

## ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

© 2009 М.С.Мышкина

Самарский государственный университет

Статья поступила в редакцию 09.12.2008

В статье анализируется понятие личности в аспекте процесса его становления, рассматриваются подходы к данному понятию в античной и средневековой философской традициях. Автор показывает, что понимание человека как личности подготавливалось в античности в учениях о бессмертии души, но стало возможным лишь в христианской философии в связи с изменением временных представлений, на которых строится культура, в контексте учения о предопределении. Понятие «личность» получило свое оформление в учении об ипостаси и является центральной темой средневековой философии.

Ключевые слова: личность, бессмертие души, христианская антропология, категории сущности, ипостаси, темпоральный теологический порядок, идея историчности мира, средневековый смех, исповедь.

Идея личности имеет длительную историю, четко обозначенный период возникновения и продолжающийся до современности этап становления ее содержания. Об этом ярко свидетельствует тот факт, что до настоящего времени существует более ста определений личности. Они объединяются следующими ее главными комплексами: личность есть нечто суверенное и самостоятельное, она не может управляться чем-то внешним; ее смысл и ценности онтологически полностью явлены, предельно открыты; личности свойственна «наделенность» энергиями и «самодвижность», способность к активности и многообразным проявлениям. При этом обращение к истории становления самого понятия, в которой философский и этимологический аспекты играют ключевую роль, является существенным в поиске изначально заложенных, но скрытых смыслов понятия «личность».

В античный период разрабатывается общая схема процесса формирования в научном сознании человеческого облика: от самых фантастических искажений (например, одноухие карлики у Геродота) к нерасчлененному человеческому контуру; затем появляются живые краски тела, детали одежды и прически, и только потом – переход к анализу духовной жизни<sup>1</sup>. Эта схема повторяет абрис самопознания, обращения к себе – от гражданина полиса до попыток определения индивидуальности, до понимания человека как

личности. Первые представления об идее личности заложены Платоном в теории познания, которая включала в себя два основных тезиса: учение об идеях и учение о душе. По Платону, все сущее состоит из трех сторон: бытия, или мира идей; чувственного мира как результата проникновения бытия в небытие; небытия, или материального мира, созданного Богом из четырех стихий – воды, земли, воздуха и огня. Таким образом, чувственно постигаемое есть объединение телесного со своим эталоном, которым являются идеи. Все видимое изменчиво, скоротечно, непостоянно, тогда как идеи существуют вечно, они неизменны и постоянны. Наивысшей идеей является идея блага. Учение Платона о душе основывается на идее ее бессмертия и на уяснении возможности научиться добродетели.

Платон приводит четыре доказательства бессмертия души. Они направлены на обоснование независимости души от тела и необходимости воспитания души («ибо душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни»). Первое из них основано на принципе противоположности. Согласно Платону, мир полон противоречий: прекрасное – безобразное; добро – зло; сон – бодрствование и т.д. Через ряд промежуточных состояний одна противоположность возникает из другой, например, сон – пробуждение – бодрствование, день – сумерки – ночь, ночь – рассвет – день и т.п. Точно так же возникает живое из мертвого, а смертное из живого. Так, при переходе от высшей чистой души имеют место полудуховные состояния, которые постепенно, все теснее связываясь с телом, приводят к таким качествам, которые вместе с телом могут разрушаться. Смена

Мышкина Марина Сергеевна, кандидат психологических наук, доцент кафедры социальной психологии. E-mail: [mpylaeva@bk.ru](mailto:mpylaeva@bk.ru)

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Осень средневековья / Пер. с нидерландского Д.В.Сильвестрова. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 225 – 238.

