

Понятие *persona* в наследии блж. Августина и персоналистическая концепция В.И. Несмелова*

П.В. Хондзинский

Персонализм принадлежит к числу самых заметных течений в философской и богословской мысли XX столетия. При этом, если корни его уходят в XVII век — век формирования новых парадигм европейской философии, то, в свою очередь, нельзя забывать, что этот век заслужил в истории мысли имя «века Августина». В то же время среди древних авторов западной традиции блаженный Августин начал одним из первых активно осваивать термин *persona*, отдавая ему явное предпочтение перед всеми другими в своих триадологических и христологических трактатах. Поскольку сам автор, однако, нигде не дал исчерпывающего определения указанного понятия, то в рамках статьи предлагается гипотеза об особенностях его понимания блж. Августином. Гипотеза формулируется на основе анализа наиболее значимых в этом отношении сочинений блж. Августина — трактата «О Троице» (*De Trinitate*) и «Толкования на псалмы» (*Enarrationes in Psalmos*). Полученные результаты позволяют продемонстрировать, насколько значительно был переосмыслен этот термин в Новое время, в частности, в одной из первых русских персоналистических концепций, принадлежавшей В.И. Несмелову (1863–1937), а также выявить переломный момент в новом понимании этого термина, обусловленный ментальными процессами «века Августина».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Августин, августинизм, Фенелон, Несмелов, лицо, личность, персонализм.

ХОНДЗИНСКИЙ Павел Владимирович, протоиерей — декан богословского факультета ПСТГУ, доктор богословия, кандидат теологии, доцент ПСТГУ.

paulum@mail.ru

Статья поступила в редакцию 22 декабря 2017 г.

Цитирование: Хондзинский П.В. Понятие *persona* в наследии блж. Августина и персоналистическая концепция В.И. Несмелова // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 187–195.

Сведение в одну статью столь разделенных временем, культурой, языком, традицией авторов как блаженный Августин и Виктор Иванович Несмелов может показаться натяжкой, однако оно имеет свое обоснование. Если философия Нового времени с ее точкой зрения субъекта ведет происхождение от Декарта, то общим местом давно уже стало представление как об августинизме Декарта, так и о возникающих у самого Августина «преддекартовских» мотивах [Crouse 2008, 17], ср.: [Clark 1992, 86; Milano 1996, 289]. Одновременно нет необходимости доказывать, что несмеловская концепция человека, носящая на себе уже вполне определенные черты современного персонализма, при всей ее оригинальности во многом плод развития новой европейской философии. Таким образом, наметив эти важнейшие для дальнейшего рассмотрения «реперные» точки (блж. Августин — рождение новой европейской философии — концепция Несмелова) постараемся зафиксировать происходящие в них события из истории мысли.

Обилие посвященной наследию блж. Августина литературы, на первый взгляд, позволяет заключить об исчерпывающем освещении интересующей нас тематики, однако это не совсем так. Если термин *persona* наиболее часто встречается и наиболее активно рассматривается блж. Августином в двух его крупных работах *De Trinitate* и *Enarrationes in Psalmos*, то автор заслуживающей самой высокой оценки монографии *Augustins Trinitätsdenken* немецкий исследователь Р. Кани отмечает по меньшей мере два не заполненных исследователями пробела: отсутствие переходного звена между богословскими и философскими подходами к тексту *De Trinitate* [Kany 2007, 403] и невыявленность связи между библейской и богословско-философской проблематикой в той же сфере [Ibid., 190]. Ничего нового в концептуальном плане не предлагает и фиксирующая современное состояние проблемы статья *Persona* в продолжающемся многотомном издании *Augustinus-Lexikon* [Bermon 2016, 693–700]. Обратимся поэтому напрямую к текстам самого отца Западной Церкви и попытаемся вывести интересующие нас характеристики понятия *persona* из сопоставления различных контекстов, в которых оно появляется у блж. Августина. Предварительно подчеркнем, что сам он содержательного определения указанного понятия нигде не дал [Drobner 1986, 124]. (В нашей статье сочинения блж. Августина везде цитируются по электронному ресурсу *Augustinus.it* (<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>).)

