

*Епископ Виктор (В. Ф. Сергеев)**

ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Современные концепции понимания человека стремятся найти баланс между биологическими и культурными аспектами. Гуманитарное знание, опирающееся на фундамент онтологического понимания индивидуума как части общечеловеческой природы, не позволяет выйти к определению уникальности личности. Христианская антропология обнаруживает особые ракурсы, которые учитывают волевые факторы формирования выбора личности. Таким образом, личность есть осознанное выстраивание своего образа в соответствии с ценностями.

Ключевые слова: современность, антропология, личность, человеческая природа, выбор, воля, трансцендентное.

Bishop Victor (V. F. Sergeev)
*THE CONCEPT OF HUMAN NATURE IN THE CONTEXT
OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY*

Modern concepts of human understanding seek to find a balance between biological and cultural aspects. Liberal arts based on the foundation of the ontological understanding of the individual as a part of universal human nature, does not allow one to come to the definition of the uniqueness of the individual. Christian anthropology reveals special perspectives that take into account the volitional factors in the formation of a person's choice. Thus, a person is a conscious alignment of his image in accordance with values.

Keywords: modernity, anthropology, personality, human nature, choice, volition, transcendental.

Во все эпохи дискурс о человеческой природе, отталкиваясь от биологических определений, так или иначе, приходит к неизбежной дуальности самой природы человека: он одновременно и биологическое существо, и существо, которое ориентировано выше природного — в ту сферу, которую можно

* Виктор, Епископ Глазовский и Игринский (Сергеев Виктор Федорович), аспирант РХГА им. Ф.М. Достоевского; glazov@mpatriarchia.ru

мыслить как культуру (это понятие позволяет выйти из ограниченности и универсальности концепта социального — ведь социальные характеристики присутствуют и в природном мире) или как сферу трансцендентного.

По мнению популярного французского философа и социолога Эдгара Морэна, невозможно извлечь культуру из понимания человека, человека — из феномена культуры. Он отмечает парадокс человеческой природы: «Все мы знаем, что мы — животные класса млекопитающих, отряда приматов, семейства гоминидов, рода *Homo*, вида *sapiens*, что наше тело — это машина из тридцати миллиардов клеток, управляемая и воспроизводимая генетикой, что обусловлена ходом длительной естественной эволюции ... Но это знание столь же недействительно, как и то, что сообщало нам, что наш организм состоит из соединений углерода, водорода, кислорода и азота» [7. С. 22]. Человеческая природа демонстрирует не только несовпадение с биологической природой, но и парадоксальную противоположность чистой биологии.

Как отмечает современная исследовательница, Симона Манон, само понятие «человеческой природы» парадоксально в самих своих истоках, фундаментальных смыслах. Понятие «природы», приложимое к антропологической реальности, подразумевает врожденные качества, то, что дано «от рождения» [6]. Естественное (врожденное) дополняется собственно человеческим содержанием — приобретенным в рамках культуры, личного опыта, обучения и рефлексии. В равной степени культурное и естественное оказываются определяющими в понимании того, что является природой человека.

Естественное и «культурное» в дискурсе о природе человека можно рассматривать как биологическую и социальную составляющие человеческой природы. И в этом смысле можно утверждать, что известное биологическое определение человека как *Homo sapiens* указывает на двойственность природы в самом содержании феномена человечности. Даже если индивидум является живым существом, но его способность к мышлению (социальным контактам, языку и т. д.) не актуализирована, то перед нами — лишь потенция человечности. И в этом же смысле можно отметить, что так называемое «высшее начало в человеке» — его разумность или духовность, в некоторой мере может рассматриваться именно как часть природы человека. На эту дилемму в своё время указывал известный русский богослов XX века, В. Н. Лосский. Он подчеркивал, что возможность рациональной деятельности — это не средоточие личности, но тоже — часть природной заданности человека: человеческое существо — как единство духовного и телесного, или в качестве неделимости тела, души и духа: «мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*fusus*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой» [3. С. 299].

Большое внимание в своем творчестве уделяя теме природы человека и её взаимосвязи с личными характеристиками, В. Н. Лосский считал возможным интерпретировать антропологическую реальность через догматическое учение о Св. Троице. Будучи хорошо знакомым с традициями восточной и западной христианской мысли, он полагал, что «упущение» светской рефлексии, отвлеченной от богословских установок христианского мировоззрения, создает не только спутанность определений человеческого, но и — что значительно

серьезнее — создает барьеры для реалистичного видения антропологических и социальных явлений. Он обращал внимание на то, что понятие природы не может описывать субъектную индивидуальность (а каком бы регистре не шла речь — земном, «человеческом» измерении, или в интерпретации божественной жизни). Античная мысль, замкнутая в однозначности онтологии («всё есть бытие, небытия нет»), вынуждена пытаться описывать индивидуальное как фрагмент целого, применяя общие, «универсальные» определения. Как подчеркивает В. Н. Лосский, определение «индивидуума» и в современном философском дискурсе читается в антично-схоластической интерпретации: индивидуум — это уникальная единица, «атом», частный случай общего понятия «человек», «индивидуальная субстанция разумной природы», если использовать определение, которое использует Боэций.

