можно удержать только в постоянном контакте с Богом» (НТ,206). Первым выражением парадигмы причастия стала концепция *обожения* (*theosis*), впервые находящаяся у Афанасия Александрийского и получающая зрелую форму у Григория Богослова: «Под «обожением» ... Григорий понимает не превращение естества, не пресуществление, но всецелую причастность, сопроникнутость Божеством» (ВО4,116). Затем эта концепция уточняется посредством более тонких и детальных понятий «воипостазирования» и «олицетворения»: по Леонтию Византийскому, «В единую ипостась Богочеловека ... воспримется и как бы «олицетворяется» (*enprosopopoiiese!*) человеческое естество – и при этом Божественная Ипостась остается простой и неизменной, как и до соединения... Человеческое естество воспримется в самую Ипостась Слова» (ВО58, 124, 125). Со временем обожение выявилось как одно из краеугольных понятий православного богословия; но при всем множестве его функций, одною из главных остается установление связи антропологии с персонологией, приобщение человека – Личности: «Здесь [в обожении] имеет место тайна личного общения. Теозис означает личную встречу. Это то глубокое общение человека с Богом, в котором всё человеческое существо как бы проникнуто Божественным присутствием» (ГП,289).

Одна из основных тем философской персонологии – проблема идентичности. Описываемая у Ф. ТПП греческих Отцов не доходит вьвявь до этой проблемы, однако приближается к ней при обсуждении Новозаветного обетования воскресения во плоти, вызывающего неизбежные вопросы: воскреснет ли «тот же самый» человек? и как следует понимать «тот же самый»? Трактровка этой темы у Григория Нисского может рассматриваться как первое (имплицитное) решение проблемы идентичности в христианской мысли: по Григорию, у каждого человека есть «*eidōs*, внутренний образ, идея или форма тела... это... идеальное лицо человека... В падениях оно искажается или вернее «закрывается чуждой личиной»... По этому «облику» в воскресении душа «узнает свое тело как отличную от других одежду»... Сохранится не только единство субъекта, но и тождество субстрата – не только индивидуальное тождество личности, но и непрерывность вещества» (ВО4, 175, 182). Далее, Ф. затрагивает и этические аспекты персонологии. Проблема зла трактуется им как сугубо личностная: «Зло, в строгом смысле, существует только в личностях... это извращенная личностная деятельность. Но эта деятельность неминуемо переходит в безличностное. Зло деперсонализует личность. Правда, полной обезличенности достичь невозможно. Даже бесы никогда не перестают быть личностями» (НТ,206). Теснейше связаны со злом страсти. «Страсти суть место, гнездилище зла в человеческой личности... Страсти всегда безличны, они суть средоточие космических энергий, превращающих человеческую личность в своего узника, своего раба... Страстный человек, «человек, обуянный страстями»... теряет свою личность, личностную идентичность. Он становится хаотическим, противоречивым существом со множеством лиц, точнее, масок» (НТ,206).

Интерсубъективная и социальная проблематика, необходимо входящая в любой опыт персонологии, в рамках ТПП рассматривается на базе учения о Церкви. Экклесиология – одна из главных сфер творчества Ф., где труды его заслужили мировую известность; и персонология его прочно укоренена в экклесиологии: это – существенно *церковная* персонология. Такую укорененность создает, в первую очередь, развитая им концепция «кафолического преображения личности» при ее вхождении и включении в соборное единство Тела Христова. В Церкви происходит «кафолическое преображение человеческой души... через отречение от замкнутости и самодовления. Однако это отречение не есть погашение личности, не есть растворение личности во множестве. Напротив, оно есть расширение личности, включение многих и чужих «я» в свое внутреннее «я»... В этом и заключается подлинная тайна Церкви» (БО,134). Данная концепция – развитие православного богословия соборности, идущего от Хомякова, и, как всегда в этой богословской линии, ее позиции противопоставляются трактовке личности в

западной теологии и метафизике. Кроме того, по Ф., «кафолическое преображение личности» в Церкви означает обретение способности совершенного общения личностей, подобного общению-перихорисису Ипостасей Св. Троицы. «В естественном сознании понятие личности есть начало разделения и обособления... различие между «я» и «не-я». А в Божественной жизни нет этого рассеяния на «я» и «не-я». В Церкви по Троическому прообразу смягчается и снимается эта непроницаемость «я» и «не-я», взаимная непроницаемость многих «я»... Однако... кафоличность – это вовсе не корпоративность или коллективизм... кафолическое сознание отнюдь не родовое и не расовое... Кафоличность есть строй, порядок или уклад личного сознания... Это телос личного сознания, осуществляемый в творческом развитии, а не путем упразднения личного начала» (БО, 134, 146, 147). При этом, важное отличие концепции кафоличности (соборности) у Ф. – полная преодоленность в ней почти неискоренимого свойства русских теорий соборности: хотя бы частичного примата, подавления личного начала общественным. Избежать этого свойства позволяет принцип прямого личного Богообщения, неоспоримо утверждаемый православным богословием, но бывший долгое время отодвинутым, забытым. Ф. вновь выдвигает его на первый план: «Личностное не должно быть принесено в жертву корпоративному, растворено в нем, ... [ибо] каждая личность находится в прямом и непосредственном единении со Христом и Его Отцом» (Ц, 195).