В целом структуру трактата *De Trinitate* можно представить следующим образом. В первых книгах (преимущественно III–IV) блж. Августин размышляет над текстами Писания, стремясь определить, Кто из Лиц Божественной Троицы или вся Она в целом может быть признан субъектом теофаний преимущественно Ветхого Завета. В книгах V–VIII подвергается критике возможность основанного на категориях античной (аристотелевской) философии изложения учения о Троице. В книгах IX–XV разрабатываются так называемые психологические аналогии, позволяющие «выразить невыразимое». При этом очевидным связующим звеном между частями трактата является термин *persona*, рассмотрение которого в каждой из частей книги обладает своей спецификой.

В «библейском» разделе исследуется прежде всего вопрос, как в принципе возможно богоявление, и уже в связи с этим — вопрос, кто (чья *persona*) стоит за ним. Вне рамок боговоплощения блж. Августин не предусматривает возможности прямого богоявления и непосредственным медиатором последнего всегда предполагает нечто тварное, говорящее от Лица Божия — *ex persona Dei* (*De Trinitate* II, 13), однако в ветхозаветных теофаниях остается не определенным до конца, кто именно обращался к Адаму или праотцам: Отец, Сын, Святой Дух или вся Троица совместно? Нет ли также в Писании скрытых переходов от одной *persona* к другой (Ibid., II, 17)? Как расценивать те случаи, когда то, что возвещается от Бога, возвещает другое лицо (*persona*) — ангел или пророк (Ibid., II, 19)? И только в Новом Завете нам уже не приходится гадать, о ком из Лиц Троицы идет речь в каждом конкретном случае: голос Отца есть голос Отца, явление Святого Духа в виде Голубя или огненных языков есть явление Святого Духа, однако это обнаружение божественного в тварном не сравнимо, конечно, с боговоплощением, в котором человек был «привязан и некоторым образом примешан» (*copulatus, et quodam modo commixtus*) к единству лица Словом Божиим (Ibid., IV, 30).

Таким образом, понятие *persona* в этих книгах *De Trinitate* остается неопределенно-зыбким. Лицо просвечивает сквозь лицо и действует через что-то или через кого-то (*ex persona/ in personam*). И, пожалуй, единственное, что можно про это лицо (*persona*) сказать достоверно, — что оно *действует*.

Второй обширный раздел трактата *De Trinitate* посвящен рассмотрению понятия *persona* в связи с критикой возможностей античной философии выразить новое содержание христианских догматов. На первый взгляд, блж. Августин заботится здесь только о точности соотнесения греческих и латинских понятий. Хотя латинское *sub-* 188

stantia есть буквальный перевод греческого ὑπόστασις, но если для греков корректным является по отношению к Троице выражение одна сущность (μία οὐσία) и три ипостаси (τρεις ὑποστάσεις), то в латинском — слово substantia употребляется скорее в смысле сущность (essentia), то есть равнозначно греческому οὐσία, а поэтому латинянам лучше пользоваться выражением три лица (tres personae) и одна сущность (essentia/substantia/ natura). Ведь и греки могут называют ипостась «лицом» (De Trinitate VII, 11).

Однако дело в том, что понятие *ипостаси* как конкретного индивида для греческих отцов подразумевает наличие неизменных акциденций, которые и делают ипостась отличной от других и сохраняют тем самым ее уникальность. Для Августина же акциденции суть прежде всего — по прямому смыслу слова — «привходящие» (accidens) и как таковые чреватые изменениями [Kany 2007, 199]. Но тогда в Боге нет и не может быть акциденций. Следовательно, термин *лицо* (persona) предпочтительней, чем термин *ипостась* (substantia), возможно, не только потому, что его употребление более свойственно латинскому языку, но и потому, что он не несет на себе «тварных» коннотаций. Так, тождество «лицо = ипостась» незаметно склоняется к неравенству «persona ≠ ὑπόστασις».

