

АЗБУКА ВЕРЫ



Личность

Личность

- Личность в системе ценностных ориентаций архимандрит Платон (Игумнов)
- Религия личности С.Л. Франк
- Вера в Бога как Личность епископ Диоклийский Каллист
- Православное понимание личности С. Буфеев
- Личность Христос Яннарас
- Проблема личности архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)
- Святая Троица - парадигма человеческой личности епископ Каллист Диоклийский
- Богословское понятие человеческой личности В.Н. Лосский
- О различении понятий личности и природы человека в Православии И.А. Непомнящих
- Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии протоиерей Вадим Леонов
- Философия персонализма С. А. Чурсанов

Ли́чность (лицо) — 1) (в богословии) разумно-свободная ипостась (индивидуум) (Божественное Лицо, конкретный ангел, конкретный человек, конкретный демон, дьявол); 2) (в психологии) совокупность устойчивых качеств, характеризующих индивидуальный психологический и социальный облик человека.

Личность предполагает наличие таких способностей, как свободная воля, определение цели, выбор мотивов, нравственное чувство, словесность (разумность), творческая направленность в их проявлениях, жертвенная любовь.

Развитие личности означает для христианина приближение к идеальному образцу человека, который дал нам в своем Лице Иисус Христос. Человек именно потому и личность, что он есть образ личного Бога в безличном мире. Человек существует в качестве личности по причине того, что являет собой образ Бога, и наоборот – он вследствие того только и есть образ Божий, что существует в качестве личности... (С. Буфеев)

Православное понимание личности

игумен Георгий (Шестун)

Раскрытие тайны личности в тайне Пресвятой Троицы

Пытаясь определить данное понятие в рамках православной педагогики, необходимо уяснить, как понимали человеческую личность отцы Церкви и другие православные богословы. Трудность заключается в том, что богословие, и особенно святоотеческое, не знало этого понятия. *«Я же лично должен признаться в том, – писал В.Н. Лосский, – что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию» (б. 106).*

В тайне Пресвятой Троицы пытались раскрыть православные богословы и тайну человеческой личности. Чтобы выразить общую для Трех реальность, «разделяя между Тремя неделимое Божество», как говорит Григорий Богослов, отцы выбрали слово «усия», философский термин, означавший «сущность». Это слово подчеркивало онтологическое единство Божества. Никейский собор для обозначения сосущности Отца и Сына использовал термин «омоусиос». Омоусиос, выражая тождественность сущности, соединяла два различных Лица, не поглощая их в этом единстве, ибо утверждение кого-то как омоусион по отношению к другому предполагает сопоставление этого одного не с самим собой, а с кем-то другим. Необходимо было утвердить эту тайну «другого». Античная мысль, которой было чуждо одновременное утверждение онтологического единства и как бы распадение бытия в «другом», не имела в своем лексиконе какого бы то ни было обозначения личности. Надо сказать, что ни один философский термин не в силах выразить всю тайну Божественного бытия. Латинское «*persona*» обозначало ограничительный, обманчивый и, в конечном

счете, иллюзорный аспект индивидуума: не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного. Отцы предпочли этому слабому и обманчивому слову другое, строго однозначное – «ипостась». В обыденном обращении это слово значило «существование». Практически «усия» и «ипостась» были вначале синонимами: оба термина относились к сфере бытия; сообщая каждому из них отдельное значение, отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию (4. 212-213; 3. 38-39).

Различие индивидуальности и личности

Выражая несводимость ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, но и не противопоставляя их, святые отцы провели различие между этими двумя синонимами. Апофатическое богословие, стремящееся познать Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть, придает термину «усия» глубину непознаваемой трансцендентности. «Ипостась» под влиянием христианского учения полностью утрачивает значение «индивидуального». Индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть результат ее атомизации. Индивидуальность есть различие на уровне природы, точнее, результат рассеченной грехом природы. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте, они суть Божественная природа. Но, обладая природой, ни одна из них природой не «владеет», не разбивает ее, чтобы ею завладеть. Именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной. И эта неразделенная природа сообщает каждой Ипостаси ее глубину, подтверждает ее совершенную неповторимость (4. 214).

Если нет тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, следует ли, что и в тварном мире, когда речь идет об ипостасях или личностях человеческих, эта тождественность отсутствует? Открыло ли троическое богословие новое измерение «личностного», обнаружив понятие ипостаси человеческой, не сводимой к уровню индивидуальных природ?

