

ВОПРОС ИНДИВИДУАЛИЗМА В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА

*Протоиерей Артур Алексеюк
(Варшава, Педагогический факультет
Христианской богословской академии)*

Основной координатой православной антропологии является то, что человек это личность. Он не является закрытой монадой. Даже в греческом понятии «просопон» (греч. πρόσωπον) раскрывается его существенное свойство – естественная способность человеческой личности строить и оставаться в отношениях [1, с. 98]. Созданный по образу и подобию Святой Троицы (см. Быт. 1, 26), он осознает себя в социальном, а особенно в церковном измерении «я-ты». Личность это подлинность, которая выявляется в отношениях, это «я», которое существует постольку, поскольку связано с неким «ты». «Я» просто не может быть без другого. Этим «другим» является каждый человек, но *par exellent* «другой» для человеческого «я» – это Бог. Это означает, что человека как личность можно рассматривать как реляционное событие, как способ существования, который постоянно раскрывается и обновляется. Паул Евдокимов замечает: «Человек, это способ быть тем, кто проникает и создает личное индивидуальное существование. Он является субъектом и носителем всего, что обладает этим существом, и причиной этого существа. (...) Человек является интеграционным принципом, который объединяет все уровни существования в идиоматическом сообщении взаимного проникновения – перихорезисе» [2, с. 55].

Современное православное богословие особенно подчеркивает диалогическую природу личности. Она возвышается над природными, индивидуальными различиями. Однако же индивидуальность человеческой, под которой подразумевается его уникальность, четко отличается от индивидуализма – абсолютизации личности, его собственной самобытности и самодостаточности. Подчеркивая индивидуализм человек радикально противопоставляется общему аспекту своей личности (греч. οὐσία). Из-за того в трудах православных богословов XX в. уделяется проблеме индивидуализма особое внимание.

По мысли православных богословов жизнь современного общества и современная культура вообще основаны на идеях индивидуализма. Индивидуалистический образ жизни, особенно в западноевропейском обществе, сформировался вследствие двух характерных для западной теологии

положений, сложившихся уже к V в. Во-первых, это отождествление понятий личности и индивидуума. И, во-вторых, понимание разума как необходимой принадлежности личности. С тех пор, как Боэций в V в. отождествил личность и индивида (лат. *Persona est rationalis naturae individua substantia*) [3], а блаженный Августин примерно в то же время подчеркнул важность сознания и самосознания для понимания личности [4, с. 262–267], западная мысль не перестает основываться и строить культуру на этом принципе. Этот фактор особенно подчеркивает митрополит Иоанн (Зизиулас) [5, с. 8].

Сложность здесь заключается в том, что хотя западноевропейский индивидуализм оказался, таким образом, связан с христианским богословием, он, тем не менее, предполагает образ жизни противоположный личностному. С одной стороны индивидуалистическое мировоззрение, нацеленное на как можно более полное автономное развитие каждого отдельного человека, противостоит языческому пантеизму, предполагающему слияние с безличным абсолютом. Однако с другой стороны, общим для этих двух крайностей является сведение личности человека к его природе. В случае индивидуализма такое сведение осуществляется на уровне индивидуальных характеристик, а в случае пантеизма – на уровне единой обезличенной природы. „Как пантеизм, так и индивидуализм представляют собой падение в природу с подлинно духовного уровня личного существования. Индивидуум стремится растворить другого в себе. Вот почему так легко перейти от индивидуализма к пантеизму”, замечает знаменитый румынский богослов протоиерей профессор Думитру Станилоэ [6, с. 276]. «Однако сами по себе личности не могут избежать этого падения в природу. Они должны получить помощь от личного – то есть троичного – способа существования, принадлежащего трансцендентной реальности, Богу. Только Пресвятая Троица обеспечивает паше существование как личностей» – заключает он [6, с. 276].

Характеризуя понятие ипостаси Пресвятой Троицы, Владимир Лосский противопоставляет его понятию индивидуума: «Что же касается слова “ипостась” (именно здесь появляется под влиянием христианского учения мысль подлинно новая), то оно уже полностью утрачивает значение “индивидуального”. Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны:

каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия. Ипостаси же, напротив, бесконечно едины и бесконечно различны – они суть Божественная природа; 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» [7, с. 214].

