



Религиозное пространство личности

Сергей Чурсанов

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ*

2. Примеры рассмотрения антропологических и гуманитарных проблем на личностной методологической основе в современном православном богословии

Примеры рассмотрения богословских проблем в антропологии

На основании рассмотренной личностной методологической парадигмы в трудах ряда православных авторов XX века сформулирован богословский подход к решению важнейших богословских проблем в антропологии.

Учение об обожении

В православном богословии слова апостола Петра о призвании христиан стать «причастниками Божеского естества (αἰ...αἰ κοινωνοὶ θεοῦ)» (2 Пет. 1, 4) понимаются чаще всего не в образном или метафорическом, а в *понятийно строгом* догматическом смысле. Вслед за святителем Григорием Паламой православные богословы XX века настаивают на том, что призвание человека не сводится к восприятию Божественных действий или энергий, опосредованных тварными явлениями, процессами или событиями. Человек призван еще и к усвоению *нетварных Божественных энергий*. Именно это усвоение и означает для человека приобщение самому Божественному естеству. При этом богословское понимание личности дает возможность православным авторам XX века выразить учение об обожении человека, четко отмежевываясь от *монофизитства* и языческого *пантеизма*.

* Окончание. Начало: Развитие личности. 2006. № 3. С. 115–138.

Православное понимание обожения, монофизитство и пантеизм

В самом деле, отвергая монофизитство, православное богословие утверждает, что Божественная и человеческая природы, соединившись в ипостаси Второго Лица Пресвятой Троицы, не образовали единую сложную или составную богочеловеческую природу. Ведь утверждение во Христе такого *природного* богочеловеческого единства отрицает *абсолютную трансцендентность* Божественной природы природе тварной. Кроме того, оно противоречит учению о творении мира *из ничего* и, по существу дела, означает возврат к языческому *пантеизму*. Это утверждение подразумевает также *необходимость* воплощения для Бога.

Христологический и пневматологический аспекты обожения

В обожении человека православные богословы XX века различают *христологический* и *пневматологический* аспекты. Каждый человек призван, соединяясь в Церкви в единое Тело со Христом, стать причастным исцеленной Им человеческой природе. При этом каждый человек, являясь личностью, образом Личности Божественной, призван *воспринять, усвоить* или *воипостасировать нетварные Божественные энергии*, именно в этом смысле став причастным Божественной природе, обожившись [1].

Проблема индивидуализма

Особое внимание в православных богословских трудах современных авторов уделяется *проблеме индивидуализма*. Жизнь современного общества, современная культура рассматриваются как основанные на идеях индивидуализма.

Основа западноевропейского индивидуализма

Индивидуалистический образ жизни в западноевропейском обществе сформировался по мысли православных богословов вследствие двух характерных для западной теологии положений, сложившихся уже к VI веку [2]. Во-первых – это свойственное блаженному Августину (354–430) понимание сознания и самосознания как необходимой принадлежности личности [3]. И во-вторых – отождествление понятий личности и индивида, предельно четко сформулированное Северином Боэцием (ок. 480–524), писавшим: «...личность есть индивидуальная субстанция разумной природы» [4].

Сложность здесь заключается в том, что хотя западноевропейский индивидуализм оказался, таким образом, связан с христианской теологией, он, тем не менее, предполагает образ жизни, противоположный личностному. Поэтому многие положения *богословского понимания личности человека* раскрываются православными авторами XX века по контрасту с *пониманием человека как индивида*.

Индивидуализм и пантеизм

С одной стороны, индивидуалистическое мировоззрение, нацеленное на как можно более полное авто-

номное развитие каждого отдельного человека, противостоит языческому пантеизму, предполагающему слияние с безличным абсолютom. 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 особенностей, а в случае пантеизма – на уровне единой обезличенной природы. Именно тенденцией выводить свою личность из природы священник Думитру Станилоае объясняет характерную легкость, с которой современный западный человек часто переходит от индивидуализма к пантеизму и от пантеизма к индивидуализму [5].