Утратив тождество с ипостасью, persona выпадает вследствие этого и из структуры категорий род — вид — индивидуум. Действительно, согласно Аристотелю, «Категории» которого блж. Августин, по его собственному признанию, хорошо знал (Confessiones IV, 28), «сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды» [Аристотель 1978, 55–56].

Между тем, утверждает блж. Августин, persona — это скорее понятие родовое, ибо лицом (persona) может быть, например, назван и Бог, и человек (De Trinitate VII, 7). Однако это, конечно, не определение persona, а только указание на то, как затруднительно на самом деле сказать здесь что-то по существу дела. Вообще, из рассматриваемых книг De Trinitate проще узнать, что не есть persona, чем что она есть. Persona не есть видовое понятие по отношению к родовому понятию сущности (essentia) (Ibid., VII, 11); не есть нечто, имеющее с другим лицом общность по происхождению из одной материи (materia), как это говорится о трех изваяниях из золота (Ibid.); не есть то, что существует в подлежащем как форма или цвет в теле (Ibid.), ср.: (Ibid., VII, 10); не указывает на отношения между Отцом, Сыном и Духом, как указывает имя «сосед» или «друг», ибо тогда по аналогии следовало бы говорить, что Отец есть лицо Сына и Духа и т.д. (Ibid., VII, 11); не есть конкретизация природы, так как для Бога быть и быть лицом (persona) — одно и то же (Ibid.). И это последнее высказывание, кажется, единственное положительное знание о persona, которое нам удастся получить из разобранной части De Trinitate, ибо, по пессимистическому замечанию ее автора, «говорится же о трех Лицах не затем, чтобы сказать что-нибудь, но чтобы не молчать» (Ibid., V, 10).

3

Можно ли все же найти у блж. Августина какие-то иные, «катафатические» характеристики persona? Для того чтобы получить дополнительные данные для ответа на этот вопрос, обратимся еще к одному, создававшемуся хронологически параллельно с De Trinitate, Августинову тексту — Enarrationes in Psalmos («Толкования на псалмы»). Основание для этого простое: Enarrationes должны быть поставлены на втором месте после De Trinitate по количеству упоминаний термина persona: около 180 в первом случае и более 130 во втором.

Хорошо известно, что основным экзегетическим методом блж. Августина при толковании псалмов был просопологический [Friedrowicz 1997, 298], своей целью ставящий установить, *от чьего лица* произносится тот или иной псалом. Именно в

процессе этой экзегетической процедуры, как легко догадаться, и возникает чаще всего в текстах Enarrationes термин persona.

На первый взгляд, блж. Августин следует здесь той же логике, что и в первых книгах De Trinitate, однако достигает несравненно более значимых результатов. В псалмах за грамматическим лицом говорящего блж. Августин чаще всего угадывает лицо Христа (persona Christi), благодаря чему книга псалмов становится для него своего рода ветхозаветным Евангелием, а в силу возглавления Христом Церкви — одновременно и книгой о Церкви. Особенно отчетливо выступает этот момент там, где блж. Августин, с одной стороны, рассуждает о «всечелом Христе» (totus Christus), являющем в Себе единство главы и тела (Enarrationes in Psalmos LXXIV, 4; CXXXVIII, 2; CXL, 4 et cet.), а с другой стремится вычленил те фрагменты текста, где Христос (Caput) говорит уже не от своего лица, но от лица тела (ex persona/ in personam corporis) (Ibid., LXI, 4; XCI, 10; CIII, 11) и даже «от лица... рода человеческого, самого Адама» (ex persona ... generis humani, ipsius Adam) (Ibid., LXVIII, II, 11).

Для объяснения самой возможности такого перехода блж. Августин прибегает к известному месту из послания ап. Павла к Ефессянам *«И будета два в плоть едину, тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»* (Еф. 5: 32), усматривая здесь некоторое особое таинство Божие (Enarrationes in Psalmos CXXXVIII, 21; CXLI, 3). При этом весь контекст рассуждений автора не позволяет сомневаться в том, что для него этот «переход» лица означал в известном смысле и вполне реальное восприятие свойств другого лица (persona), никак не ограниченное лишь произнесением необходимого по роли монолога, что могло бы показаться на первый взгляд, ср.: [Fiedrowicz 1997, 339–340].