По отношению к человеку этот же богослов пишет: «Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность – он отнюдь не “часть”; он сам все в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять – она оскудевает. Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям» [7, с. 94–95; 9, с. 157]. «Проблема человека может быть целостно поставлена и решена лишь в свете идеи Богочеловечества» – замечательно подчеркивает Николай Бердяев [8].

Останавливаясь на губительности для человека образа бытия в смысле индивида, Думитру Станилоэ пишет: «Субъект, который был бы в абсолютном смысле единственен, был бы лишен радости, а поэтому – и смысла существования. Он сомневался бы даже в своем собственном существовании, которое стало бы чем-то вроде сна. (...) Если субъект и объект пребывают вместе, или если субъект имеет перед собой даже целый мир объектов, этот субъект остается в одиночестве, лишенном какой-либо радости и смысла существования. “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?” (Мф. 16:26). Субъект и объект не являются взаимодополняющими половинами, ведь объект оставляет субъекта в состоянии призрачности существования» [6, с. 266].

Индивидуалистский (в смысле собственной самобытности и самодостаточности) и личностный аспекты восприятия человека выделяет и митрополит Сурожский Антоний (Блум): «В плане духовной жизни “Я” представляется нам в двух аспектах (...). С одной стороны, это “я” как особь,

индивидуум, а с другой – “я” как личность, персона (греч. *πρόσωπον*). Это терминологическое различие обосновано практически и богословски» [10, с. 289]. Далее митрополит Антоний характеризует понятие индивидуума: «Индивидуум, как указывает само слово, есть предел дробления, то, что больше нельзя разделить и за пределами чего нарушается сама целостность человеческого существа. (...) Очень важно понять, что индивидуум, являясь пределом дробления, является также и пределом распада – как между особями своего же рода, так и между ним и Богом. Вне же этого распада с Богом и друг с другом речь пойдет уже не об индивидууме, а о личности» [10, с. 289–290; 11, с. 79].

Индивидуализм, связанный с наиболее полной реализацией человеком всех сторон и проявлений своей изолированной природы, ведущий к замкнутости, к самоизоляции от Бога и от людей, рассматривается православными богословами как следствие грехопадения. В самом деле, описать индивидуума можно «лишь в категориях, общих для всех людей, но людей, которых мы группируем по тем или иным признакам. (...) В конечном (...) счете наше описание сводится к описанию черт, общих всем людям, и при этом люди группируются подобно тому, как составляют букет, отличающийся от другого букета, но состоящий из тех же, или подобных цветов» [10, с. 290]. При этом, «чтобы узнать, отличить одного индивидуума от другого, мы используем метод контраста: иногда это противоположение, иногда – аналогия, но всегда присутствует элемент дифференциации, так что одного индивидуума можно отличить от другого только в категориях противоположения или контраста. Как индивидуум, как особь я есмь, постольку поскольку я глубоко отличен от окружающих меня индивидуумов» [10, с. 290]. В таком противопоставлении себя окружающим проявляется греховность. Ведь «с той минуты, как я говорю о контрасте, противоположении, различии общих для всех свойств, я говорю о расстоянии, которое устанавливаю между собой и другим, и это очень важно: это один из аспектов греховного состояния, это то противоположение, которое порождает распад и не только препятствует участию в одной гармонии, но и устанавливает ряд самоутверждений, потому что с точки зрения как психологической, так и духовной для индивидуума характерно именно самоутверждение. (...) Когда мы являемся частью какой-либо среды и не хотим быть раздавлены, уничтожены, мы должны утверждать себя против давления, насилия окружающей нас массы. И это самоутверждение создает еще более напряженную ситуацию обособленного бытия, то есть распада, состоящего из отвержения другого, отрицания другого, отказа от

другого, что (...) соответствует отказу быть поглощенным, сокрушенным, уничтоженным другим – каков бы этот “другой” ни был: индивидуум или коллектив» [10, с. 290; 12, с. 13–14].

