

НАПРАВЛЕНИЕ 6. ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Е.С. Гусева

Особенности представлений о личности в православном богословии

На сегодняшний день в психологии отсутствует единое представление о личности. Внутри каждого из многочисленных психологических направлений существует свой взгляд на личность. Психоанализ З. Фрейда, индивидуальная психология А. Адлера, гуманистический психоанализ К. Хорни, психология личностных конструктов Д. Келли, трансперсональная психология А. Маслоу, диалектический гуманизм Э. Фрома, социально-когнитивная теория А. Бандуры, межличностная теория психиатрии Г. Салливана – некоторые из тех подходов к человеку, которые считаются классическими [*Фрейджер, Фрейдмен, 2006*].

Несмотря на многообразие психологических теорий, приверженец экзистенциального направления психологии XX века В. Франкл критиковал многие из них: «Не только физиология, оказывается, не доходит до личности, но и психологии это также не удается, по крайней мере, тогда, когда она впадает в психологизм... Не только заболевание относится лишь к психофизическому организму, а не к духовной личности, но и лечение» [*Франкл*]. Личность для Франкла духовна, а психология часто проецирует ценности из духовного простран-

ства на плоскость пространства душевного – отсюда и совесть превращается в «супер-эго», и Бог становится проекцией образа отца [Там же].

Позиция Франкла отражает недостаточность рассмотрения личности в одном лишь психологическом аспекте. Тем более, что само понятие «личность» впервые возникло не в психологии и даже не в античной философии, а в христианском богословии, где, прежде всего, рассматривается как личность Бог, а затем только – человек.

Космос как абсолютное божество обладал у древних греков телом, но не личностью, он был неодушевлен. Как замечает А.Ф. Лосев, «античная культура не только скульптурна вообще, она любит симметрию, гармонию, ритмику, то есть все то, что касается тела, его положения, его состояния» [Лосев]. В антике отсутствует термин, эквивалентный понятию «личность». Античное понятие идеи – «эйдос» отличается от такового в немецком идеализме. Платон пишет: мальчик хорош лицом, прекрасен, но если его раздеть, то его идея будет еще лучше. С точки зрения Лосева «идея» здесь означает – «фигура», «стан», она не выходит за пределы физического ощущения. «Характеризуя свое объективное бытие, грек употребляет термин «усия», но плохо различает факт бытия и смысл бытия». Термин «субъектум» изначально имел тот смысл, который в современной психологии вкладывают в слово «объект». Это то, что «подложено» под конкретное качество и свойство, которым обладает данная вещь. А латинское «объектум» – это только тот объект, который дан нашим чувствам, то есть, находится перед нами. Латинское слово «индивидуум» – буквально в переводе означает – неделимое. Поэтому, с этой точки зрения, мы можем сказать, что и стол и стул – такие же индивидуумы, как и мы. Слово «просопон» – то, что бросается в глаза, выражение лица, наружность. Позднее – маска, которую надевает актер. Даже понятие «чувства» отсутствовало у греков. В переводе «айстесис» – не чувство, а пассивное ощущение. Латинское же «сенсус» – не просто ощущение, а осязательное ощущение. Греческое «патос» имеет

смысл страдательного залога, указывая на пассивность, а вовсе не на болезненность. Лосев так формулирует итог развития античной культуры: «Я несусь и несу неизбежных пыланий глухую грозу, и рыдаю в пустынях эфира. Так кончились те светлые дни, когда человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности» [Лосев].

Только в средневековой философии появляется понятие «личность». Оно связано с признанием в человеке образа и подобия Бога, а также с возникновением представлений о Божественной личности [Зайденберг, 2001]. Представление же о Божественной личности связано со спорами внутри тринитарного богословия и их результатом – принятием двух центральных христианских догматов: учения о Божестве-Троице (381 г.) и учения о Богочеловечестве Христа (Халкидонский догмат, 451 г.). Согласно этим догматам Бог имеет одну сущность или, по-другому, – одну природу, и три лица или личности: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух. Во Христе же стали видеть две природы – Божественную и человеческую, и одно Божественное лицо. А. Кырлежев пишет о том, что эти догматы отвели личности место за пределами божественной и человеческой природы [Кырлежев, 2001]. Так, например, если Максим Исповедник говорил о двух волях во Христе – Божественной и человеческой – надо полагать, что воля рассматривается как часть природы, а значит, она не относится к проявлениям личности [Там же].