Индивидуализм как следствие грехопадения

Индивидуализм, связанный с наиболее полной реализацией человеком всех сторон и проявлений своей изолированной природы, ведущий к замкнутости, к самоизоляции от Бога и от людей, к противопоставлению себя окружающим, рассматривается православными богословами как следствие *грехопадения* [6]. Индивидуализм несовместим с личностной *открытостью*.

Личностный образ бытия как противоположность индивидуализму

Что касается личностного образа бытия, то он означает для человека овладение своей природой, ее преобразование, принесение ее в жертву любви Богу и людям по образу Христа ради теснейшего единения с Ним и в Нем – со всеми людьми. Это бытие подвижническое, бытие мученическое. Только такое бытие позволяет человеку по-настоящему обрести себя во Христе (Мф. 16, 25; 1 Кор. 4, 16).

Этическая проблематика в православном богословии

В XX веке православные авторы, следуя методологической традиции святоотеческого богословия, стремятся рассматривать этическую проблематику в онтологическом богословском контексте [7]. Поэтому в основу *этического учения* они кладут богословское понимание личности [8].

Личность как определяющий признак человека

Так, православные богословы подчеркивают, что именно *личность, в которой выражается образ Божий, является определяющим существенным признаком человека*. Это положение в контексте учения о несводимости личности человека к природе имеет важное этическое следствие, заключающееся в том, что никакие – в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность – изъяны и особенности природы человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать его человеческой личностью и не относиться к нему, как к человеку. Например, личностью, а значит – человеком, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессоз-

нательном состоянии, ребенок в чреве матери и так далее [9].

Исходя из этого же понимания личностности как *определяющего существенного признака человека*, православные авторы дают богословское обоснование литургической практики крещения, миропомазания и причащения младенцев.

Образ Божий, понимаемый как личностность, *не отъемлем от человека*. Он, в частности, не может быть разрушен грехом, – следовательно, греховность, преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему.

Своего *высшего выражения личностный образ бытия человека достигает в любви*. Учение о любви представляет собой вершину православной этики.

В любви, осуществляемой по образу бытия Самой Пресвятой Троицы, человек достигает личностного совершенства, в полной мере актуализируя все существенные характеристики личностного образа бытия. К любви способны только личности, только те, кто осуществляет свое бытие личностным способом по идеальному абсолютному образцу Лиц Пресвятой Троицы. При этом именно учение о Пресвятой Троице позволяет утверждать реальность любви в тварном мире. В свою очередь, любовь между тварными существами – людьми – свидетельствует об абсолютной любви единосущных Лиц Пресвятой Троицы, предполагая Их совершенную любовь как свой источник и свою основу [10].

Совершенная личностная любовь в православном понимании не опосредуется никакими родственными, социальными, национальными, экономическими или любыми другими природными связями и закономерностями. Ведь личностная любовь – это любовь одной уникальной личности к другой уникальной – а значит, и абсолютно иной – личности. Совершенная личностная любовь предполагает, поэтому, превосходение индивидуализированной природы, она, другими словами, тесно связана с личностной *свободой*, немыслима без нее. Такая совершенная личностная любовь, очевидно, несовместима с *индивидуализмом*.

При этом, обретая в любви полноту личностного образа бытия, человек утверждает и сверхприродную личностную *идентичность* тех, кого он любит.

Учение о Боге и человеке как личностях кладется православными богословами в основу рассмотрения *религиоведческих, социологических, культурологических, экологических* и других гуманитарных проблем.

Любовь как полнота личностного образа бытия

Совершенная личностная любовь как превосходение индивидуализированной природы

Примеры рассмотрения гуманитарных проблем

Религиоведение

Степень выраженности в религии личностных представлений о Боге становится содержательной метафизической основой и базовой ценностной осью для православных религиоведческих исследований.