смерти на оживление происходит с помощью души. Чтобы такая смена живого на мертвое и обратно могла произойти, нужно, чтобы существовали души умерших, всегда готовые вселиться в другие нарождающиеся тела. В таком случае душа должна существовать и после смерти и до рождения тела, т.е. быть вечной и бессмертной. Второе доказательство бессмертия души строится на основе теории припоминания. По мнению Платона, человек устанавливает сходство и различие в вещах без всякого научения и обучения. Знания человек приобретает благодаря врожденной способности души к припоминанию. Но вспоминать душа человека может только то, что она могла уже знать в прошлом. Для этого душа должна обладать знаниями до того, как ей поселиться в тело. Однако это было бы невозможно, если бы душа не существовала до поселения ее в нарождающееся тело. Но если душа существует до рождения тела, то она может и должна существовать и после смерти тела, а стало быть, она по своей природе вечна и бессмертна. Третье доказательство основано на положении о тождественности идеи и души, о принадлежности и близости ее ко всему божественному. Платон утверждал, что все составное, сложное распадается и погибает; разрушению не подлежит только простое и несоставимое. С этой точки зрения тело человека всегда есть нечто зримое, составное, изменчивое, и потому ему свойственно разрушаться и погибать. В противоположность телу, душа человека и идеи незримы, несоставимы и неразложимы, а поэтому они не подвержены разрушению и вечны. Душа существует прежде, чем она вступает в соединение с каким бы то ни было телом. В своем первобытном состоянии душа составляет часть мирового духа и пребывает в царстве вечных и неизменных идей, где истина и бытие совпадают, и занимается созерцанием сущего. Если душа при познании пользуется телесными органами, она сбивается с истинного пути, становится точно пьяная. Когда же она познает самостоятельно, то она ведет в божественный мир идей, где все просто, неделимо, незримо и вечно. Стало быть, душа родственна божественному и подобна ему. А что от Бога и ему подобно, то должно быть вечно и бессмертно. Мир, по мнению Платона, устроен так, что все телесное подчиняется божественному. Когда же душа поселяется в тело, то последнее ей начинает подчиняться. А что создано для власти и управления, то имеет божественное происхождение. Все же божественное вечно. Следовательно, и душа человека бессмертна. Четвертое доказательство вы-

текает из утверждения о том, что душа содержит в себе начало жизни. Душа, погружаясь в какое-либо тело, всегда дарит ему жизнь (таким образом, душа обладает активной функцией). Но то, что привносит жизнь, само не приемлет смерти, т.е. оно не может быть смертным. Отсюда душа человека должна быть неуничтожимой и бессмертной<sup>2</sup>.

Представленная Платоном система доказательств бессмертия души позволяет увидеть, что во внутреннем мире идея личности определяется ее соответствием вещи в мире внешнем. Это тем более интересно, что при этом само понятие о личности эллинами воспринималось «как безумие» (1 Кор.)<sup>3</sup>. Архимандрит Киприан (Керн) заметил в связи с этим, что эллинистическая мысль не нашла даже выражения для личности, греческий язык Платона и Плотина для обозначения человеческой индивидуальности использовал понятие «каждый»<sup>4</sup>. Ситуация меняется в период смены исторических эпох. Это обосновывается разработкой системы таких фундаментальных принципов, как геоцентризм, провиденциализм, креационизм, богооткровенность, рассматриваемых в работах Э.Жильсона, Г.Эйкена, А.Я.Гуревича, С.С.Аверинцева, Б.В.Бычкова, Г.Г.Майорова<sup>5</sup> и др. Их развитие связано с изменением временных представлений, на которых строится культура.

Историческое пространство Средневековья расположено между двумя точками, которые ограничивают срок существования всего живого – между сотворением мира и Страшным судом. История разделена на две части самым значительным для христианина событием – распятием Иисуса Христа. Для каждого факта человеческой истории – это точка отсчета. История развивается вполне линейно – от начала к концу. Христианский догмат начала и конца мира развернул пространственно-логическую перспективу из замкнуто-

<sup>2</sup> Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 3 т.т. – М.: 1970. – Т. 2. – С. 57 – 61.

<sup>3</sup> Христианская мудрость. / Сост. Лавский ВВ. – М.: ИКЦ «МарТ», Ростов-на-Дону: Издательский центр «МарТ», 2007.

<sup>4</sup> Хейзинга Й. Хейзинга Й. Осень средневековья / Пер. с нидерландского Д.В. Сильвестрова. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С.90.

<sup>5</sup> Антология мировой философии: В 4 т.т. – М.: 1969. – Т.1. Ч.II; Гуревич А.Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. – М.: 1971; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: 1973; Де Либера Ален. Средневековое мышление / Пер. с франц. О.В.Головой, А.М.Руткевича. – М.: Праксис, 2004; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: 1979.

го мифологического круга в прямую линию. Содержательно история представляет собой развернутое настоящее, когда прошлое и будущее отсутствует, а все библейские события совершаются здесь и сейчас<sup>6</sup>. При этом важной характеристикой темпорального теологического порядка является его сочетание с циклическим временем мифа. Оно прочно коренится в устойчивых ритмах сельской жизни, которые практически не изменились в сравнении с древностью<sup>7</sup>.

По мнению В.А.Шкуратова, это определяет систему средневекового макровремени как чрезвычайно неоднородную, многослойную, состоящую из нескольких рядоположенных шкал<sup>8</sup>. Все события земной жизни включаются в общую теологическую схему всемирного процесса. Согласно доктрине св. Августина, история распадается на шесть эпох: 1) от сотворения Адама до потопа, 2) от потопа до Авраама, 3) от Авраама до Давида, 4) от Давида до вавилонского пленения, 5) от вавилонского пленения до Рождества Христова, 6) от Рождества Христова до конца света<sup>9</sup>.