Что касается личностного образа бытия, то он означает для человека овладение своей природой, ее преображение, принесение ее в жертву любви Богу и людям по образу Христа ради теснейшего единения с Ним и в Нем – со всеми людьми [см. 1 Кор. 4:16]. Это бытие подвижническое, мученическое. Только такое бытие позволяет человеку по-настоящему обрести себя во Христе [см. Мф. 16:25]. Христос Яннарас замечает: «Новый образ существования, “жизнь вечная”, возвещаемый Церковью состоит в действенном отвержении индивидуализма и осуществлении жизни как общения любви, в котором люди выводят свое существование не из природы, но из отношений – это не их тленная биологическая индивидуальность, но снисхождение (греч. κένωσις) всякого индивидуального начала и приношение себя в любви. “Кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее (Лк. 9:24)”» [13, с. 73]. «Совершенство личности осуществляется в полной отдаче себя, в отказе от самого себя. Всякая личность, желая себя утверждать, приходит только к раскалыванию природы, к частному, индивидуальному существованию, к совершению дела, противного делу Христа. “Кто не собирает со Мною, расточает” (Мф. 12:30). А “расточать” нужно нам со Христом, отказываясь от собственной своей природы, которая в действительности есть природа общая, чтобы собирать, чтобы стяжать благодать, которая должна быть присвоена каждой личностью, должна стать ее собственностью. “И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?” (Лк. 16:12). Наша природа – чуждая, не наша: Христос приобрел ее Своею драгоценной Кровью, тварная благодать – наша, она подается нам Духом Святым. Это непостижимая тайна Церкви, которая есть дело Христа и Святого Духа; единая во Христе, множественная действием Духа; единая человеческая природа в Ипостаси Христа, множество человеческих ипостасей в благодати Святого Духа» – поясняет Владимир Лосский [7, с. 137–138].

О присутствии индивидуализму разъединяющем потенциале пишет, ссылаясь на Мартина Бубера [14, с. 62], митрополит Иоанн (Зизиулас): «Понятие индивида предполагает деление и разобщение. (...) Понятие личности предполагает единство с другими личностями» [15, с. 167]. Пространнее эта же мысль выражена Владимиром Лосским: «Христианская жизнь, жизнь во Христе, есть путь, ведущий от множественности искажения, множественности индивидов, раздробляющих человечество, к единству чистой природы (греч. οὐσία), в которой появляется новая множествен-

ность – множественность личностей, соединенных с Богом в Духе Святом. То, что было разъединено снизу, в природе, раздробленной между многими индивидами, должно быть соединено в одном основании, во Христе, чтобы разделиться вверху в личностях святых, воспривавших обожающий огонь Святого Духа» [7, с. 137]. Таким образом, под личностью в православном богословии понимается не индивидуум, а «нечто совершенно иное: этот термин не соответствует нашему эмпирическому познанию человека; он имеет обоснование в Священном Писании или, вернее, в приложении Священного Писания к нашему понятию о Боге или о человеке. Для личности характерно, что она не отличается от другой личности по контрасту, противоположению, самоутверждению: личность неповторима» [10, с. 290–291]. Стоит отметить, что тезис о происхождении понимания личности предполагающего в частности ясное различие понятий «личность» и «индивид» был поддержан рядом западноевропейских богословов, н. п. Вольфхартом Панненбергом [16, с. 80], Хансом Урс фон Бальтазаром [17, с. 201] и Йозефом Ратцингером – папой римским Бенедиктом XVI [18, с. 201]. Интересное мнение о человеке как личности высказывает немецкий католический философ и богослов Романо Гуардини, который рассматривает проблему противостояния личности индивидуализму, в контексте сформировавшегося в XX в. массового общества. «Либо отдельный человек растворяется без остатка в целостных системах – чудовищная опасность, угроза которой является нам во всем, что происходит в мире; либо же человек, включившись в большие системы жизненного и трудового уклада, откажется от свободы индивидуального развития и творчества, которая стала теперь невозможной, чтобы всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти хотя бы самое существенное» [19, с. 145].

Исходя из вышесказанного, можно констатировать, что уникальность личности оттеняется и становится особенно ясной, при ее сопоставлении с условной, относительной различимостью индивидов и в силу того обстоятельства, что индивидуальные качества любого индивидуума не являются абсолютными. Каждое из них характерно, если не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды в конечном счете различаются лишь степенью выраженности повторяющихся качеств. Каждая личность уникальна и неповторима. Именно в этом принципиальное отличие личности от индивида. Николай Бердяев замечает, что экстремальный индивидуализм пытается отвергнуть космос, идентифицируя человека с миром. Он называет это демоническим обманом и иллюзией. Индивидуализм унижает человека, потому что он отвергает свой космический харак-