Так, размышляя о становлении представлений о Боге в язычестве, архимандрит Софроний (Сахаров) выделяет *парную оппозицию безличного – личного*. Пантеистические учения о Боге как безличном абсолюте он связывает с *безличностью логических законов мышления*, а также с «неприложимостью к Абсолюту ограниченности нашего образа “бывания” <...> в его индивидуальности, ошибочно принятой за “персональность”; иными словами: смешение двух противоположных понятий – индивида и персоны. Первое – предел делимости, второе – носитель всего Бытия» [11]. Представления же о личностных божествах формируются в язычестве – по мысли архимандрита Софрония – в результате переноса на богов качеств человека как индивида [12].

Единоличный монотеизм

Что касается личности единоличного Бога в так называемом строгом монотеизме, то она оказывается обусловленной Его отношениями с тварными личностями и не может поэтому мыслиться абсолютной. При этом в единоличном монотеизме межличностные отношения тварных личностей – людей – оказываются никак онтологически не связаны с Божественным бытием [13].

Деизм и атеизм

Искажением в западной христианской богословской традиции святоотеческого учения о соотношении Лиц и природы Пресвятой Троицы, выразившемся в преимущественном внимании к Божественной природе, митрополит Иоанн (Зизиулас) объясняет как возникновение деистических и гуманистических концепций, так и развитие атеизма [14].

Социология

В православных триадологических работах XX века социальная проблематика рассматривается исходя из положения о том, что *бытие единосущных Лиц Пресвятой Троицы является для человека абсолютным идеалом совершенного личностного бытия*, к которому призвано все человечество.

Полнота возможностей реализации личностного образа бытия в жизни Церкви

Путь к этому идеалу открыт человеку Вторым Лицом Пресвятой Троицы – Сыном Божиим (Ин. 14, 6), ставшим человеком и осуществляющим Свое человеческое бытие тем же способом, каким Он осуществляет бытие Божественное. К этому идеалу человек приближается, выбирая путь личностного общения, путь единения с ближними в жертвенной любви (Ин. 15, 13; 2 Кор. 11, 24–29). Вся полнота возможностей реализа-

ции такого выбора дана человеку в Церкви. Особые возможности для реализации личностного образа бытия даруются человеку также в таинстве брака.

Личностный образ существования может служить идеалом и для секулярной общественной жизни.

При этом главная причина трудностей и неудач секулярной социологии заключается в ее принципиальной установке на детерминирующий и объективирующий подход к человеку, нацеленный на изучение разного рода природных характеристик его бытия и не позволяющий, таким образом, выразить несводимость человеческой личности к природе.

Каждая личность в богословском понимании абсолютно уникальна и единственна, целостна и неделима. Поэтому *абсолютна ценность каждой личности*. Это означает, что *личность не может служить средством* ни для каких социальных, политических или религиозных целей. Как указывает митрополит Иоанн (Зизиюлас): «Личность столь абсолютна в своей уникальности, что ее недопустимо рассматривать с арифметической точки зрения, помещать наряду с иными существами, сочетать с другими объектами или использовать как средство даже для самых священных целей. Личность сама есть цель» [15].

Рассматривая весь спектр культурологических следствий богословского понимания личности, современные православные авторы делают решительный вывод о его основополагающем значении для всей современной цивилизации [16]. Так, обращаясь к анализу *западноевропейской культуры*, они отмечают ее историческую и мировоззренческую преемственность от культуры христианской. Главное, в чем проявляется такая преемственность, – это отношение к человеку. Пристальное внимание к личности, свободе, правам человека, представляющим собой важнейшие идеалы современного европейского общества, рассматривается митрополитом Иоанном (Зизиюласом) как результат мировоззренческой революции, произведенной святыми отцами, отождествившими понятие личности с понятием ипостаси и придавшими, тем самым, понятию личности онтологическую глубину [17].

Стремясь показать принципиально новую философскую и культурно-мировоззренческую перспективу, задаваемую православными богословскими трудами IV–VIII веков, православные богословы подчеркивают *безличный характер древнегреческой культуры*.