Сознание средневекового человека наполнено идеей историчности мира. Время в его представлении движется от акта творения через последовательный ряд моментов Священной истории к завершению и возвращению к вечности, так же как жизнь отдельного человека неуклонно идет от рождения к смерти. Это определяет такую важную характеристику средневекового сознания, как отсутствие в нем однолинейности. А.Я.Гуревич иллюстрирует это на примере Беда Достопочтенного, англосаксонского средневекового хрониста, который воспринимает свою эпоху в библейских категориях<sup>10</sup>.

Процесс формирования представления о личности в Средние века проходило также в контексте учения о предопределении. Оно раскрывается в повествовании европейского мыслителя XI – XII вв. Гонория Августодунского «Светильник». «Мир людей изначально разделен на добрых и злых; злые столь же бесповоротно предопределены Творцом к вечной гибели, как его избранные – к вечному блаженству. Злые сотворены «ради добрых», а не сами по себе». История мира пони-

мается Гонорием не как цепь событий, наполняющих жизнь людей и народов, а как процесс прохождения через этапы творения, невинности, грехопадения, пребывания во грехе, суда, осуждения и искупления. История рассматривается под знаком сакраментальной борьбы, исход которой заранее предопределен. Человек включен в историю, он не участвует активно в ее ходе и тем более не влияет на ее результаты – он влеком высшими силами к неизбежному концу. По Гонорию, свобода воли (*liberum arbitrium*) не играет сколько-нибудь существенной роли, так как склонность отдельного человека ко греху или, наоборот, его отвращение к нему от века предестинированы<sup>11</sup>. Это определяет выраженную специфику средневекового мировоззрения, проявляющуюся в открытости истины, когда «не человек стремится овладеть истиной, но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него». На фоне греческой мудрости эта идея была совершенно новой. Человек пытался постичь высшую реальность не ради себя, но ради самой этой реальности. «Мир создан по Слову и ради Слова», – писал в XIV в. Гийар де Мулэн, первый переводчик Библии на французский язык<sup>12</sup>.

Выдающийся исследователь психологии средневековья Й.Хейзинга считает, что когда мысль, приписывающая идее самостоятельное существование, хочет стать зримой, она способна достигнуть этого не иначе, как прибегая к персонификации. Непостижимость богооткровенной реальности не могла быть доказана, она могла быть только иносказуема. Потому разум изначально полагал себя, врожденного в эту реальность, верующим, определенными способами ей причащенным, что придавало высший смысл жизни конкретного человека. Подобная двойственность восприятия мира воздействует на личность средневекового человека, так как спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории. Тем самым всемирно-историческая борьба между добром и злом является личным делом каждого верующего<sup>13</sup>.

Этот контекст закономерно подготовил возникновение в Средние века рассмотрения вопроса о личности – и именно в области духовной жизни. Содержательно определенное

<sup>6</sup> Гуревич А.Я. Представления о времени в средневековой Европе. – С. 59

<sup>7</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: 1968; Элиаде М. Космос и история. – М.: 1987.

<sup>8</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. – М.: Смысл. 1997.

<sup>9</sup> Гуревич А.Я. Представления... – С.221.

<sup>10</sup> Там же. – С.267.

<sup>11</sup> Там же. – С.248.

<sup>12</sup> Неретина С.С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Теологические трактаты: Пер. с лат. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – С.3.

<sup>13</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики // Поздний эллинизм. – М.: 1980. – С.245.

учениями античных мыслителей, в культуре Средневековья понятие личности становится центральным. Духовная жизнь, согласно христианскому представлению, несет на себе печать Высшего Начала и всегда ведет к Творцу. Это определяло то, что в ситуации миротворчества по Слову именно Слово было наиглавнейшим чудом, на постижение которого и был направлен интеллект. Неретина высказывает мысль о том, что в Средневековье складывается внутренний мир личности, который складывается из стихийности и нормы, понимаемой как долг: внутренний мир личности и есть стихийность-долг<sup>14</sup>. Средневековая философия осмыслялась через экзегетический и дидактический методы, связанные с логико-грамматическим, лингвистически-семантическим анализом слова. Это вытекает не из доказывающего, а из показывающего порядок аналогий мышления, обнаруживающего этот порядок в Слове Священного писания. Так, стихийность, как простор самопроявления, этимологически есть то же, что и пространство, тогда как долг, т.е. пребывающее в потоке событий, этимологически означает долготу или время. Следовательно, та и другая пара осново-начал вполне соответствуют друг другу. Личность есть место особой напряженности стихийности-долга, где стихийность определяется преимущественно сущностью, а долг – ипостасью<sup>15</sup>. При этом эти связи не могут быть мыслимы линейно, как простые зависимости, это отношение конкретной категории к конкретному же явлению. Эти первоначала пространства, времени, стихийности и долга обеспечиваются соответственными категориями количества, качества, сущности и ипостаси, но не их одних в себе показывающие<sup>16</sup>.