Как бы то ни было, блж. Августин делает в Enarrationes, сравнительно с первыми книгами De Trinitate, очевидный шаг вперед в установлении глубинной связи между грамматическим и психологическим субъектом. Правда, он не уточняет, какими содержательными характеристиками вследствие этого должно обладать само понятие persona, однако очевидно, что в таком случае: 1) persona есть или, по крайней мере, способна быть носителем не только индивидуального, но и всеобщего сознания (ex persona Adam); 2) persona может воспринять в себя внутреннее состояние другой persona, практически вплоть до самоотождествления с ней, что является, прежде всего, актом сострадания и любви [Bavel, Bruning 1975, 73]. «...любовь вызывает от [имени] Христа за нас. <...> Каким образом любовь от Христа [вызывает] за нас? *Савл, Савл, что меня гонишь? Вы*, говорит Апостол, *тело Христово и члены*. Если, следовательно, Он — Глава, а мы тело, то говорит один человек; говорит ли Глава или члены, — говорит единый Христос. И Глава говорит сам и в лице членов (in persona membrorum)», — утверждает блж. Августин (Enarrationes in Psalmos CXL, 3). Сделав эти промежуточные заключения обратимся теперь к «философско-психологическому» разделу трактата De Trinitate.

4

Центральное место в IX–XV книгах трактата занимает рассмотрение троических аналогий, исходящих из того, что человек есть образ Божий, причем образ Троицы в целом, а не одного из Ее Лиц. Этот тезис демонстрируется прежде всего на примере «троицы»: ум — любовь — знание. Более того, эти три: ум, любовь, знание, «каждая из которых есть субстанция» (eorum singulum quidque substantia est), пребывают друг в друге, «...ибо и ум любящий есть в любви, и любовь в знании любящего, и знание в уме познающем» (De Trinitate IX, 8). В этом смысле они суть одна субстанция или сущность. При этом следует подчеркнуть, что, говоря о знании ума, мы говорим не о том знании, которое определяется повседневным опытом жизни, но о том внутреннем знании, которое неизменно, вечно и определяет ум таким, «...каков он должен быть в соответствии с непреложными установлениями» (Ibid., IX, 9). Очевидно, что эти установления суть принадлежность человеческой природы в целом, применительно к которой можно утверждать не только единство ума, но и единство воли, обнаруживающее себя у всех людей прежде всего в желании достичь блаженства (Ibid., XIII, 7), ср.: (Ibid., XIII, 6). Кроме того, важно, что *знание* из представленной

выше «троицы» обнаруживается в нас как *слово* (Ibid., IX, 12). И так же, как есть непреложное знание ума, так есть и слово, которое предваряет всякое произнесенное или помысленное слово и не принадлежит ни одному языку, однако именно оно-то и есть «...истинное слово об истинном, в котором нет ничего от себя, но все от того знания, из какового оно рождается» (Ibid., XV, 22). Оно внутренне присуще всякому уму, произносится в сердце (Ibid., IX, 12) и порождается любовью: «Ведь когда ум себя знает и любит, с ним любовью сочетается его слово. И поскольку он любит знание и знает любовь, и слово есть в любви, и любовь в слове, и оба в любящем и говорящем (et utrumque in amante atque dicente)» (Ibid., IX, 15). Иными словами, в *любящем и говорящем* обнаруживает себя не частный ум, но в известном смысле *tota mens*, подобно тому как за псаломским стихом стоит *totus Christus*.