Особое место в работах православных авторов занимает *анализ древнегреческого театра* с его харак-

Личностный образ бытия как идеал для общественной жизни

Ценность каждой личности абсолютна

Культурология

Безличный характер древнегреческой и римской культур

терными ролями-масками. Митрополит Иоанн (Зизиулас) отмечает, что целью античной трагедии было утверждение незыблемости нравственного закона, действующего абсолютно неотвратно и не предполагающего для человека никакой личностной свободы. Однако вместе с уроком о безусловной подчиненности незыблемым законам зритель получал представление и о той пусть обреченной, но все же хотя бы представимой самостоятельности, источником которой может быть маска, лицо или личность. Как и понятие *prōswron* древнегреческого театра, не только с идеей органичного включения личности в социально детерминированное целое, но и с представлением об идентичности и возможности самоопределения человека связано и древнеримское понятие *persona* [18].

При этом митрополит Иоанн отстаивает тезис о том, что *конфликт социального детерминизма со стремлением к свободе* может быть разрешен только при условии богословского понимания личности, при котором свобода человека рассматривается не в плане его индивидуализированной природы, ограниченной как самой тварностью, так и другими индивидами, а в плане личности, способной в общении с Богом и ближними задавать личностный – неограниченно свободный – способ бытия своей природе, уподобляясь, тем самым, Божественным Лицам [19].

Свобода человека означает его *ответственность* за весь мир. Как свободная открытая личность человек призван придать личностное измерение всему миру, вовлекая его в личностное общение между людьми, а также между человеком и Богом. Таким образом, человек призван привести с собой мир к Богу (Рим. 8, 19–23). На этом призвании человека основан христианский подход к решению *экологических проблем*.

3. Место личностной богословской методологии в современной православной антропологии и гуманитарных исследованиях

Методологический подход, основанный на богословском понимании личности, занимает в настоящее время господствующее положение как в православной триадологии, так и – хотя и в несколько меньшей степени – в православной христологии.

Важнейшим для православной антропологии преимуществом личностной методологической парадигмы является ее *укорененность в основополагающих догматических учениях*. Осознанно избираемый православ-

Свобода
и социальный
детерминизм

Экология

Достоинства
личностной
методологической
парадигмы

ными авторами последовательно *личностный методологический* подход ведет к преодолению методологической *эклектики*, способствуя приближению к таким традиционным методологическим ценностям православной богословской мысли, как *синтетический характер богословских построений, сотериологическая устремленность и экзистенциальная вовлеченность*. О высоком богословском достоинстве личностной методологической парадигмы свидетельствует также сам факт ее принятия не только православными представителями академического университетского научного сообщества, но и такими богословами, опирающимися на глубокий личный духовный опыт, как архимандрит Софроний (Сахаров) и митрополит Суражский Антоний (Блум).

Однако, несмотря на достоинства личностного методологического подхода, значительное число работ по антропологии и разного рода гуманитарным проблемам в настоящее время выполняется православными авторами без какой-либо опоры на богословское понимание личности. Более того, без упоминания богословского понятия личности обходятся иногда православные богословские произведения и даже целые главы православных догматических систем.

Во второй половине XX века вышел в свет ряд работ, авторы которых подвергают критике богословские, антропологические и гуманитарные исследования, опирающиеся на богословское понимание личности. В ряде случаев православные исследователи выражают сомнения в содержательном соответствии рассмотренного понимания личности святоотеческим источникам. Вторая группа критических замечаний связана с обвинениями православных авторов, опирающихся на личностную терминологическую систему, в заимствовании современных экзистенциалистских и персоналистских философских идей с последующими попытками приписать эти идеи древним святым отцам [20].

Действительно, со второй половины XIX века под влиянием святоотеческой мысли в трудах таких православных авторов, как И.Е. Киреевский (1806–1856), А.С. Хомяков (1804–1860) и другие, элементы *богословского понимания личности* проникают в философию и в XX веке занимают заметное место в экзистенциализме и персонализме. Данное обстоятельство делает личностную богословскую терминологическую систему относительно доступной для восприятия представителями современных гуманитарных научных сообществ.