Анализируя Халкидонский догмат, который говорит нам о Христе, единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству, В.Н. Лосский писал: *«Именно потому можем мы воспринимать*

реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу или Сущность: Личность, которая не из двух природ, ... но в двух природах... Человечество Христа, по которому Он стал «единосущным нам», никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек» – из разумной души и тела... Здесь человеческая сущность Христа та же, что сущность других субстанций, или отдельных человеческих природ, которые именуется «ипостасями», или «личностями». Однако если бы мы применили это наименование по отношению ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличных «личностных» существа. Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность, человеческую... И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию... С другой же стороны, чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосхождением

дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает» (6. 111-114).

Священник Павел Флоренский говорил о том, что человек не только усия, но и ипостась, не только темное хотение, но и светлый образ, не только стихийный напор, но и просвечивающий его лик, явно выступающий у святых, просвечивающий на иконе. Отец Павел пытался разделить и отличить в человеке природное – усию – и личностное – ипостась. *«Усия – стихийная, родовая подоснова человека – утверждается в нем как его индивидуальное начало. Через индивидуума род собирается в одну точку. Усия – начало в себя, – в себя собирающаяся, из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся. Усия, будучи мировой, будучи родовой, утверждает в мире, утверждает в роде индивид как таковой. Она центростремительна. Она есть тезис индивида, устанавливающая его в обществе как самостоятельный центр. Напротив, ипостась – разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик – утверждается в человеке как начало общее, надындивидуальное. Это – начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, то есть она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности» (9. 143).*

Раскрытие человеческой личности как возможность и задание

Троическое богословие принесло абсолютное утверждение личности как свободы по отношению к природе. Мы видим, что тайна личности заключена не в свойствах индивидуальной природы, а в способности *«возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы» (10. 409).* «Каждая личность, – пишет В.Н. Лосский, – существует не путем исключения других, не путем противопоставления себя тому, что не есть «я», а путем отказа обладать природой для себя; иными словами, личность существует в направлении к другому... Кратко говоря, личность может быть

полностью личностью лишь в той мере, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие между собой природу. Нет никакого раздела, никакого деления единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля – общая у Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троического догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в результате падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого – каждый человек потенциально содержит в себе целое, ... ипостасью которого он является; каждый представляет собою единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы» (б. 102-103).

Философский и психологический взгляд на проблему личности заключается в том, что мы основываемся в своих рассуждениях на обычном опыте, который не открывает нам ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы. В случае богословского осмысления проблемы мы говорим о потенциальном бытии, о достижении подлинного единства природы и раскрытии человеческой личности, мы говорим о возможности и одновременно задании, суть которого выразили в своих творениях священномученик

Ириней Лионский и святитель Афанасий Александрийский, святитель Григорий Богослов и святитель Григорий Нисский: *«Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом»*.

Восстановление единого человеческого естества в Церкви

Единое человеческое естество, рассеченное грехом на множество враждующих частей, восстанавливает утраченное единство в Церкви. Мысль о единстве человечества в Церкви по образу триединства Божества мы встречаем у церковных писателей, начиная с третьего века. Обзор святоотеческих творений по этой теме содержится в статье архиепископа Илариона (Троицкого) *«Триединство Божества и единство человечества»*.

С воплощением на земле Единородного Сына Божия уже нет отдельного верующего, а есть Церковь, Тело Христово, новая тварь, восстановленная Христом. Соединившись с падшим миром во всей его реальности, Он изъял силу греха из нашей природы и Своею смертью, ознаменовавшей предельное соединение с нашим падшим состоянием, восторжествовал над смертью и над тлением. В таинстве крещения через троекратное погружение в воду со словами: *«Крещается раб Божий ... во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, аминь»* - человек умирает для плотской жизни и возрождается для жизни духовной. В таинстве Евхаристии, таинстве Тела и Крови Христовых, осуществляется соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви.

Понимая Церковь как Тело Христово, объемлющее в Себе людей, членов Церкви, не рискуем ли мы, будучи спасенными от детерминизма греха, потерять понятие человеческой личности и утратить личную свободу? Отвечая на этот вопрос, В.Н. Лосский пишет: *«Единство Тела Христова - это среда, где истина может проявляться во всей полноте, без всяких ограничений, без всякого смешения с тем, что ей чуждо, что неистинно. Но одной только христологической предпосылки - единства воссозданной Христом человеческой природы - было бы недостаточно. Необходима другая, позитивная предпосылка для того, чтобы Церковь была не только «Телом Христовым», но также, как сказано в том же тексте апостола Павла, «полнотой Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Сам Христос говорит это: «Огонь пришел Я низвести на землю»*

(Лк. 12:49). Он пришел, чтобы Дух Святой мог сойти на Церковь. Обосновывать экклезиологию только Воплощением ... значит забывать о Пятидесятнице... Вот почему священномученик Иринеи Лионский, говоря о Сыне и Духе, называет их «двумя руками Отца», действующими в мире.