В этой парадигме определение человека как личности затруднено несколькими важными препятствиями онтологического характера: мы вынуждены понимать «человечность» как продукт социализации (именно в этом ракурсе интерпретируют феномен личности социологические и психологические подходы), либо мы вынуждены, вслед за античной традицией, связывать «вершину» человеческих способностей — мышление, рефлексия, самосознания — с неким вне-природным, «высшим» структурным элементом, который выделяет человека из природного мира. Однако в обоих трактовках личностная индивидуальность становится элементом сущности / *essentia*, так и не указав на неповторимость экзистенции (*existentia*).

Христианская антропология выходит из этого замкнутого круга, устранив необходимость мыслить личность именно как элемент бытия, соотносимый с «вещностью». Как отмечает В. Н. Лосский, Отцы Церкви связывали источник личностной индивидуальности с волевым выбором, впрочем, используя уже известный нам термин «ум». Вместе с тем, отличая догматическую позицию христианства от античной парадигмы понимания человека, учение об уме как о местопребывании свободы, которое мы обнаруживаем в христианской антропологии, подчеркивает способность личности самостоятельно принимать решения, что очерчивает человека как сотворенного по образу Божию и отражающего Абсолютную характеристику — субъектность. Как отмечает богослов, в данном контексте речь идет не о разумности человека как качестве его природы, отличающей его от природного, биологического мира, но о его способности к свободному самоопределению, к тому, чтобы быть «творцом самого себя». И в этом смысле «тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности — аспект личности» [4. С. 214].

Христианская антропология, следуя Никейской формуле, открывает уникальный разворот описания человека, располагая антропологическую модель в бытийном, природном (относящимся к сущности) и экзистенциальном, «ипостасном» (описывающим личностный выбор) ракурсах, повторяя или транслируя «строение» троичного догмата.

В этом смысле, становится не столь важно, как рассматривать именно природное устройство человека — в дуальной или триадной перспективе. Здесь Отцы Церкви могут давать различные интерпретации в зависимости от тех свойств человечности, которые находятся в центре их внимания. Арх. Киприан

Керн в своё время дал подробное и методичное описание и анализ антропологических концепций, при всем своем разнообразии, располагающихся внутри единой догматической парадигмы. Так, он отмечает, что и понятия телесного начала в человеке может интерпретироваться в зависимости от духовных акцентов: у апостола Павла «плоть» — не только телесное, но и связанное с телесным, и в этом напоминает учение Аристотеля о душе как энтелехии тела. «Дух», в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры [2. С. 67].

Если обобщить линии интерпретации человечности от античных моделей понимания человека до современных поисков культурной и социальной антропологии и социальной и личностной психологии, то по-прежнему ракурсы ограничиваются лишь одной перспективой: или понятие природы (сущности), или понятие экзистенции, которое не позволяет делать обобщения индуктивного характера. На невозможности индукции в рассуждении о психической жизни субъекта настаивает и психоанализ, фиксируя исключительность (уникальность) и каждого личностного опыта, и каждого личностного выбора.

В спектрах христианской антропологии, которая занимает особое место в истории становлении антропологических учений, так и не став логическим звеном, связывающим эпохи, личность и природы человека в принципе не рассматриваются как принадлежащие одному спектру или ракурсу зрения (исследования). Мы можем вести разговор или в парадигму природы, или в аспекте личности как выбора воли. При этом христианское богословие настаивает на том, что человек, будучи сотворенным «по образу и подобию», подобно Богу, является и личностью, и тайной, такая же неизреченной и невыразимой

Эта мысль, в XX в. нашедшая своё выражение в трудах русского богословия за рубежом, была ярко выражена в трудах В. Н. Лосского, который настаивает, том, что христианская антропология должна следовать за догматическим содержанием учения о Св. Троице: личность человека может интерпретироваться через определение Божественных Ипостасей, подобно тому, как связь человека с общечеловеческой природой есть отражение взаимоотношений Ипостасей и Сущности в Св. Троице. Обращая внимание на историческое становление догматической терминологии, Лосский подчеркивает, что изначально термины «сущность» (*substantia*) и «ипостась» имели один смысл — самосущее бытие, не нуждающееся в другом для своего существования (*causa sui*): «Оба термина представляются более или менее синонимичными: «сущность» обозначает субстанцию индивидуальную, хотя и может обозначать сущность, общую некоторым индивидам; «ипостась» — существование вообще, но может также прилагаться к субстанциям индивидуальным. По свидетельству Феодорита Кирского, для мирской философии нет никакой разницы между «сущностью» и «ипостасью». Ибо «сущность» обозначает то, что есть, а «ипостась» — то, что существует. Но, по учению святых отцов, между «сущностью» и «ипостасью» имеется та же разница, как между общим и частным... Гениальность святых отцов заключалась здесь в том, что они пользовались обоими синонимами, чтобы различать в Боге то, что является общим — «усия» — субстанция или сущность и то, что является частным — «ипостась» или Лицо» [4. С. 42]. И здесь, относительно собственно понимания человечности, следует подчеркнуть, что,