Понятие «личность» тесно связано с понятием «ипостась», которое было впервые введено Посидонием в I в. до Р.Х. Ипостась у него – единичное реальное бытие в отличие от «кажущегося» и «мыслимого» [Мышкина]. Позже Платином на закате античности проводилось различие: «сущность» он рассматривал как «бытие вообще», а «ипостась» как «определенное бытие» [Гуревич]. Но в значении «личность» слово «ипостась» впервые употребил Святитель Василий Великий, у которого читаем, что, говоря об общем во всех людях, мы имеем в виду природу человека (сущность человека), а говоря о том,

что уникального есть в каждом человеке – мы имеем в виду его личность, или ипостась [*Свт. Василий Великий*, 1911].

Григорий Богослов подчеркивает не только уникальность личности, но говорит, также, и о ее совершенстве, самостоятельности и разумности, ипостась для него – индивидуум разумной природы [*Свт. Григорий Богослов*, 1994]. Григорий Нисский учит, что «личность есть избавление от законов необходимости, не подвластность господству природы, возможность свободно себя определять» [*Лосский*, 1991].

Одним из важнейших этапов становления богословской мысли является антропологическая концепция Аврелия Августина. Именно Августин, по мнению Бубера, поставил антропологический вопрос в первом лице [*Гуревич*]. До этого у Аристотеля человек говорит о себе только в третьем лице. У Августина человек уже не един – он расколот на две противоположные части – Света и Мрака. Таким образом, внутри человека происходит постоянная борьба, конфликт. Человек Августина – таинство, загадка, всем вокруг восхищающаяся, все познающая. И самопознание его всегда начинается с момента изумления перед самим собой. Личность человека родоначальник христианской догматики признает самобытной и неповторимой [*Там же*].

Личность в традиции средневековья раскрывается полностью и выполняет свое предназначение только восходя к Божественному «Ты», к Божественной личности. Так становление человека как личности у Августина, например, идет от преодоления себялюбия в любви к Богу [*Там же*]. М.С. Мышкина, рассматривая представления о личности в христианском средневековье, замечает: «Личность описывается не тем, чем является человек, а тем, чем он стремится стать, реализуя залог долженствования. В Средневековье оформляется центральный христианский догмат, который является эталоном в духовной работе по «восстановлению» своей природы. Это становится возможным только при условии осознания человеком себя как сложной системы телесно-духовной природы, если личность рассматривать как

задание, как искомые для индивидуальности личные отношения человека с Творцом» [Мышкина].

Средневековый человек – лишь частичка Вселенной, а не ее хозяин, как стало принятым считать в эпоху Ренессанса: «Что есть человек, что Ты помнишь его?» – обращается Августин к Богу [Гуревич]. Для Ренессанса личность становится центральным понятием, обретая самостоятельную ценность, не связанную с отношением к Богу. Эпоха Ренессанса ознаменовалась поиском индивидуального мнения, вкуса, образа жизни, то есть возвышением личности как таковой. Ганс Зедльмайер (1896 г.) выделил и описал эпоху готики (1140-1470 гг.), как время обожествления человека [Там же]. Совершенство тела принимается за образ духовного свойства, нагота становится символом правдивости и невинности. В Христе видят, прежде всего, красивого атлета – победителя смерти, а господствующим религиозным чувством становится – чувство триумфа, воплотившееся в пышности храмов. Современник Ренессанса Н. Кузанский утверждал, что нет ни одной вещи, которая не предпочитала бы собственное бытие иному бытию; все, что существует, не желает быть в вечности ничем иным, кроме себя самого, всегда более совершенного, чем все остальное [Там же]. А.С. Гуревич считает, что традиция восприятия человека, берущая начало в Итальянском Возрождении, продолжается, и по сей день [Там же]. Пережив эпоху Просвещения, идея личности в западной Европе подверглась существенной трансформации и отошла от традиционно христианской точки зрения.

На представления средневековой патристики, на идеи Василия Великого и Григория Богослова опирается современная православная антропология, более ортодоксальная в сравнении с протестантской и католической [Никонов, 2001].

«Венец онтологической школы русского богословия» – П.А. Флоренский говорит, что не только Бог нисходит к человеку, но и человек восходит к Богу. Человек – «икона Божия на земле», он воспринимает Божественные энергии и онтологически соединяется с

самим существом Бога». Большое внимание Флоренский уделяет творчеству, как смыслу существования и главной сущностной силе человека, тому, что ведет к раскрытию человеческой личности [Гуревич]. Человека же самого рассматривает как единство телесного, духовного и душевного. Средоточием же духовной, душевной и телесной жизни Флоренский называет сердце: «Очищение сердца дает общение с Богом, а общение с Богом выпрямляет и устроит всю личность подвижника. Как бы растекаясь по всей личности и проникая ее, Свет Божественной любви освящает и границу личности, тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу» [Флоренский, 2002].