В рассматриваемом исследовании личности понятие ипостаси является ключевым, поэтому обратимся к его истории становления и анализу его содержания. Ипостась – термин античной философии, впервые введен Посидонием, представителем Средней Стои, в I в. до Р.Х. Ипостась означала единичное реальное бытие в отличие от «кажущегося» и «мыслимого». Ранние стоики, в частности, Хрисипп, использовали лишь соответствующие глагольные формы для обозначения процесса, в котором бескачественная материя объективируется («гипостазируется») во множестве эмпирических вещей. В традиции перипатетиков термин «ипостась» был усвоен

в качестве синонима «первой сущности» «Категорий». Эта традиция основывается на учении Аристотеля о категориях, в основе которого – семантическая классификация предикатов (категорий) сущего, выступающих терминами в суждениях. Так, Аристотель устанавливает десять семантических классов предикатов (сущность, количество, качество, отношение, место, время, состояние, обладание, действие, страдание), среди которых только первая категория указывает сферу субстанционально сущего, а все остальные – сферу акцидентально сущего («Категории»). Кausalный анализ Аристотеля нацелен уже не на все сущее, а только на субстанционально сущее: он устанавливает «начала», или «причины» субстанции. Таких «причин» четыре: 1) форма (эйдос, или морфе), или сущность (essentia); 2) материя («то, из чего»), или субстрат; 3) источник движения, или «творящее» начало; 4) цель, или «то, ради чего». Фундаментальной является оппозиция формы и материи; движущая, формальная и целевая причины могут совпадать. В форме Аристотель выразил платоновскую идею (эйдос), превращенную из трансцендентного первообраза в имманентный принцип вещи. Материя есть чистая возможность, или потенция вещи, а форма – осуществление этой потенции. Форма делает материю действительной, т.е. осуществленной в конкретную вещь, или «целостность». Движение понимается как переход от возможности к действительности. Это вызывает к жизни идею развития как различие актуального и потенциально сущего. «Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально» («Метафизика»). Для космоса в целом таким актуальным первоначалом (одновременно движущей, формальной и целевой причиной) должен быть бог, или неподвижный перводвигатель – как чистая энергия, не сопряженная ни с какой материальностью или потенциальностью, сам себя мыслящий ум, за пределами космосу, существующий не во времени, а в вечности. В акте непрерывного и моментального творения им осуществляются все космические потенции как объект эроса, к которому все стремится как к высшей цели.

Идея первоначала в последующем в философии неоплатонизма преобразуется в свою центральную категорию «единого». Это – начало всякого множества, всякого бытия и ума, предшествующее им и превосходящее их. Будучи в конечном счете причиной всякой вещи, единое не есть та или иная вещь, но именно благодаря единому всякая вещь есть то, что она есть, а не иное. Концепция единого фор-

<sup>14</sup> Неретина С.С. Указанное соч.

<sup>15</sup> Там же. – С.32.

<sup>16</sup> Флоренский П.А. Имена. – М.: Фоллио, 2003. – С.93.

мируется в платонизме в процессе теологического толкования платоновского «Парменида»<sup>17</sup>. Впервые отчетливую концепцию единого дал Плотин в трактате «Эннеады». Исходя из «Парменида», он провел различие между стоящим во главе иерархии универсума «единым как таковым», «единым-многим», или умом, и «единым и многим», или душой. «Многое и единое» и «многое как таковое» Плотин понимал соответственно как овеществленный эйдос и как тела. С развитием неоплатонизма в трудах Ямвлиха, Прокла, Дамаския все более подчеркивается пропасть между единым и сферой ума и бытия, непостижимость единого умом. Душа, сосредоточившись на едином в умной молитве, обретает его в сверхумном экстазе, но, не выдерживая непосредственного предстояния единому, которое, пользуясь образом Гомера<sup>18</sup>, появляется над горизонтом ума-бытия как «солнце из океана», по выражению Платона, «теряет крылья» и вновь оказывается в пределах умопостигаемого или даже чувственного космоса<sup>19</sup>.