В дальнейшем блж. Августин более сосредотачивается на рассмотрении других «психологических троиц», в частности: *память — понимание — любовь*; однако в контексте начатых рассуждений больший интерес вызывает еще одна, в деталях почему-то «недостроенная» им до конца и представленная скорее в качестве «двоицы»: *разумное созерцание*, обращенное к вечному, и *разумное действие*, обращенное к временному (Ibid., XII, 3–4). Собственно, превратить эту «двоицу» в «троицу» нетрудно, достаточно только добавить к ней *волю*, которая в своем стремлении к истинному блаженству должна направлять разумное знание временных вещей таким образом, чтобы через них душа прилеплялась бы к вечному (Ibid., XII, 21). В то же время эта двоица: *созерцание — действие* (или в дальнейшем *мудрость — знание*) при перемещении на христологический горизонт может быть интерпретирована как созерцание предвечного Слова и «историческое познание» (*cognitione historica*) Его действий во времени. И то, и другое обнаруживается в «единой природе ума» (*una mentis natura*) и таким же образом, как сказано, «*будет два в плоть едину*» (Быт. 2, 24), «...так можно и об этих сказать: “Двое в одном уме” (*Duo in mente una*)» (De Trinitate XII, 3).

5

Постараемся теперь собрать все сказанное воедино. Занявшись в De Trinitate подробным исследованием троической терминологии, блж. Августин прежде всего констатирует для себя неудовлетворительность в этом отношении аристотелевского категориального аппарата. Акциденции переменчивы — следовательно, переменчивы ипостаси, Божественные свойства нельзя понимать как качества подлежащего (субъекта). И хотя понятие *persona* вводится Августином под предлогом того, чтобы избежать путаницы, так как в латинском языке *substantia* может употребляться в том же смысле, что и *essentia*, позволительно предположить, что *persona* оказывается удобна еще и тем, что не вызывает прямых аристотелевских коннотаций.

Параллельно понятие *persona* активно разрабатывается блж. Августином в Enarrationes в христологическо-эклесиологическом контексте. Пророческое значение псалмов видится ему не только в том, что отдельные их стихи указывают на конкретные события Нового Завета, но и в том, что произнесенные пророком слова зачастую принадлежат не ему, но иному лицу (*persona*), прежде всего, Христу. Причем поскольку Христос есть глава Церкви, а Церковь есть тело Его, постольку вследствие их мистического единства Христос может говорить и от лица Церкви, отождествляя себя с ней как с *persona corporis*, и даже *ex persona Adam*.

Хотя эти размышления напоминают о подобных в первых книгах De Trinitate, значимые параллели с Enarrationes возникают скорее не в них, а в «психологических» разделах трактата о Троице. Там появляется столь важный и для Enarrationes текст «*и будут два в плоть едину*», призванный утвердить теперь единство всецелого ума в его обращенности к созерцанию небесных истин и познанию Бога в истории. Кроме того, если *persona* в Enarrationes — это, прежде всего, *persona* говорящая, то психологическая «троица» *ум — слово — любовь* устанавливает связь между грамматическим и психологическим субъектом, объединяя говорящего и любящего, ибо слово исходит из глубины сердца, будучи порождено любовью. И хотя блж. Августин прекрасно сознает несовершенство всяких аналогий (De Trinitate XV, 45), понятие *persona*, заяв-

ленное изначально в качестве простого знака, указывающего на присутствие невыразимого, в конечном счете, как бы помимо воли автора, обретает все же свои различимые черты.

Persona не есть ипостась раздробленной на индивиды природы, скорее, *субъект природы всецелой*, *natura tota*. Persona актуализирует природу не в том смысле, что та обретает в ней свое конкретное существование в качестве отдельного обладающего набором неповторимых акциденций индивида, но в том, что в ней природа обнаруживает и осознает свои неизменные черты. Persona есть субъект помнящий, понимающий, волящий, говорящий и любящий, но именно субъект всецелой природы. Истинное знание ума не в том, что он познает из опыта жизни, но в том, что он знает до опыта, и это знание едино для всякого ума точно так же, как для всей человеческой природы едино стремление к блаженству.

В триадологии блж. Августина, таким образом, отношения Лиц Пресвятой Троицы определяются нерожденностью, рожденностью и исхождением; реальность же каждого из Них — личным осознанием природы, единство которой позволяет сохранить единство памяти, понимания, воления, в конечном счете — действия. Если *память, понимание и любовь* свойственны единой и неделимой Божественной сущности, то каждая Persona Троицы *Сама* помнит, *Сама* понимает, *Сама* любит (Ibid., XV, 12).