С.С. Хоружий замечает, что божественный свет с точки зрения православия не только не обезличивает, но и «претворяет в личность», как говорил Софроний, «актуализует в нас ипостасное начало», в отличие от восточных школ и течений, в которых человек растворяется в Абсолюте, теряя свое Я – в них нет места построению межличностного диалога с Богом [Хоружий, 1999]. Таким образом, личность – это всегда связь, соединение с Богом, при этом нарушение этого единства влечет за собой нарушение во взаимоотношениях между людьми, а его достижение трансформирует перцептивный аппарат человека, преобразует его тело, иными словами, речь идет о психосоматике [Гуревич]. Вовлечение в духовный процесс ведет к расширению, усилению, утончению познавательной системы [Хоружий, 1999]. П. Евдокимов говорит о взаимопроникновении души и тела: тело одухотворяется, а душа переживает телесное [Медведев].

Неслучайно именно в православной традиции получила широкое распространение «мистика диалогического Богообщения» – исихазм. Исихаст принимает обет молчания для того, чтобы приблизиться к Творцу. Стержнем исихазма является безмолвная молитва – «беседа ума к Богу». На первом этапе совершается покаяние подвижника, суть которого в борьбе со страстями, контроле над помыслами, в том числе и невербальными. Помыслы изгоняются, тогда как «чувства воз-

греваются» – в этом и состоит отличие православного Богообщения от восточных практик, цель которых – освобождение от чувств в пользу чистой интеллектуальности. На первом этапе общения для установления контакта важнейшая роль отводится слуху. Главная молитва во Второзаконии открывается словом «Шема!», то есть – «Слушай!» Но христианство на этом не останавливается, и следующим этапом духовного продвижения провозглашает зрение как теснейшее соприкосновение с Творцом. При этом, созерцая свет, подвижник сам становится светом, но личности своей не теряет: « в обожении Петр остается Петром, Павел – Павлом и Филипп – Филиппом». С.С. Хоружий дает этому следующую интерпретацию: «Умные чувства не связываются с отдельными телесными органами, но они и не разделяются на отдельные модальности; коль скоро весь человек одновременно и слух, и зрение, то, стало быть, зрение и слух представляют собою единую общую модальность – панперцепцию, всевосприимчивость» [Хоружий, 1999]. Григорий Палама, разбирая исихастские созерцания на пути духовного преображения, свидетельствует о том, что информацию мы воспринимаем посредством духа, а не через отдельные органы чувств и разные модальности: «Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений и рассудочного знания... Свет был увиден не чувствующей силой, поскольку тогда его видели бы и бессловесные существа, а воспринимающей через ощущение умной силой, верней, даже не ею, потому что тогда всякий глаз увидел бы свет... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом» [Там же].

Часто такие понятия как «личность» и «образ Божий» в человеке отождествляются богословами. При этом священник А. Лоргус, следуя за Климентом Александрийским, выступает против сложившейся традиции: «Православие учит, что образ Божий есть в каждом человеке, что каждый человек есть личность. Однако при этом забывают, что образ дан, а личностью надо стать... каждый человек личность, но

только потенциально, а не в действительности. Образ Божий в человеке есть семя, а личность – росток, вырастающий из него... «Усовершенствование» понимается как путь осуществления образа, как становление личности. Причем, что сходно с учением о личности, подобия человек может и не достигнуть» [Лоргеус, 2003].

Представитель русской религиозной философии Н. Бердяев писал о становлении личности: «Борьба за реализацию личности есть борьба против чуждого во мне, порабащивающего меня... Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы уменьшить боль, но это бы означало отказ от достоинства человека». Человек, по его мнению, должен преодолеть поглощенность своим «я», и только тогда он сможет реализовать свою личность, так как «я» не есть еще личность: «Источник страданий человека двойной – в непреодолимой стене вне его и непреодолимой стене в нем самом, в унижительном рабстве от чуждости мира и еще более унижительном рабстве от самого себя, от того, что есть «не-я», но кажется человеку принадлежащим к его «я». Можно считать несомненным, что большая часть страданий и несчастий связана с поглощенностью своим «я», с ячеством» [Бердяев, 2006].