тер. Разделение, отчуждение от мира живых существ – это отречение от самого себя, погружается в ничто [9].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Aleksiejuk, Artur, ks. Antropologiczne podstawy bioetyki w ujęciu prawosławnym. B: Bioetyka. T. II. / Ks. Artur Aleksiejuk. – Siedlce : Unitas, 2016. – S. 90–107.
2. Evdokimov, Paul. Kobieta i zbawienie świata / Paul Evdokimov. – Poznań : W drodze, 1991.
3. Boethius. Liber de Persona. III, PL 4, 1343 C.
4. Sienkiewicz, Edward, ks. Człowiek w myśli św. Augustyna. B: Teologia w Polsce / Ks. Edward Sienkiewicz. – Lublin : KUL, 2011. – S. 5, 2, 259–272.
5. Zizioulas, John. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / John Zizioulas. – New York : T&T Clark, 2007.
6. Stăniloae, Dumitru. Orthodox Dogmatic Theology: The Experience of God. Vol. 1 / Dumitru Stăniloae. – New York : Holy Cross Orthodox Press, 1998.
7. Лосский, В.Н. Очерк мистического догословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – Москва : Центр «СЕЙ», 1991.
8. Бердяев, Н.А. Проблема человека (К построению христианской антропологии) / Н.А. Бердяев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyaev/chelovek.html>. – Дата доступа : 03.11.2017.
9. Evdokimov, Paul. Ages of the Spiritual Life / Paul Evdokimov. – New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
10. Антоний (Блум), митрополит Суражский. Самопознание / митрополит Антоний (Блум) // Труды. – Москва : Практика, 2002. – Ч. 1. – С. 289–301.
11. Hierotheos (Vlachos), metropolitan of nafpaktos. The Person in the Orthodox Tradition / metropolitan Hierotheos (Vlachos). – Levadia : Birth of the Theotokos Monastery, 1999.
12. Флоровский, Г., протоиерей. TENEBRAE NOCTUM. Точка зрения христианина Русской Православной Церкви / протоиерей Георгий Флоровский // Богословский Сборник. Вып. II. – Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1999. – С. 9–17.
13. Яннарас, Христос. Вызов православного традиционализма / Христос Яннарас // Православная Община. – Москва : 1999. – С. 51, 71–79.
14. Buber, Matrin. I and Thou / Matrin Buber. – New York : Charles Scribner's Sons, 1958.

15. Zizioulas, John. D. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church / John Zizioulas. – New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
16. Pannenberg, Wolfhart. Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aussätze. Bd. II. / Wolfhart Pannenberg. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
17. Balthasar, Hans Urs von. Teodrammatica. Le persone del drama: l'Uomo in Cristo. Vol. III. / Hans Urs von Balthasar. – Milano : Jaca Book, 1983.
18. Ratzinger, Joseph. La nozione di persona in teologia / Joseph Ratzinger // Dogma e predicazione. – Brescia : Queriniana, 1974.
19. Гвардини, Романо. Конец нового времени / Романо Гвардини // Вопросы Философии. – Москва : 1990. – С. 4, 127–163.

ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ СТАРОПЕЧАТНЫХ КИРИЛЛИЧЕСКИХ ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЙ

*Ежи Остапчук
(Варшава, Богословский Факультет
Христианской богословской академии)*

Текстологические исследование рукописных евангельских кратких апракосов [1-2] привело со временем к исследованию текста печатных славянских евангельских лекционариев и тетров, особенно тех, выпущенных перед 1800 годом, то есть старопечатных.

Глаголические и кириллические рукописные Евангелия, как и другие части Священного Писания (например, Апостол) уже много лет находятся во внимании ученых разных, а прежде всего славянских, стран мира.

Среди первых текстологических исследований, включающих большое количество евангельских источников, надо указать работы Г.А. Воскресенского, который исследовал также списки Апостола [3-6]. В своих двух работах, посвященных истории Евангельского текста: «Евангеліе отъ Марка по основнымъ спискамъ четырехъ редакцій рукописнаго славянскаго евангельскаго текста съ разночтеніями» [7] и «Характерическія черты четырехъ редакцій славянскаго перевода Евангелія отъ Марка» [8] он использовал больше ста источников – в первой книге 108 и во второй 112 рукописей, датируемых XI-XVI в.в. Ему принадлежит выделенное в славянском перево-