В свою очередь, термин *una persona* становится краеугольным камнем Августинской христологии и, безусловно, отрицает наличие индивидуального эмпирического человеческого «я» во Христе. Однако таинственное соединение двух природ *in unam personam*, обуславливающее единство Главы со Своим телом, позволяет Христу через кенозис любви выразить Себя и *ex persona Adam*, иными словами, дает возможность Христу отождествить Себя с человечеством, а человечеству обнаружить себя как единое лицо — *una persona Adam*.

6

Если блж. Августин вполне в духе своего времени работал с понятием *persona* прежде всего на триадологическом и христологическом уровне [Dassman 2011, 39], то Виктор Иванович Несмелов шел, очевидно, прямо противоположным путем — от антропологии к христологии и триадологии, и этот путь был, в свою очередь, вполне характерен для его эпохи. Свою концепцию личности В.И. Несмелов представил в самом известном своем труде «Наука о человеке», первый том которого вышел в 1898 г., а второй — через 10 лет, в 1908 г. Основываясь, как и другие авторы его времени, на данных опытной психологии, Несмелов, однако, в известном смысле пошел дальше их. Стремясь раскрыть «загадку человека», он сформулировал учение о двух «я». Одно из них — низшее, или «пассивное», — возникает из потока явлений как продукт отлучения себя от внешнего мира. Именно поэтому оно называется пассивным и в этом смысле ничем не отличается от «я» животных. Другое — высшее «я», или «самосознание», — может быть названо абсолютным, так как насколько не обусловлено психосоматической природой человека и его положением в мире. Оно не нуждается в этом, так как обладает собственной духовной природой — тем дыханием жизни, которое Бог вдохнул в лицо первого человека при сотворении [Несмелов 1994 I, 265]; оно есть образ Божий [Там же, 272], а точнее, образ Божественной Личности и самоличность, которая хотя «...существует только в необходимых условиях физического мира, однако природою своею она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, а свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосущей Личности» [Там же, 269]. Таким образом, основное содержание личности заключается «...в сознании человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий» [Там же]; иными словами, личность определяется идеей свободы [Там же, 196–197], обеспечивающей уникальное своеобразие каждой личности как личного духа [Там же, 209].

На этом, не ставя перед собой цели дать подробное и целостное изложение антропологической концепции Несмелова, можно теперь остановиться, чтобы сопоста-

вить уже непосредственно понятие *persona* у Августина и понятие *личность* у Несмелова. С одной стороны, оба сходятся на том, что *persona*, *личность* не есть обусловленное случайными чертами индивида эмпирическое «я»; с другой, Августин и Несмелов существенно по-разному трактуют образ Божий в человеке: это образ *троичности* для первого и образ *личности* для второго. Но главное даже не в этом: если *persona* для Августина, как мы старались показать, есть выразитель и обладатель целостной природы, то для Несмелова *личность*, скорее, обладающая неповторимым набором акциденций *ипостась*, только особой духовной природы; в отличие от Августиновой *persona*, она по преимуществу не *универсальна*, а *уникальна (индивидуальна)*. Законно при этом поставить вопрос о времени и причине столь существенного изменения смысла. Чтобы ответить на него, следует отступить на два столетия назад и переместиться в столь плодотворный для будущего XVII век.

7

Если общим местом является признание того, что августинизм стал доминантой XVII столетия, то точно так же необходимо признать, что это единое исходное поле вовсе не делает монохромным спектр восходящих к наследию Иппонского епископа концептов и идей. Августинизм Декарта заметно отличен от августинизма Паскаля; а августинизм Боссюэ вступает в очевидную конфронтацию с августинизмом Фенелона, на первый взгляд, вообще мало что воспринявшего от отца западной Церкви. Действительно, в споре о чистой любви Фенелон выступил одновременно и оппонентом Декарта (с его опорой на постоянную рефлексию разума) и оппонентом Боссюэ, настаивавшего, вполне в августиновском духе, на стремлении к блаженству как на неотъемлемой черте тварной природы, не позволяющей, соответственно, разделять любовь и наслаждение ее предметом.