подобно тому, как в тайне божественных Ипостасей мы можем обнаружить, что каждое Лицо в своих уникальных свойствах отличается от остальных и не выражено через общую природу — то же можно определить и относительно человеческой природы, статуса индивидуальности и личностной неповторимости.

«Личность — это несводимость к природе» — такую формулу нам дает В. Н. Лосский, и, следует признать, что практически все исследовательские парадигмы стремятся обозначить и доказать этот парадокс. Среди философско-антропологического дискурса XX в, конечно же, центральную роль здесь получает известная формула М. Шелера, которую он представляет в программной работе «Положение человека в космосе»: в человеке парадоксальным образом Дух противоположен Жизни [5].

Возвращаясь к открытиям В. Н. Лосского, который оказался одним из первых систематизаторов христианской антропологии в XX в., окончательная формулировка как тринитарного богословия, так и христианской антропологии заключается в следующее: «наше представление о человеческой личности как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с чем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «это — Моцарт» или «это Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нельзя найти эквивалента» [4. С. 44].

Итак, личность — не индивидуальная субстанция и не актуализация какой-либо общей, «разумной» субстанции. Сложность человеческой личности заключается даже не в том, что она есть неуловимое единство того, что не существует в отдельности — ипостаси (личностного начала) и общечеловеческой природы, «образ божий» в человеке — залог его совершенной свободы как по отношению к своей собственной природе, так и по отношению к остальному творению и самому абсолютному: «Человек в большинстве случаев действует по естественным импульсам; он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или социально-психической средой, даже собственной свое «историчностью». Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, а его достоинство — в возможности освободиться от своей природы: не для того, чтобы ее уничтожить или предоставить самой себе подобно античному или восточному мудрецу, а для того, чтобы преобразить ее в Боге» [4. С. 43].

Было бы несправедливым не упомянуть также и о. В. В. Зеньковского, который еще в самом начале XX в. показывает основы христианской антропологии в контексте психологии и педагогики. В статье «Принцип индивидуальности в психологии и педагогике» [1.] он отталкивается от понятия «индивидуальность», показывая что современный ему психологический подход носит преимущественно эмпирический характер, который неизбежно сводится к еди-

ничным субъективным характеристикам. В. В. Зеньковский обозначает свой подход как принцип «метафизической индивидуальности», где «внутреннее ядро» души становится фундаментом для восприятия внешних факторов. По существу, речь идет о необходимости не только обнаружить нечто устойчивое, «метафизическое» в личности человека, но и выйти к обозначению истока личностной идентичности.

Если говорить о том, что собственно христианская антропология привносит в естественнонаучную парадигму или в подходы, обуславливаемые жесткими рамками логических методологий, то необходимо обозначить не только ракурс субъектности (личность, «ипостась» — это источник действия, и здесь философия еще начиная с Декарта активно осваивает тему авторства или «акторства» субъекта), но и глубокие фундаменты ценностного выбора личности. В отличие от традиционной позиции философии, которая аксиологические аспекты рассматривает как глубоко вторичные по отношению и к собственно метафизическим вопросам, и по отношению к социальным отношениям, христианская антропология показывает исток личностного самоопределения через личностный выбор. Не случайно в патристической традиции (прежде всего, здесь следует упомянуть учение о воле Максима Исповедника) воля личности рассматривается в природных и «гномических» («выбирающих») аспектах.

В этом смысле, выбор личности в христианской антропологии уже имеет ценностный оттенок. Человек выбирает добро или зло, он задаёт векторы становления своей личности (субъектности).

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В. В. Работы по педагогике. М.: Академия, 2012.
2. Керн К., арх. Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
3. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословие и Боговидение. М.: Свято-Владимирское Братство, 2000.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд-ВО Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
5. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
6. Manon S. Faut-il se méfier de l'idée de nature humaine? // <https://www.philolog.fr/faut-il-se-mefier-de-lidee-de-nature-humaine/> Дата обращения: 25.08.2023
7. Morin E. Le paradigme perdu: la nature humaine. Paris, 1973.