Критика личностного методологического подхода

Личностная богословская методология и философский персонализм

В свою очередь, философский экзистенциализм и персонализм XX века привлекают пристальное внимание православных исследователей. Из философов XX века к православному пониманию личности в ряде важных аспектов приближаются такие представители персонализма, как Жак Маритен, Эмманюэль Мунье, Николай Бердяев, Мартин Бубер, Габриэль Марсель, а также один из основоположников экзистенциализма – Сирен Кьеркегор. Однако при этом, активно осваивая терминологию, а также отдельные идеи ведущих философов-персоналистов, православные богословы указывают на принципиальную несовместимость ряда их основополагающих установок с православным пониманием личности.

Так, митрополит Иоанн (Зизиулас) выделяет три ключевые проблемы, препятствующие привлечению понятийного аппарата Мартина Хайдеггера (1889–1976) к словесному выражению святоотеческой богословской мысли.

Это, во-первых, неприемлемая для православного понимания Божественного бытия неразрывная связь, устанавливаемая между бытием и временем в философии М. Хайдеггера. Во-вторых, неприемлемое для православного психолога приращение М. Хайдеггером онтологического статуса смерти, которая рассматривается апостолом Павлом как последний враг бытия (1 Кор. 15, 26). И, наконец, в-третьих, определение М. Хайдеггером понятия истины ($\zeta\text{-}\lambda\text{'}\rho\epsilon\iota\alpha$) через понятие забвения ($\lambda\text{'}\rho\eta$), немислимое по отношению к Божественному бытию. Ключевое значение указанных проблем митрополит Иоанн иллюстрирует, ссылаясь на попытки западных теологов XX века использовать в своем богословии терминологическую систему М. Хайдеггера. В богословской мысли Карла Барта такая попытка привела к соотношению Божественного бытия с категорией времени. Что касается Карла Ранера, то в его мысли образ Божественной икономии или образ Божественного откровения человеку стал онтологической категорией, задающей основу учения о бытии Самого Бога [21].

При этом понимание человеческой личности Мартином Бубером – а также той западноевропейской персоналистической традицией, у истоков которой стоял Людвиг Фейербах и которая в наше время представлена, к примеру, Гарольдом Оливером, – наиболее близко к ее православному богословскому пониманию в аспекте выделения *соотносительности* (relatedness) в качестве важнейшей характеристики личностного об-

Православное богословие и понятийный аппарат М. Хайдеггера

Понятия «личность» и «отношение»

раза бытия. Однако если в православном богословии отношения мыслятся как *онтологическое производное от личности*, то у Л. Фейербаха, М. Бубера и Г. Оливера они рассматриваются в качестве *ее первичной онтологической основы*. При таком образе мысли понятие *общения* приобретает онтологический приоритет по отношению к понятию *личности*.

Непоследовательность философского персонализма

Обращает на себя внимание и характерная непоследовательность философского персонализма в утверждении несводимости личности к природе. *Сознание* и способность к *рефлексивному мышлению* настойчиво рассматриваются здесь как необходимые конституирующие качества личности [22]. С другой стороны, для философского персонализма свойственно сближение понятия личности с понятием воли [23].

Место философии в православном богословии

Для проблемы соотношения *личностной богословской терминологической системы* с философским персонализмом ключевое значение имеет также принципиальный вопрос *о месте философии с ее понятийным аппаратом в православном богословии*. Дело в том, что для православного богословия характерен принципиально иной по сравнению с философией гносеологический подход. В своей работе православные богословы стремятся опираться на сверхъестественное Божественное откровение, а не на беспредпосылочные усилия автономного человеческого разума. Поэтому богословская онтология – в отличие от онтологий философских – не обусловлена гносеологией. Это означает, что, используя философские понятия и отдельные философские построения при решении задач рационально-понятийного выражения догматических истин, православные богословы не берут на себя никаких обязательств по привлечению связанных с ними гносеологических и онтологических философских концепций. Более того, в православном богословии философия не только не рассматривается как средство обоснования богословия, но сама подлинная философия мыслится как возможная только при условии опоры на богословие. Поэтому любые попытки внешнего формального сопоставления богословских и секулярных гуманитарных терминологических систем в конечном счете оказываются связаны с некорректным абстрагированием от *богооткровенности* богословских истин, являющейся существенной характеристикой богословия.