Б. Культурфилософский и историко-культурный контекст

В довольно обширном корпусе текстов, объемлющем почти все его творчество 20-х гг. и многие работы 30-х, Ф. выступает как культурфилософ и историк идей, исторический эссеист и портретист; конкретным материалом для этих текстов служит всегда история России. Персонологическое содержание данного корпуса двояко. Во-первых, во всех анализах исторических и идейных явлений, всех портретах и проч., Ф. выступает как стойкий персоналист: принцип личности и место, ему отводимое, служат главным критерием значимости, ценности и истинности явления. (Так, на основании этого критерия он ставит особо высоко Герцена и Достоевского как истовых поборников личности; объясняет «великий раскол» на западников и славянофилов «различным пониманием идеи личности»; отвергает учение Н.Федорова за то, что в нем «нет места для осуществления личности», и т.д.) При этом, в ранних работах он скорее стихийный персоналист: хотя личность решительно принимается в качестве критерия для оценки (ср.: «Личность должна быть подлинным критерием и направляющим заданием культурного творчества» (ПС, 128)), какой-либо отчетливой концепции личности у него еще нет. С этим связан второй момент: постепенно указанная концепция намечается, начинает вырисовываться – и в знаменитых «Путиях русского богословия» (1937) достигает достаточной определенности. Важно заметить, что эта намечающаяся концепция личности не есть точно та же ТПП, которая реконструируется в патрологических и экклезиологических трудах Ф.; но она и не противоречит ТПП, а дополняет ее. Здесь нет догматического дискурса Божественной Личности; речь идет об узрении личностного содержания существования и пути человека.

В немецкой статье «Evolution und Epigenesis» (1930) Ф. пробует построить философскую концепцию личности. Он исходит из оппозиции *личность – организм*, характеризуя динамику органического бытия понятиями развития и эволюции, а динамику личности – взятым из биологии понятием эпигенезиса: «Становление личности не есть развитие... Его можно определить как эпигенезис, ибо в нем происходит... возникновение сущностно нового, приращение бытия» (ЕЕ, §5). Главное свойство личности – свободное целеполагание: «Человек сознает себя как личность именно в том, что воспринимает и ощущает себя в мире заданий», причем его задания выводят его «за горизонт природного становления»: «Человек обретает и осуществляет себя... в превосхождении своей

врожденной, природной меры, в «исступлении из себя», и в этом становится личностью» (ЕЕ, §5). Но эта попытка трактовки личности вне специфически христианского контекста осталась изолированной. Персонология Ф. практически полностью интегрирована в этот контекст; в согласии с тезисом о христианской природе личности, ««Оправдание личности» приводит нас к... вере в Троидного Личного Бога... Если нет Бога как Лица, то нет ... и лица в человеке» (ВМИ,202, 204). *Еo ipso*, «лицо в человеке» – не просто личность, но «христианская личность», которой Ф. иногда противопоставляет «обособившуюся личность», аналога «индивида» западной философии. «Христианская личность» – ключевая категория теологии культуры Ф. Она не дана человеку изначально, но составляет для него предмет созидания, строительства, так что реализация личностных потенций человеческого существования есть «процесс духовного и нравственного сложения христианской личности» (ПРБ, 21).

Природа этого процесса определяется двумя принципами, которые в обычном понимании едва ли не противоположны друг другу, но у Ф. предельно сближаются: это – *аскеза* и *творчество*. Сближение достигается за счет переосмысления творчества: у Ф., это – деятельность человека прежде всего во внутреннем своем, а не внешнем мире, а «внутреннее творчество» и есть не что иное как аскеза: «Аскеза – творческая работа над собой, творческое созидание своего Я» (ХЦ, 224). Но и аскеза, по Ф., не чисто интроспективная активность, но особый строй сознания и человека, дающий ему осилить мирские проблемы и стихии; это – «преодоление мира... через становление новой личности, [что] можно назвать путем культурного творчества» (ПРБ, 22). Поняты друг через друга, аскеза и творчество вкуче определяют строй или модус ориентированного на личность существования человека. Ему присущи «нравственно-волевая ответственность... собранность духа... цельность жизни, опыта и видения» (ПРБ, 4). Противопоставляется ему другой строй, где происходит не строительство, а разложение личности: его характеризуют утопизм, мечтательность, «стихийная безвольность», «кружение помыслов и страстей».

В итоге, культурфилософская персонология Ф., в строгом смысле не вполне согласующаяся с богословской (семантика и коннотации «личности» и «лица» в двух разделах существенно различны), по существу, так же нераздельно едина с нею, как христологическое богословие – с тринитарным.