В противовес им Фенелон выстраивал путь, восходящий от корыстной (то есть озабоченной собственными нуждами) к бескорыстной (то есть желающей только того, что желает ее предмет), или чистой, любви. Согласно ему, это путь, с одной стороны, преодоления рефлексии, так как последняя всегда корыстна постольку, поскольку всегда озабочена тем, чтобы оценить выгоды или невыгоды нравственного положения субъекта. С другой стороны, это одновременно и путь уничтожения собственной воли, которая должна полностью раствориться в воле Божией, а значит, и путь уничтожения «я», которое не может не желать своего. Наглядным образом Фенелон представляет это в образе двух людей, которые могут идти только в том случае, если ведомый в точности повторяет движения ведущего, не пытаясь двигаться сам, потому что любое его *собственное* движение будет только мешать продвижению пары вперед [Fénelon 1911, 202]. И хотя действительно блж. Августин вовсе не отрицал стремление к блаженству, утверждая только, что оно должно быть направлено на упокоевание в Боге и соединение с Ним (De Trinitate XIII, 7, 14), в предложенной Фенелоном модели, при всей ее ригористичности в этом смысле, также прочитывается очень важная и восходящая к Августину мысль. Если описанный в Enarrationes кенозис любви приводит Христа к тому, что он отождествляет Себя с *persona corporis*, так что становится голосом сердца каждого из нас, то точно так же встречный кенозис, вытекающий из желания подражать *humilitas Christi*, приводит к исчезновению единичного человеческого «я» in *personam Capitis*. А это и есть в терминологии Фенелона *contemplation passive*, или состояние чистой любви, стирающее случайные черты субъекта и тождественное состоянию мистического соединения с Богом.

Однако на этом история не оканчивается. Проходит еще столетие, и Фенелонская концепция воссоединения человека с Богом преобразуется в антропологическую модель Канта (см. подробнее: [Хондзинский 2017]), где *persona Capitis* превращается в собственно единичную *persona hominis*, управляемую изнутри нерефлектируемым категорическим императивом, а определяемое душевно-телесной природой и гетерономной моралью «я» ничем, собственно, не отличается от «пассивного я» Несмелова.

Подведем итоги:

1. Дыша воздухом триадологических и христологических споров эпохи, блж. Августин предлагает собственное оригинальное изложение основополагающих догматов Церкви. Оставляя за рамками исследования вопрос о Filioque, следует заметить, что его своеобразный подход к традиционному категориальному аппарату вовсе не означает еще его однозначного догматического расхождения с Великими Каппадокийцами. Однако можно предполагать, что понятие *persona* представляется ему наиболее предпочтительным именно потому, что не вызывает соответствующих философских ассоциаций. Анализ двух важнейших его в этом отношении сочинений (трактатов *De Trinitate* и *Enarrationes in Psalmos*) позволяет утверждать, что в представлении блж. Августина *persona* связывается с мыслью не об индивиду, но о действующем субъекте всецело объемлемой им природы, а следовательно, определяемым не случайными, но тождественными ее сути свойствами. Одновременно с этим из мистического единства Христа и Церкви вытекает не только существование *persona totius Christi*, но и возможность ее кенотического претворения in *personam Corporis* или *personam Adam*.

2. В богатом августиновскими реминисценциями XVII веке именно последняя мысль нашла себе применение в мистико-аскетическом учении Ф. Фенелона, постулировавшего своего рода обратное претворение *personae hominis in personam Christi*. Произошедшее в последующем столетии перемещение его идей с богословского на философский горизонт позволяет Канту сформулировать начальное представление об абсолютной человеческой личности, не опосредованной потребностями душевно-телесной природы.

3. На этом фоне возникает персоналистическая концепция В.И. Несмелова, стремившегося, как это было свойственно его времени, совместить данные науки с истинами Откровения. В его концепции личность также не связывается с эмпирическим или «пассивным я» индивида, однако не в силу того, что она опосредована природой *totius Adam*, как это было у Августина, но в силу того, что имеет собственную духовную природу, связывающую именно данную конкретную личность в качестве образа Божия с ее Первообразом. Это, как минимум, лишает несмеловскую концепцию присущего Августиновому пониманию *persona* экклесиологического измерения и приводит к потенциальной абсолютизации субъекта как такового.