В силу названных обстоятельств осторожности требует приложение самого термина *персонализм*, относящегося к весьма расплывчатой группе разнородных философских построений, к богословскому уче-

нию православных авторов о личности, опирающемся на личностную терминологическую систему, укореняемую в основополагающих догматических учениях. В самом деле, в наименовании современных православных богословов персоналистами вряд ли есть больший смысл, чем, например, в наименовании святителя Дионисия Ареопагита неоплатоником или преподобного Иоанна Дамаскина – перипатетиком.

Однако православные гуманитарные исследования не могут обойтись без эмпирических наблюдений и их теоретического обобщения. Для построения частных прикладных гуманитарных моделей богословская личностная антропологическая модель задает онтологический фундамент, опираясь на который православный исследователь обретает возможность переосмыслить в теоцентрической перспективе предпосланные онтологические основы, ценностные установки, терминологические системы и соответствующие практические рекомендации секулярных гуманитарных наук. Такое переосмысление позволяет не только выделить неприемлемые для православной антропологии манипуляционные, детерминирующие, магические и оккультные элементы, но и отобрать для нее фактический материал и наиболее ценные теоретические интуиции, накопленные светскими исследователями.

Сложности, связанные с восприятием личностной терминологической системы в православной антропологии и в православных гуманитарных исследованиях, обусловлены широким распространением в секулярных гуманитарных науках и даже в работах ряда православных авторов характерного сближения – иногда вплоть до отождествления – понятий *личности* и *индивида*. Такое отождествление предполагается такими выражениями современного обыденного языка, как, например, *личная собственность*, *личное дело*, *личная жизнь* или *личное самоутверждение*. Во избежание терминологической путаницы такого рода выражения следует признать неуместными для православной богословской и гуманитарной литературы. Эта неуместность тем более очевидна, что в большинстве случаев в современном языке легко найти богословски корректные смысловые эквиваленты – например, *частная собственность*, *частное дело*, *частная жизнь* или *индивидуальное самоутверждение*.

Другой источник терминологических недоразумений, связанных с пониманием личностной терминологической системы, представляет нередкое для православных богословских и гуманитарных работ включение

Понятие личности и частные прикладные гуманитарные модели

Понятия «личность» и «индивид»

Понятия «личность», «индивидуализированная природа» и «человек»

ние в содержание понятия *личность* содержания понятия *индивидуализированная природа*. При таком понимании содержание понятия *личность* оказывается совпадающим с содержанием понятия *человек*. Требование терминологической четкости делает нежелательность употребления в православных психологических работах слова *личность* в смысле *человек* очевидной.

В современной русской богословской литературе сложилась устойчивая тенденция передавать изначально единый термин *prōσωπον* словом *лицо* в случае его отнесения к Богу и словом *личность* в случае его отнесения к тварным лицам – к людям и ангелам. Данное различие богословски оправдано очевидными отличиями тварных человеческих личностей от нетварных Божественных Лиц. Поэтому его можно признать вполне уместным несмотря даже на утрату в данном случае суффиксом *-ность* своего обычного смысла указания на качество или качественность и на необходимость филологически несколько неуклюжего удвоения данного суффикса с образованием формы *личностность* с целью выражения идеи качественных характеристик личностного образа бытия. Формы *личностность*, *личностный* и производные от них полезны также для размежевания с формами *личность* и *личный*, осложненными в современном русском языке множеством побочных коннотаций.