III. Коммуникационные контексты и связи

Как мы видели, персонология Ф. – ни в коей мере не обособленная концепция, она с самого начала возникает как выражение позиций патристического богословия, или «христианского эллинизма». По выдвинутой Ф. концепции «неопатристического синтеза», ориентация на это богословие не является консервативной и архаизирующей установкой, ибо оно обладает непреходящим нормативным значением для христианского разума. Эта концепция принята современным православием, и неопатристическая персонология Ф. вошла в основу последнего этапа православного богословия – «богословия личности», активно развиваемого сегодня православными богословами и философами, такими как митроп. Иоанн (Зезюлас), Хр.Яннарас и их последователи. С другой стороны, в построении этой персонологии существенную роль играют противопоставления и отмежевания. Основные из них уже отмечались: это дохристианское «натуралистическое» и «космологическое» мировоззрение и наследующая ему западная философия и теология. Один из конкретных адресатов полемики Ф. – протестантизм: «В протестантских кругозорах... все человеческие действия относились за счет Божией воли и силы... Гегель раскрыл эту тайну протестантизма, Фейербах договорил ее до конца: из этого пленения личности в тенетах «хитрого разума» оставался единственный выход – в формальный субъективизм кантовского типа» (ЕС,202). Концепты субъекта и индивида, базовые для западной персонологии, встречают разное отношение. Индивид, индивидуальность

воплощают тенденцию обособления, препятствующую созиданию христианской личности: «Уединенный, ограниченный, самодостаточный индивид – это продукт преувеличенного абстрагирования» (ПН, 214), «Личность есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность» (ОСК, 92). Субъект же – скорее нейтральный термин, допустимый и в контексте ТПП, ср.: «Возникает рядом с Богом вторая, иносущная Ему «сущность», или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самостоятельный субъект» (ТТ, 39). Однако уже «трансцендентальный субъект» – специфическая принадлежность западной парадигмы, несовместимая с христианской личностью: «Человек отвлекается от самого себя, обезличивает себя... превращает себя в «трансцендентального субъекта». ... «Трансцендентальный субъект» никогда не услышит... голоса Божия... И не к «трансцендентальному субъекту», не к безличному «сознанию вообще» говорит Бог. Бог Откровения говорит к живым людям, эмпирическим субъектам» (БО, 124-125). Наконец, еще одна линия полемики порождается оппозицией *личность – организм*. Из выражений органической парадигмы, Ф. обсуждает концепцию культурно-исторических типов, морфологический подход к истории, а в плане конкретном – теории романтиков, поздних славянофилов, евразийцев и др. Он последовательно критикует их представления о личности, показывая, что в них «личное теряет самостоятельность, растворяясь в родовом» (МПУ, 88).

Литература и сокращения

- ПС – Письмо к П.Б.Струве об евразийцах (1922) // Из прошлого русской мысли. М., 1998. Открытое письмо
- ВМИ – В мире исканий и блужданий. III. Пафос лжепророчества и мнимые откровения (1924) // Из прошлого русской мысли. М., 1998. Статья в научном журнале
- ПН – Памяти П.И.Новгородцева (1924) // Из прошлого русской мысли. М., 1998. Статья в научном журнале
- МПУ – Метафизические предпосылки утопизма (1926) // Вопросы философии, 1992, №10. Статья в научном журнале
- ЕС – Евразийский соблазн (1928) // Новый мир, 1992, № 1. Статья в литературном и научном журнале
- ТТ – Тварь и тварность (1928) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале
- ОСК – О смерти крестной (1930) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале
- ЕЕ – Evolution und Epigenesis (1930) // Der Russische Gedanke. 1930, Heft III. S.240-252. Статья в научном журнале
- БО – Богословские отрывки (1931) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале
- ВО4 – Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. Монография
- ВО58 – Византийские Отцы V-VIII вв. Париж, 1933. Монография
- ПРБ – Пути русского богословия. Париж, 1983. (1-е изд. – Белград, 1937). Монография
- Церковь: Ее природа и задача (1948) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Доклад. (Англ. оригинал: The Church: Her Nature and Task)
- НТ – Ночная тьма (1948) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале. (Франц. оригинал: Tenebrae Noctium: Position d'un chrétien de l'Eglise Orthodoxe russe)
- УБМ – Утрата библейского мышления (1951) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале. (Англ. оригинал: The Lost Scriptural Mind)
- ХЦ – Христианство и цивилизация (1952) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Статья в научном журнале (Англ. оригинал: Christianity and Civilization)

ВПЭ – Век патристики и эсхатология. Введение (1955) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Доклад. (Англ. оригинал: The Patristic Age and Eschatology. An introduction)

ЭПЦ – Этнос Православной Церкви (1959) // Избранные богословские статьи. М., 2000

ГП – Св. Григорий Палама и предание Отцов (1960) // Избранные богословские статьи. М., 2000. Доклад. (Англ. оригинал: St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers)

2010