В неоплатонизме в трудах Порфирия все ипостаси разделены на «совершенные» («начальные»), объективирующиеся в процессе эманации (как философское понятие, эманация была специально разработана в неоплатонизме. Эманация означает переход от высшей и совершенной онтологической ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням. Как тип развития эманация – нисхождение противоположна восхождению, совершенствованию. Неоплатонизм специально разработал две концепции, дополняющие понятие эманации. Согласно первой, высшее характеризуется неизменяемостью при порождении низшего. Согласно второй концепции, возвращение низшего к первоистоку, единому, возможно в чувственном мире только благодаря воле к преодолению оторванности души от ее умопостигаемой «отчизны» из единого, и «несовершенные», определяемые множественностью единичных вещей. В сочинении «Подступы к умопостигаемому» Порфирий описывает путь спасения души через ее очищение, отвращение от тела, возвращения к уму и уподобления божеству. Это возвращение обеспечено тем, что приобщение к божеству происходит не пространственно и

телесно, но в «гносисе», в знании. По Плотину, «дух действует в человеке и через человека. Но он действует, исходя из временного: временное действует в душе как вечное, побуждает и борется как вечное. Это стремящееся и борющееся в человеке, то, что рвется наружу в нем и из него – это его даймоний. Даймоний не замкнут в границах личности, и для него смерть и рождение личного не имеет значения. Личное лишь форма явления даймония. Познавший это начинает смотреть назад и вперед, поднимаясь над собой. То, что посвященный переживает в себе как живой даймоний, становится ярчайшим доказательством его собственной вечности»<sup>20</sup>. Это приводит к суждению о том, что для «знающего» Бог рядом, а для «незнающего» он, присутствуя во всем, отсутствует. Это знание Бога тождественно самопознанию, поэтому восхождение к знанию своей сущности начинается с любви к самому себе. Душа, занимая в иерархии бытия срединное место между Богом и телом, по Порфирию, связана с телом не непосредственно, но в ряде частичных воплощений, первым из которых является «дух воображения», занимающего среднее место между чувством и умом. Тяготее к высшему, но и легко склоняясь к низшему, душа обладает свободой воли в выборе пути. Сохраняя схему платоновского «универсума» (три «целостные и совершенные ипостаси» ума, души и космоса), Порфирий приписывает при этом демиургические функции не уму, но высшей части души<sup>21</sup>.

В патристику термин «ипостась» вошел в значении «первой сущности» аристотелевских «Категорий». В тринитарных спорах IV в. при истолковании формулы «одна сущность божества и три неслиянных и нераздельных единосущных ипостаси» синонимия ипостаси и сущности была устранена. Сущность преимущественно стала пониматься как общее в отличие от ипостаси, которая рассматривалась как единичное. Единичное, в свою очередь, рассматривалось как совокупность сущности и акциденций, отдельных признаков. Эта традиция была зафиксирована в деятельности каппадокийского кружка, в трудах Иоанна Филопона и Иоанна Дамаскина. Понятие личность было впервые использовано в христианской мысли каппадокийцами в борьбе с арианами при выяснении различий между сущностью и ипостасью. Для обозначения суммы акциденций первоначально употреблялись термины «лик», «ли-

<sup>17</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики // Аристотель и поздняя классика. – М.: 1975; Он же. История античной эстетики // Поздний эллинизм. – М.: 1980.

<sup>18</sup> Гомер. Илиада. – Л.: 1990. – С.422.

<sup>19</sup> Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 3 т.т. – М.: 1970. – Т.2. – С.94.

<sup>20</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. – С.301.

<sup>21</sup> Там же.

чина», «маска», ставшие в IV – VI вв. синонимами ипостаси. В христологических спорах V – VII вв. применительно к истолкованию богочеловеческой личности Христа Леонтием Византийским, Максимом Исповедником и другими богословами была разработана концепция сложной ипостаси как результата соединения двух сущностей, или природ. Это положило начало последующему переосмыслению в трудах П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова, Н.О.Лосского и др. ипостаси в качестве личностного начала, аналогично «личности» в персонализме в ее противопоставлении «индивиду», онтологически отличного от сущности (природы), но неразрывно связанного с ней<sup>22</sup>.

Таким образом, в христианской антропологии понятие «личность» использовалось не в контексте современного персонализма, а в смысле лица, ипостаси. В исследовании П.А.Флоренского отмечается, что «человек – не только бытие, но и правда, не только жизнь, но и истина, не только мощь, но и ум, не только плоть, но и дух. В Боге гармония усии и ипостаси. Лицо Божие всецело выражает Его Существо, Существо Его всецело выражается Лицом Его. В человеке, напротив, антиномия полюсов не находится в гармонии; темная подоснова бытия восстает на лик, требуя от него реализации; лик поработает стихийное волнение, добываясь от него своей правды. В человеке есть две правды: образ Божий и подобие Божие, – правда бытия и правда смысла<sup>23</sup>.