Источники — Primary Sources

Аристотель 1978 — *Аристотель*. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М., 1978. (Aristotle. *Works in 4 volumes*. Vol. 2. Russian Translation. 1978).

Несмелов 1994 — *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Тома 1, 2. Казань, 1994. (Nesmelov, Victor I. (1994) *Study of human*. Vol. 1, 2. Kazan (in Russian)).

Fénelon, François (1911) *Explication des Maximes des Saints sur la Vie intérieure*, Paris, 1911.

Ссылки — References in Russian

Хондзинский 2017 — *Хондзинский Павел, прот.* По направлению к Канту: фрагмент из истории персонализма в Новое время // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 178–185.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 7. P. 187–195

The Notion of *Persona* in the Works of St Augustine and the Personalistic Conception of V.I. Nesmelov*

Archpriest Pavel V. Khondzinskii

The Personalism is one of the most influential currents in the modern philosophy and theology. It is rooted in the 17th century when new paradigms of the European philosophy emerged. This century is also called "the century of Augustine". St Augustine was the first western thinker who started to use the term "person" and to prefer it in the triadological and

christological usage. St Augustine has never defined the term "person" and that is why here we trying to elaborate his understanding of this concept (according to "De Trinitate" and "Enarrationes in Psalmos"). This research gives us a possibility to grasp the distance between Augustinian and modern conceptualization of the "person", particularly by the example of the Russian early personalist theologian V.I. Nesmelov (1863–1937) and to reveal the critical moment in the history of this concept rooted in the Augustine's century mental processes.

KEI WORDS: Augustinus, Augustinism, Fñnelon, Nesmelov, person, personality, Personalism.

KHONDZINSKII Pavel V., Archpriest – Dean of Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University, d. h. (Theology), Assistant Professor of St. Tikhon's Orthodox University.

paulum@mail.ru

Received at December 22, 2017.

Citation: Khondzinskii, Pavel V., Archpriest (2018) "The Notion of Persona in the Works of St Augustine and the Personalistic Conception of V.I. Nesmelov", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 187–195.

DOI: 10.31857/S004287440000240-9

References

- van Bavel, Tarsicius J., Bruning, Bernard (1975) "Die Einheit des 'Totus Christus' bei Augustin", Cornelius Petrus Mayer (ed.), *Scientia Augustiniana, Studien über Augustinus, den Augustinianismus und Augustinerorden, Festschrift A. Zumkeller (Cassiciacum, 30)*, Augustinus-Ferlag, Würzburg, pp. 43–75.
- Bermon, Emmanuel (2016) "Persona", *Augustinus-Lexikon*, Vol. IV, Fasc. 5/6, Basel, Col. 693–700.
- Crouse, Robert (2008) "St. Augustine and Descartes as Fathers of Modernity", *Descartes and the Modern*, Cambridge, pp. 16–25.
- Clark, Stefen (1992) "R. Descartes' Debt to Augustine", *Philosophy*, Suppl. 32, pp. 73–88.
- Dassman, Ernst (2011) "Die Entstehung des Personbegriffs im frühen Christentum und seine Entwicklung bis zum frühen Mittelalter", *Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und Christlicher Archäologie*, Aschendorf verlag, Münster, pp. 39–49.
- Drobner, Hubertus R. (1986) *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*, E. J. Brill, Leiden.
- Friedrowicz, Michael (1997) *Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmos"*, Herder, Freiburg.
- Kany, Roland (2007) *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De Trinitate"*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Khondzinskii, Pavel, Archpriest (2017) "Towards Kant: a Fragment of the Personalism History in the Modern Period", *Voprosy Filosofii*, Vol. 2. (2017), pp. 178–185 (in Russian).
- Milano, Andrea (1996) *Persona in Teologia*, Edizioni Dehoniane, Roma.