...Церковь как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое Тело Христа есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к общей для всех человеческой природе – это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям – Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соратника ... Богу, личного свидетеля Истины. Вот почему в день Пятидесятницы Дух Святой явился во множественном пламени: отдельный огненный язык сошел на каждого присутствующего, и до сего дня огненный язык невидимо лично подается в таинстве миропомазания каждому, кто крещением приобщается единству Тела Христа... Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет. Но совершенное согласие царит в этом различии, и безграничное богатство проявляется в этом единстве. Более того: без различения личностей не могло бы осуществиться единство природы – оно было бы подменено единством внешним, абстрактным, административным, которому слепо подчинялись бы члены своего коллектива; но, с другой стороны, вне единства природы не было бы места для личного многообразия, для расцвета личностей, которые превратились бы в свою противоположность – во взаимно угнетающих друг друга, ограниченных индивидуумов. Нет единства природы без разделения лиц, нет полного расцвета личности вне единства природы» (6. 158-159).

Границы духовного возрастания личности: «лик», «лицо», «личина».

Расцвет личности, ее духовное возрастание не происходит моментально, магически через приобщение человека в церковных таинствах Духу Святому. «Как закваска, – пишет А.И. Осипов, –

положенная в тесто, может оказать свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и «закваска» благодати таинства, иначе говоря, Дух Святой, может «переквасить» в «новое тесто» (1Кор. 5:7) и изменить, сделав своим причастником некогда плотского, хотя и крещеного, человека в духовного (1Кор. 3:1-3)... при исполнении им вполне конкретных духовно-нравственных требований, указанных в Евангелии. От христианина, таким образом, получившего талант благодати оправдания даром (Рим. 3:24), зависит как умножение этого таланта, что и есть сопричастие Духу Божию, так и погубление его в земле своего сердца (Мф. 25:18). Отсюда становится понятным, что означает необходимость приобщения Духу Святому для христианина, уже получившего Его дары в таинствах. Здесь не тавтология, но главнейший принцип православного понимания духовной жизни, христианского совершенствования, святости. Этот принцип просто и кратко был выражен одним из величайших святых – преподобным Серафимом Саровским, когда он в одной из бесед сказал: «Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божиего, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно». Так оказывается, что верующему, получившему в таинствах все дары Духа Святого, требуется еще стяжание этого Духа, и, более того, в этом именно стяжании должна заключаться вся цель его жизни» (7. 11-12).

Духовное возрастание личности имеет свои нижние и верхние границы, точнее сказать, противоположные состояния бытия. Священник Павел Флоренский характеризует эти состояния словами «личина» и «лик». «Лик есть проявление онтологии. В Библии образ Божий различается от Божиего подобия; и Церковное Предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное – онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека как такового, тогда как под вторым – потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, то есть возможность образ Божий, сокровенное состояние наше, воплотить в жизни, в личности и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения... Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда перед нами –

подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий – значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом...

Полную противоположность лику составляет слово «личина». Первоначальное значение этого слова есть маска – то, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина» (8. 92-93).

Мы можем предположить, что в психологическом плане различие между «лицом», «ликом» и «личиной» проявляется в дифференциации внешней и внутренней жизни человека. По мере приближения к «лику» дифференциация должна уменьшаться, в других случаях увеличиваться. Отсутствие дифференциации между внешней и внутренней жизнью мы встречаем у детей. В Евангелии Спаситель сказал: *«Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное»* (Мф. 18:3).

Нравственность, благочестие и благоговение - три личностные основы бытия.

Процесс духовного пробуждения и духовного становления личности мы можем видимым образом наблюдать в сфере социальной жизни человека. По нашему мнению, возможно выделить три уровня, точнее, три личностные основы или горизонта бытия человека, связанные между собой вертикальной связью: это нравственность, благочестие и благоговение. Таким образом, мы можем говорить о человеке нравственном, человеке благочестивом и человеке

благоговейном.