Отцы церкви дали человеческой ипостаси божественное обоснование, выработали понятие «бытие в себе». Ипостасно-ориентированное понимание человека как личности соответствует пониманию многогранности личности, ее многоуровневости. По христианскому учению, человек создан по образу и подобию Божию, как центральное существо во вселенной, которую Бог сотворил из ничего. Для Бога не было необходимости ничего создавать, так как Он и так совершен. Поэтому творение – это Его дар всеблагости. Этот акт внес разделения в бытие: тварное – нетварное, дух – тело, небо – земля, рай – ад, два пола (по преп. Максиму Исповеднику)<sup>24</sup>. Сотворе-

ние человека не грани двух миров – материального и духовного – предполагало снятие этих противоречий в творческом совместном с Богом процессе, чтобы завершить созданный мир, привести его к полноте Божественной жизни.

Таким образом, миссия человека, возложенная Творцом, – соединить эти два мира в себе и привести к обожению все мироздание. Соединить мир духовный и материальный человек мог благодаря своему составу: тело и душа. В богословии есть дихотомическое и трихотомическое направления в вопросе о составе человека. Так, текст в I Послании фессалоникийцам [V, 23] содержит трехчастное понимание человека, но в других посланиях ап. Павел использует двухчастное описание человека. Соответственно, дихотомисты считают, что человек состоит из души и тела (св. Иоанн Златоуст), трихотомисты пишут о духе, душе и теле (св. Феофан Затворник)<sup>25</sup>. Перволюди не были ни смертными, ни бессмертными, но могли стать бессмертными, пройдя испытание свободой (св. Максим Исповедник, св. Феофил Антиохийский). После грехопадения Адам и Ева, познав добро и зло, не только понизили свое экзистенциальное состояние, но и подвергли изменению свою природу.

В этом смысле показательна этимология слова «грех». По П.А.Флоренскому, «самое слово «грех» приравнивают к «о-грех», так что «грешить» означает «ошибаться», «не попадать в цель», наконец, «дать мимо», «дать маху», «пропустить» мимо нормы правды и бытия. Это распутство (переход с пути на путь), блуд (блуждание, потеря стези) с правильного пути спасения<sup>26</sup>. Таким образом, зло и грех становятся синонимами, а причину появившегося зла христианство видит в ложном самоопределении личности. При этом постоянное ощущение присутствия Другого – Личности Бога – отводит человека от концентрации на себе. Это создает чувство поддержки, но и накладывает этическую ответственность на личность верующего, определяя направления духовной работы по «восстановлению» своей природы.

Христианская антропология представляет человека как носителя трех начал: естественного, разумного и Божественного, поэтому жизнь его протекает в трех сферах бытия:

<sup>22</sup> Максим Исповедник. Творения. – М.: 1990. – Т. 1; Булгаков С.Н. Под знаменем университета // Вопросы философии и психологии, 1906. Кн. V (85); Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев). – М.: Мысль, 2004; Он же. Имена. – М.: Фолио, 2003.

<sup>23</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа... – С.136

<sup>24</sup> Мень А. Образ и смысл. – М.: 1990.

<sup>25</sup> Христианская мудрость / Сост. Лавский ВВ. – М.: ИКЦ «МарТ»; – Ростов-на-Дону: Издательский центр «МарТ», 2007.

<sup>26</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа... – С.179.

природной, социально-культурной и религиозной. Элементы человеческой природы неоднородны: Бог создал тело из праха земного, а дыхание жизни «вдунул в лице его». Этим Бог не только доказал свое бытие, но и сделал «душу христианкой по природе [Быт. 2, 7; Мф. 10, 28]<sup>27</sup>. Телесная жизнь мало отличается от жизни животных: она удовлетворяет лишь органические потребности. По Григорию Паламе, телесность, отличающая человека от ангелов, изначально придает ему важнейшие преимущества перед ними. Однако грехопадение привнесло в тело болезни и смерть. С точки зрения православия, болезни могут и должны быть преодолены уже в земной жизни. Святость понимается не только как психологический факт; она должна распространяться и на тело, сообщая ему новое органическое состояние. При этом значимы внутренние содержательные различия в соотношении психофизиологических состояний: согласно православной аскетике, дух («ум») не должен «выходить из тела» в экстатическом устремлении в потустороннее, напротив, он должен при молитве замкнуться в теле, «сойти в сердце», обеспечивая возможность более полного контроля над такими процессами, как дыхание и сердцебиение. При этом сентиментальные порывы, экзальтированная игра воображения, характерные для католической мистики (галлюцинаторное визионерство с остро чувственной, нередко эротической окраской, стигматы и т.п.), отвергаются в православии как «прелести»<sup>28</sup>.