Что касается проблемы *содержательного соответствия* православных антропологических моделей, опирающихся на *личностную терминологическую систему*, святоотеческой аскетической мысли, выраженной иными терминологическими средствами, то ее решение упирается в конечном счете в принципиальную невозможность создания *формальных критериев* такого содержательного соответствия. Богооткровенные истины сверхрациональны. Поэтому суждение о содержательном соответствии богословских построений может быть предложено только с метарациональной позиции, опирающейся на непосредственный богооткровенный благодатный опыт. Окончательное суждение о богословском достоинстве *личностной терминологической системы* принадлежит, таким образом, соборному сознанию Церкви.

Основной проблемой православного научного сообщества, опирающегося на личностный методологический подход, стал к настоящему времени крайний дефицит теоретических построений и практических методик, направленных на рассмотрение и решение конкретных антропологических проблем, актуальных для

Понятия «лицо»
и «личность»

Проблема
формальных
критериев
содержательной
идентичности

Основная проблема
современной
личностной
богословской
антропологии

человека в его отношениях с Богом, с ближними – включая отношения в церковной общине, в семье и в современном мультикультурном обществе, – в его самопознании, в его взаимодействии с окружающим безличным миром. С сожалением приходится констатировать, что по критерию приложения теоретических антропологических моделей к рассмотрению конкретных практических психологических, социальных и политических проблем православные авторы, развивающие личностную богословскую методологию, явно уступают представителям персоналистического, экзистенциалистского и многих других направлений современной мысли.

Актуальные задачи современной личностной богословской антропологии

Для современного православного научного сообщества приобрели актуальность задачи *анализа и оценки* эффективности и степени универсальности всей богословской методологической парадигмы, определяемой богословским понятием личности. Для решения этих задач необходимо активное привлечение *личностного методологического подхода* к рассмотрению самого широкого круга конкретных психологических, педагогических, социологических, религиоведческих, экологических, культурологических и других гуманитарных проблем.

Множественность сосуществующих методологических парадигм

Впрочем, предложенная личностная методологическая парадигма не должна восприниматься как заведомо единственно возможная для православной антропологии. Православная методологическая рефлексия должна вестись с *метапарадигмальных* позиций, что означает признание множественности сосуществующих методологических парадигм, нацеленных на решение актуальных научных и экзистенциальных проблем.

Сам факт этой множественности, с одной стороны, ставит задачу выявления недостатков и ограничений рассмотренного *личностного методологического подхода* с его дальнейшим уточнением и совершенствованием. С другой стороны, этот же факт диктует необходимость сопоставления личностной методологической парадигмы с иными методологическими подходами, включая выделение критериев выбора православными авторами методологии частных богословских и гуманитарных исследований, а также выявление возможной неявной связи таких исследований с рассмотренным *богословским пониманием личности*.

Богословская
личностная
методологическая
парадигма
и методологические
проблемы
секулярного
гуманитарного
знания

Другим перспективным направлением рассмотрения личностного методологического подхода в современном православном богословии становится анализ его взаимосвязей с методологическими проблемами секулярного гуманитарного знания. В частности, заслуживает внимания соотношение основного богословского различения *личность-природа* с такими классическими оппозициями гуманитарных исследований, как *понимание-объяснение*, *свобода субъективного целепологания-детерминизм*, *интуиция-анализ*.

Очевидный интерес представляет также дальнейший анализ соотношения *православного понимания личности* с философским *персонализмом* и *экзистенциализмом*, а также с *персоналистическими течениями в католическом и протестантском богословии*.

1. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 137.

2. John (Zizioulas), *metr. of Pergamon*. Communion and Otherness // *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*. 1994. Vol. 16. № 1. P. 8 (Русский перевод: Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Общность и инаковость / Пер. с англ. В. Костерина // Вестник РХД. Париж, 1995. № 3 (172). С. 7).

3. John (Zizioulas), *metr. of Pergamon*. Communion and Otherness. P. 8; Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 294; Benjamin R. *Notion de personne et personnalisme chretien*. Paris, 1971. P. 104–119.