Нравственность принято понимать как совокупность общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу в обществе. Нравственность регулирует чувства, желания и поведение человека в соответствии с моральными принципами определенного мировоззрения. Мы не ставим своей задачей изучать природу нравственности или морали, соглашаясь с Т.И. Петраковой, специально изучавшей эту проблему, что в основе нравственности лежит безусловное и внеисторическое религиозное начало (11. 37). Для нас важно то, что человек, возлагая на себя обязанность жить по нравственным законам, принятым в обществе на основе согласия общественного и личного миропонимания, совершает этот свободный акт не как религиозный, а как социальный. Другими словами, нравственным может быть и нерелигиозный человек. Нравственные законы регламентируют поведение человека только в рамках земной жизни, ставят человека перед лицом общества, в котором он живет.

Благочестие есть предстояние человека перед Высшим, переживание свой призванности, особого задания и связанного с этим чувства ответственности за свою жизнь. По словам философа И.А. Ильина, предстояние Высшему есть первый дар религиозности. Он писал: *«Человек не может творить культуру, не чувствуя себя предстоящим именно тому, что он должен осуществить в своем культурном творчестве. «Творящий» без верховного Начала, без идеала, перед которым он преклоняется, не творит, а произвольничает, «балуется», тешит себя или просто безобразничает... поклонение Богу не унижает человека, а впервые довершает его бытие и возвышает его. Человек же, который «ничему не поклоняется», обманывает сам себя, ибо на самом деле он поклоняется себе самому и служит своей бездуховной и противодуховной похоти... Предстоящий измеряет себя именно тем, чему он предстоит»* (12. 400, 401). Предстоящий всегда призван к высшему, к горнему, а призванный всегда ответственен. Вера открывает человеку знание о своем высшем предназначении. Благочестие определяет исполнение внешних форм благоговения, не имеющих соответствующего внутреннего состояния.

Благоговейный человек не только верует и знает, но переживает свое

предстояние Высшему в опыте личной жизни. Он воспринимает мир как творение Божие, а значит, относится к нему с особой любовью и кротостью. В каждом, даже самом падшем человеке, ему открыт Образ Божий, по которому человек сотворен, это наполняет его любовью и состраданием. Себя он видит как существо греховное и несовершенное, которому дана возможность достичь высот святости через обожение своей природы, и это не только возможность, но и задание, которое делает человека ответственным перед Богом за свою жизнь. Предстояние перед святостью и поклонение ей – то, что заставляет человека связывать и смирять себя в поступках, желаниях, мыслях и словах. Человек живет не только состояниями, но в основном действиями и соответственно отвечает за эти действия. *«Благоговение, – говорит в своих поучениях старец Паисий Святогорец, – это страх Божий, внутренняя скромность, духовная чуткость. Человек благоговейный может стесняться, но это стеснительность источает мед в его сердце, она привносит в его жизнь не мучение, но радость. Движения человека благоговейного тонки и аккуратны. Он отчетливо ощущает присутствие Бога, Ангелов и святых, он чувствует близ себя присутствие призирающего его Ангела-Хранителя. В своем уме он постоянно имеет (мысль о том), что его тело есть храм Святаго Духа. И живет он просто, чисто и освященно. Человек благоговейный везде ведет себя со вниманием и скромностью, он живо ощущает всякую святыню... Для меня благоговение есть величайшая добродетель, потому, что человек благоговейный привлекает к себе Благодать Божию, он становится приемником, и она естественно пребывает с ним... Скажу тебе, что если человек не имеет благоговения, то он не имеет ничего» (13. 134-137).*

Творчество человека как показатель его духовного состояния.

«Человек, как духовное существо, всегда ищет лучшего, – писал И.А. Ильин, – ибо некий таинственный голос зовет его к совершенству. Он, может быть, и не знает, что это за голос и откуда он... Он, может быть, чувствует бессилие своей мысли и своего слова каждый раз, как пытается сказать, в чем же состоит это совершенство и какие пути ведут к нему. Но голос этот внятен ему и властен над ним; и именно желание отозваться на

этот призыв и искание путей к совершенству придают человеку достоинство духа, сообщают его жизни духовный смысл и открывают ему возможности творить настоящую культуру на земле» (12. 398). Духовный человек стремится к творчеству и одновременно понимает, что не может творить реальность из ничего, даже если это реальность художественного произведения. В этом смысле он – не творец, мы призваны соработать Творцу, сотворить с Ним.

В основе любого художественного произведения лежит духовная реальность, она определяется тем уровнем духовного состояния, на котором находится автор. Основой художественного произведения может быть мечтательность, фантазия или личный пережитый опыт автора. Мечтательность, или, выражаясь святоотеческой терминологией, «парение ума», есть грех. *«Не высокоумдрствуйте, – писал апостол Павел, – но последуйте смиренным; не мечтайте о себе»* (Рим. 12:16).