В поисках путей спасения в первые века христианства сложилась практика аскетизма, подразумевающая постепенный, поступенчатый отказ от «вещей мира» сего. Авторитетом в этой области является Иоанн Лествичник (Иоанн Синаит), выдающийся христианский подвижник VII в., оказавший колоссальное влияние на дальнейшую историю контроля человека над своим душевным миром. Иоанн Синаит указывает тридцать таких «ступеней небосшествующей лестницы добродетелей»<sup>29</sup>. «Отрицательная форма аскетизма» – монашество, которое состоит в отречении от брака и мира. Отшельническое уединение особенно благоприятно пребыванию в постоянной молитве. Механизм трансформации внешним

наблюдателем воспринимается в категориях «болезнь», «здоровье», «исцеление». В Св. Писании прямо указывается на связь между грехом и болезнями [Мф. 9:2; 9:6; Ин. 5: 14]. Именно поэтому православные подвижники советуют перетерпеть болезненное состояние, чтобы научиться через физическое страдание и телесное истощение умалить страсти. Часто монахи не лечились и даже желали, чтобы болезнь продолжалась. Так, преподобный Пимен Многоболезненный (Печерский), подвижник XIII века, просил у Бога терпения, а не исцеления<sup>30</sup>.

В Евангелии тело человека называется храмом Св. Духа [1 Кор. 6:19]. Следовательно, христианин должен «упорядочить и уцеломудрить» все, что относится к естественным нуждам тела, «чтобы от него самого шло благоухание, как это мы видим теперь на мощах и телах святых угодников»<sup>31</sup>. Отцы церкви выработали известные правила в отношении к своему телу: они отвечивали ему все «мерой и весом». Главное при этом выражается в стремлении человека жить как целое, во всей полноте духовного, душевного и телесного.

Душевная жизнь более тонкого плана, чем телесная, морфология души была подробно изучена и описана в учениях патристики. Согласно Феофану Затворнику, дух в человеке проявляется тройко: в благоговении и страхе Божиим, в наличии совести и в искании Бога. Это определяет внутреннее содержание души, которое состоит из трех способностей: познавательной (разум, рассудок, низший ум), желательной-деятельной (совесть, воля, низшие желания) и чувствующей (сердце), что на современном психологическом языке находит соответствие в понятиях интеллект, воля, чувство («Путь ко спасению»)<sup>32</sup>.

Обретение единства и равновесия всех сторон духа, составляющих цельность личности, возможно через такой механизм осознания своей душевной природы, как исповедь. Исповедь как таинство появляется в христианской церкви достаточно поздно. В первые века практиковали как публичную (для наиболее тяжких грехов), так и тайную исповедь; традиция же исповедоваться перед приходскими священниками появляется лишь в конце IV – V вв. Письменный устав чина исповеди формируется с V по IX в.; первым уставом стал так называемый Устав Иоанна Постника, вошедший составной частью в Номоканон Иоанна Постника, и его можно рас-

<sup>27</sup> Христианская мудрость / Сост. Лавский ВВ. – М.: ИКЦ «МарТ»; – Ростов-на-Дону: Издательский центр «МарТ», 2007.

<sup>28</sup> Хейзинга Й. Указанное соч.

<sup>29</sup> Преподобный отец Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. – М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

смаatrивать как своеобразное поучение – рас- суждение о греховности<sup>33</sup>.

Исповедь играла важную роль в жизни средневекового человека, знавшего, что за все совершенные им поступки – добрые или злые – предстоит ответить на Страшном суде. Покаяние, снимавшее тяжесть греха, было необходимым, так как «все ценности духа таковы, что они имеют свойство быть больше и значительнее самих себя»<sup>34</sup>, поэтому исповедь охватывала все стороны жизни.

Внутренний мир личности анализировался по критериям греховности, разработанных отцами церкви. В основе типологии грехов, разработанной Иоанном Лествичником, лежит критерий социальной значимости поступка, где тяжесть греха определяется степенью его социальных последствий: личные грехи, грехи в отношении с ближним, смертные и особо смертные, при этом их можно разделить как грехи чувственной и духовной природы.

Личные грехи имеют основу в эгоизме индивида. К ним относятся непослушание воле Божией; ропот на Бога; неблагодарность Богу; маловерие, сомнение в истинности Священного Писания и Предания; пассивность в познании христианской истины; ереси и суеверия; обрядовое, т.е. придание значения только внешней стороне церковной жизни при забвении ее смысла и цели; неверие Богу; отсутствие страха Божия и благоговения перед ним; малая ревность или полное ее отсутствие к духовной жизни; самооправдание, самодовольство; отчаяние от зрелища своего духовного состояния и бессилия бороться с грехом; отсутствие духовного трезвения, рассеянность; духовная гордость; духовный блуд, влечение к чуждым Христу духам; легкомысленно-свято-татственное отношение к Богу и Церкви; духовный индивидуализм, склонность к обособлению в молитве; духовный эгоизм, духовное сластолюбие; нетерпение в молитве и других духовных подвигах; потребительское отношение к Богу и Церкви; духовная скарденность; отсутствие постоянной заботы о выполнении воли Божией в жизни.