4. Boezio S. *Contra Eutythen et Nestorium* // Boezio S. *Gli opuscoli Teologici*. Genova, 1974. P. 326. Об этом знаменитом определении Боэция см. также: Nédoncelle M. *Les variations de Boèce sur personne* // *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*. Paris, 1974. P. 235–271; Lutz M. “Natur” und “Person” in den “Opuscula Sacra” des A.M.S. Boethius // *Theologie und Philosophie*. Vol. 58. 1983. S. 48–70; Milano A. *Persona in teologia*. Napoli, 1996. P. 319–387. Обзор дискуссии, связанной с различением и противопоставлением понятий «личность» и «индивид», см. в: Benjamin R. *Notion de personne et personnalisme chretien*. P. 104–119.

5. Staniloae D. *The Experience of God* / Transl. and ed. I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994. Vol. 1. P. 276. Ср.: Клеман О. *Отблески света* / Пер. с франц. У. Бикбау под ред. И. Языковой. М., 2004. С. 70; Зелинский Владимир, *свящ.* «Во Христе воскресшем нет больше смерти, нет разделения».

Беседа с Оливье Клеманом / Пер. с франц. // Христианос. Рига, 2001. Вып. 10. С. 146.

6. *Антоний (Блум), митр. Сурожский*. Самопознание / Пер. с франц. Т. Майданович // *Антоний (Блум), митр. Сурожский*. Труды. М., 2002. С. 289–290; *Hierotheos (Vlachos), metr. of Nafpaktos*. The Person in the Orthodox Tradition / Translated by E. Williams. Levadia-Hellas, 1999. P. 79.

7. *Гуроян В.* Воплощенная любовь: Очерки православной этики / Пер. с англ. О. Корнеева, Э. Ямзиной. М., 2002. С. 16; Giannar©j C. «Orqodox...a ka` DÚsh. `H qeolog...a st`n Ellfa s»mera. CrÁstoj. «AqÁnai, 1972. S. 54; *Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. М., 1999. С. 18.

8. *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Православная Церковь / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001. С. 245; *Mantzarides G.* The Ethical Significance of Trinitarian Dogma // *Sobornost*. 1970. Series 5. № 10. P. 720–729.

9. *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 99–100, 107–108.

10. *Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1. P. 245.

11. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. Essex, 1999. С. 47–48.

12. *Там же.* С. 52–53.

13. *Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1. P. 134, 249.

14. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Учение о Боге-Троице сегодня / Пер. с англ. Д. Гзгзян // Страницы. – М., 1997. Том 2. Вып. 1. Прим. 24. С. 43.

15. *John (Zizioulas), metr. of Pergamon*. Being as Communion. P. 47 (Русский перевод: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Личность и бытие. С. 47). Ср.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 186–187; *Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1. P. 130.

16. *Клеман О.* Личность по учению русских философов XIX–XX веков // Православная община. М., 1992. № 6 (12). С. 62.

17. *John (Zizioulas), metr. of Pergamon*. Being as Communion. P. 27 (Русский перевод: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Личность и бытие. С. 22). Ср.: *Subiri X.* El hombre y Dios. Madrid, 1984. P. 323.

18. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Личность и бытие. С. 30–33.

19. *Там же.* С. 41–43; 46–47.

20. См., например, критическую статью Лукиана Турческу: *Turcescu L. "Person" versus "Individual" and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. № 4. P. 97–109* и ответ на нее Аристотла Папаниколау: *Papanikolaou A. Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Modern Theology. 2004. Vol. 20. № 4. P. 601–607.*

21. *John (Zizioulas), metr. of Pergamon. Being as Communion. Note 40. P. 45* (Русский перевод: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие. Прим. 1. С. 44–45*).

22. См., например: *Bowne B.P. Personalism. Boston, 1908. P. 266.*

23. См., например: *Brightman E. A Philosophy of Religion. New York, 1940. P. 364.*