Б. Воскресенский указывает на то, что нормой для личности как для духовного существа является Христос. Гармоничное развитие личности – категория духовная [Воскресенский, 2001]. У Г. Гутнера читаем, что как бы глубоко ни была поражена грехом человеческая природа, личность остается вне греха [Гутнер, 2001]. С этой точки зрения, покаяние – это освобождение личности от гнета внешних оболочек. Такое освобождение должно быть сопряжено с отказом от весьма глубоких и прочно укорененных черт, настолько глубоких, что расставание с ними кажется отказом от себя самого, собственной индивидуальности. Но этот отказ на самом деле саму личность не затрагивает [Там же].

Архиепископ Платон называет основной чертой личности стремление к свободе и самоопределению [Шеховцова, 2001]. А. Копировский, например, обеспокоен тем, что иконы многих современных нам

иконописцев слишком стилизованы, чрезмерно следуют образцам, хотя самовыражение в иконописи сегодня приветствуется [Копировский, 2001]. Об этом в интервью ярко заявляет самый значительный иконописец современной России архимандрит Зинон: «Главное для начинающего иконописца – жить в церкви. А далее он сам поймет, что ему важно, а что нет...». Хотя еще не так давно Стоглав, наивысшим образом оценивая творчество А. Рублева, делая его образцовым, закрывал, тем самым, возможность для свободного, личностного развития иконописи [Там же].

Анализируя православные представления о личности, Л.Ф. Шеховцова определяет ее бытие как «экстенсивно раскрывающееся, ценностно – ориентированное и нравственно – становящееся» [Шеховцова, 2001]. Предназначение личности – отдать себя в дар другому или Богу. Подчеркивается, что личность – источник творчества [Там же]. Святой Максим Исповедник говорит о том, что в акте творения присутствовало разделение тварного мира на чувственную и умозрительную части, каждая из которых, в свою очередь, подверглась дихотомии, присутствующей на всех нижележащих уровнях творения: небо-земля, рай-ад, человек-животные, мужчина-женщина. Адам же должен был превзойти все эти разделения сознательным деланием, соединив в себе всю совокупность тварного космоса. Например – создать абсолютный союз с Евой, превратить всю землю в рай и т.д. И только тогда он смог бы воссоединиться с Богом, достигнуть обожения [Лосский, 1991]. Лоргус пишет: «Творчество есть проявление божественного промысла, промысла доброделания человека [Лоргус, 2003]. Адаму надлежало потрудиться, выполнить возложенную миссию, исполнить предназначение. Если человек свободен и наполнен божественным знанием, если ему открыты и Божия любовь, и смыслы мира, то он, первозданный человек, «обречен» быть творцом, подобным Самому Творцу». Архимандрит Киприан (Керн) замечает: «Если Бог Творец, и Творец из ничего, то и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами несуществующих до того предметов и обра-

НАПРАВЛЕНИЕ 6. ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ...
зов...» [Там же]. Об этом же свидетельствует высказывание Святителя Григория Паламы : «То, что естество соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и познаний... творчество вещей из ничего (разумеется, не из совершенного небытия, ибо это дело Божие), все это дано только людям» [Там же].

Наиболее полное представление о человеке содержится в учении известного врача, Архиепископа Луки Войно-Ясенецкого [Святитель Лука, 2008]. Он отстаивает «кардиоцентрическую позицию», понимая человека как триединство духа, души и тела. Дух – та часть в человеке, которая от Бога и имеет начало в Духе Божьем: «Духовность есть высшее достижение человеческой души...» К духовной сфере он относит ум, основные черты характера, нравственность, высшие способности, творчество, самосознание, любовь: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание». Высшим проявлениям духа Святитель Лука считал те способности человека, которые сегодня находятся в компетенции парапсихологии: телепатия, ясновидение, телекинез и т. д. «Дух сразу обнимает все и мгновенно воспроизводит все в его целостности... Дух может работать бессознательно».

Душевная же сфера – та сфера, где духовное теснейшим образом переплетено с телесным. «При жизни дух и душа человека соединены в единую сущность, которую можно назвать просто душой». Характер, к примеру, надо рассматривать в качестве важнейшего проявления как души так и духа. Но дух имеет способность отделяться от души и тела и существовать самостоятельно.

Когда мы говорим о наследственности, то имеем ввиду именно духовную наследственность, так как, как считал Святитель Лука, «наследуются только основные черты характера, нравственность, высшие способности ума, чувства, воли» [Святитель Лука, 2008].