Грехи в отношении с ближним включают в себя гордость, высокомерие как опаснейший из грехов; осуждение, склонность совершать явный или внутренний суд над ближним; гнев, раздражительность, сварливость; немилостивость, неосстрадательность; злопамят-

ность, непощение обид, мстительность; замкнутость, отчужденность от других людей; пренебрежение ближним, равнодушие; тщеславие, честолюбие; любоначалие, желание повелевать; человекоугодие как обратная сторона греха любоначалия; нарушение мира – через болтливость, осуждение, злословие; зависть, злорадство; воздаяние злом за зло; не оказание помощи ближнему, обижаемому, гонимому; недобросовестность; телесные излишества; чувственные помыслы и соблазны; непослушание; праздность, расточительство, привязанность к вещам; стяжательство.

К смертным грехам относят гордость, презирающую всех; несытую душу; блуд; зависть; чревоугодие; гнев; леность. К смертным грехам относятся также умышленное человекоубийство, в том числе избавление от плода, а в особенности отцеубийство, братоубийство и цареубийство; содомский грех; напрасное притеснение человека убогого, беззащитного, беззащитной вдовы и малолетних детей-сирот; удержание у работника заслуженной им платы; отнятие у человека в крайнем его положении последнего куса хлеба или последней лепты, которые добыты им потом и кровью, а также насильственное или тайное присвоение себе у заключенных в темнице милостынь, пропитания, тепла или одеяния, которые определены им, и вообще угнетение их; огорчение и обиды родителям до дерзких побоев их.

К особо смертным грехам относятся упорное неверие; отчаяние, доводящее до мысли о самоубийстве; чрезмерное упование на Бога, или продолжение тяжкогреховной жизни в одной надежде на милосердие Божие.

Иоанн Лествичник говорит о следующих ступенях развития греха: прилог, помысл, сочетание, вожделение, что психологически соответствует образу, вниманию, интересу, влечению, страсти. Приходя в страстное состояние, душа оказывается «вне своего естества»<sup>35</sup>. Страсти – это особые наклонности психики человека, имеющие тягу к непомерному росту и подавлению собою всех прочих сторон личности. Развитие страсти рассматривается как процесс деформации душевной сферы, несущий с собой дисгармонию, неуравновешенность, разлад и хаос душевной жизни. Если страсть охватывает всего человека, то у него возникает неестественное состояние, которое требует исцеления. Страсть всегда создает защитные механизмы, которые блокируют импульсы, направленные к раз-

<sup>33</sup> Корогодина М. Исповедь на Руси. – М.: 2006. – С.20 – 21.

<sup>34</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культура... – С.116.

<sup>35</sup> Преподобный отец Иоанн, игумен Синайской горы. Указанное соч. – С.168.



рушению «страстного стояния». Как замечал Блаженный Августин: «И люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, – а самих себя оставляют в стороне!». Возникшая в Средневековье исповедь стимулировала осознание человеком своих проблем. Это позволяет рассматривать ее как один из главных механизмов личностного роста, позволяющий решать основную задачу личности – по слову отца А.Меня – «не борьбу с грехом, а выращивание в себе нового человека»<sup>36</sup>.

Таким образом, идея личности проходит путь от платоновского эйдоса и аристотелевской категории сущего до понятия человеческой ипостаси Бога в учениях отцов церкви. В христианском понимании Средневековья идея личности приобретает характер сложной и глубокой проблематики духовного содержания, оформляется как идея реальности, на-

ходящейся в особом процессе становления, или претворения. Об этом, как об «истинной ориентировке мысли», о «Лице Иисуса Христа как воплотившемся Смысле» говорит П.Флоренский<sup>37</sup>. 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.

<sup>36</sup>Мень А. Образ и смысл. – М.: 1990. – С.49.

<sup>37</sup>Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культуры... – С.116.

## THE IDEA OF PERSONALITY IN THE CHRISTIAN CULTURE OF THE MIDDLE AGES

© 2009 M.S.Myshkina<sup>°</sup>

Samara State University

The article is devoted to the analysis of the notion of personality in the light of the process of the making, the approaches to this idea in the ancient and medieval philosophical traditions are considered. The author shows that understanding a person as a personality was prepared in the antiquity in the doctrines of the immortality of soul but it became possible only in the Christian philosophy in connection with the changing of temporal conceptions, on which culture is based and built, in the context of the doctrine of predestination. The idea of personality was formed in the conception about hypostasis and it is a central theme of the medieval philosophy.

Keywords: the person, immortality of soul, Christian anthropology, categories of essence, hypostases, temporal theological order, idea of historicity of the world, medieval laughter, a confession.

<sup>°</sup>Myshkina Marina Sergeevna, PhD psychological sciences, the senior lecturer of chair of social psychology.