Природа фантазии, если ее рассматривать не как форму, не как средство или прием, а как содержательную основу художественного произведения, – в принятии помыслов, в их развитии, в их укорененности в душе человека. Природа помыслов духовна. Они есть семена плевел, которые сеет враг рода человеческого на ниве человеческого сердца. Обращаясь к миру падшему, миру духовному, но демоническому, человек обрекает себя на пленение этими силами. Потеря свободы приводит к потере личной, а точнее личностной, жизни. Помыслы выводят человека в запредельное состояние, выводят, уводят его от себя, из жизни, из бытия. Каждым своим произведением автор отвечает на извечный вопрос: *«Быть или не быть?»*. Выход из себя или уход от себя, переход в мир нереальный, запредельный (демонические силы не способны к творчеству, а значит, мир, ими созданный, всегда нереален) это есть переход от бытия в небытие. Как манителен и губителен этот путь, эта бездна. Вступивший на эту стезю дал себе ответ «не быть».

Мы не будем останавливаться на произведениях небытия. Примеров достаточно много. Православную культуру эта чаша миновала. Православная культура всегда бытийна. Она может быть событийной, когда автор, не находясь в потоке бытия, как бы со стороны пытается

его описать. Автор наблюдает жизнь со стороны, живописует ее теми средствами, которыми он обладает, но не может проникнуть в нее, так как это не его жизнь, не его бытие, он находится рядом с бытием, пытается судить о нем. В бытовом смысле это есть подсматривание за чужой жизнью, отражение жизни. Он говорит о со-бытии, не о себе, не о своем освоении жизни. Это еще не есть своя собственная духовная жизнь, это есть попытка научиться ей, и благо будет автору, если он наблюдает жизнь праведных, святых людей, а не подсматривает за чужими грехами. Такого рода произведения всегда современны тому времени, в котором были созданы, и с годами теряют свою привлекательность.

Возвращение к себе, попытка разобраться в своем внутреннем мире, открыть в себе пробуждающийся духовный мир, осознать пережитый опыт порождают особый жанр произведений, который можно назвать исповедальным. Это может быть книга о жизни, о бытии, покаянная автобиография, или автопортрет, с которого автор всматривается в себя. Не всегда автор открыто себя изображает, но в художественной форме свидетельствует о своей жизни. В названии таких произведений мы часто встречаем слова «жизнь» или «исповедь». С течением времени эти произведения интересуют нас больше как исторический факт, нежели как феномен культуры.

Духовный человек свидетельствует о реалиях Божественной жизни, свидетельствует об инобытии. Это есть свидетельство о соавторстве с Творцом. На этом уровне совершается переход от литературы к духовной литературе, если автор способен выразить невыразимое, если нет, то наступает безмолвие. Художник-живописец в соавторстве с Творцом становится иконописцем. Творческая деятельность приобретает род особого служения. Художественное произведение становится феноменом мировой культуры, так как его содержание находится за рамками времени и истории.

Творчество всегда порождает радость бытия, радость не всегда покаянную, не всегда духовную, но радость от жизни, Богом данной, от жизни, с которой не во всем соглашаются, но и не отказываются от нее.

Всякая личность, всякое духовное существо есть некая исконная тайна, некое чудо, превосходящее все наши понятия. В

подтверждение этого тезиса приведем слова архимандрита Платона (Игумнова): *«В свете догматического учения Церкви личность как запечатленный в человеке образ Божий недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно-сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой бытийной реальности»* (2. 17).

Литература:

1. Иларион (Троицкий), архиепископ. Троиединство Божества и единство человечества // Санкт Петербургские епархиальные ведомости. 1991. № 6. С. 19-26.
2. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
3. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
4. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
5. Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995.
6. Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.
7. Осипов А.И. Святые как знак исполнения Божия обетования человеку. // Русское возрождение. 1995. № 62. С. 9-32.
8. Флоренский Павел, священник. Иконостас // Богословские труды. Т. 9. С. 82-148.
9. Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Т. 17. С. 83-248.
10. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
11. Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. М., 1997.
12. Ильин И.А. Собрание сочинений. М., 1994. Т. 3.
13. Паисий Святогорец. Духовное пробуждение. Слова. М., 2001. Т. 2.

См. [ИПОСТАСЬ](#), [АСКЕТИКА](#)