Дух, душу и тело человека известный богослов В.Н. Лосский обозначает как природу. Природа у всех людей одна, пишет он: у каждого из нас есть душа, тело, дух, но, тем не менее, мыслим и живем

мы по-разному, так как личность у каждого своя. В.Н. Лосский считает, что личность надприродна, то есть не зависит от природы человека, но способна эту природу преобразить. В «Догматическом богословии» автор замечает, что личность – это «что-то высшее» в человеке, выше чем душа и дух, но конкретного определения личности не дает, отмечая только, что личность – образ Божий в человеке. В другом месте он говорит о личности как об истинности, независимости от природы: «Человек в большинстве случаев действует по естественным импульсам: он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или социально-психической средой, даже собственной своей «историчностью». Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, и его достоинство в возможности освободиться от своей природы – не для того, чтобы ее уничтожить, а чтобы преобразить ее» [Лосский, 1991].

Священник Православной Церкви С.Н. Булгаков вслед за Оригеном развивает теорию предсуществования человеческого духа, тесно связанную с традицией неоплатонизма [Лосский, 1996]. Идея «предсуществования» рассматривает человека как падшего Бога, поэтому является официально не признанной Православием. В споре о Софии В.Н. Лосский критикует С. Булгакова: Личность человека по Булгакову не является сотворенной Богом из ничего, она сама приравнивается к Богу, претерпевающего ущербление после попадание в тело. Грехопадение с этой точки зрения было предопределено тем, что сам Творец изначально создал человека несовершенным. Это делает возможным перекладывание на Бога ответственности за свои собственные поступки, признает справедливым оправдание Адама: «Жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел» [Там же].

Подводя итоги, можно отметить, что на сегодняшний день в православном богословии единое и хорошо разработанное учение о личности отсутствует, о чем ярко свидетельствует замечание В.Н. Лосского: «До сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что

можно было бы назвать разработанным учением о личности человека...» [Лосский, 2000].

При этом, можно выделить ряд характеристик, которые смогли бы в общих чертах обозначить границы понятия «личность», сложившегося в православном богословии: врожденность; сознательность; нравственная ориентированность; динамичность, перманентное развитие; независимость – свобода от физиологических и социально-психологических факторов; индивидуальность; сверхспособности как проявление высшего уровня развития личности; творческая активность; повышение эффективности когнитивного аппарата.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство Кесаря. – М.: АСТ Хранитель, 2006.
2. *Воскресенский Б.* Расстройства личности: духовные или душевные // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.
3. *Свт. Василий Великий.* Письмо 38 к Григорию Брату. Творения. – СПб., 1911.
4. *Свт. Григорий Богослов.* Слово 33. Против ариан и о самом себе. Творения. – СПб., 1994.
5. *Гуревич П.С.* Философия человека. М.: Библиотека учебной и научной литературы // [Электронный ресурс]. URL: [http:// www.i-u.ru](http://www.i-u.ru)
6. *Гутнер Г.* Христианское понимание личности и современная философия сознания // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.
7. *Зайденберг С.* Софиологическая и неопатристическая концепции личности // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.
8. *Копировский А.* Иконописец: индивидуальность и личность // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.
9. *Кырлежев А.* Проблемы богословского понимания личности // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.

10. *Лоркус А.* Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. – М.: Граф-Пресс, 2003.
11. *Лосев А.Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // [Электронный ресурс]. URL: [http:// www.psulib.ru](http://www.psulib.ru)
12. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословие и Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000.
13. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. – М.: Центр «Сэи», 1991.
14. *Лосский В.Н.* Спор о Софии // Статьи разных лет. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.
15. *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, душа, тело. – М.: Дарь, 2008.
16. *Медведев М.Ю.* Православное учение о личности и его некоторые прикладные аспекты // Восьмые Рождественские Международные Образовательные чтения (в печати).
17. *Мышкина М.С.* Идея личности в христианской культуре Средневековья (в печати).
18. *Никонов К.Н.* Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте. – М.: Книжный дом «Университет», 2001.
19. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: АСТ, 2002.
20. *Франкл В.* Десять тезисов о личности. [Электронный ресурс]. URL: [http:// www.reshma.nov.ru](http://www.reshma.nov.ru)
21. *Фрейдджер Р., Фрейдимен Д.* Личность: теории, упражнения, эксперименты. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2006.
22. *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии // Вопр. философ. №3, 1999.
23. *Шеховцова Л.Ф.* Представление о личности в современной психологии и христианстве // Материалы Междунар. научно-богословской конференции, 2001.