

ВИЗУАЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ В СЕМАНТИКЕ ЛИЧНОСТИ

С. С. Аванесов

Томский государственный педагогический университет

Материал подготовлен в рамках проекта
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»
при поддержке Российского научного фонда
(грантовое соглашение № 14-18-03087)

В статье акцентирована проблема прояснения смысла базовых антропологических терминов. Научная конвенция в сфере антропологической терминологии является одним из условий развития знания о человеке, поскольку она обеспечивает поддержание коммуникативного характера антропологии. Для решения указанной проблемы требуется аналитический подход, учитывающий историко-культурные трансформации смысла термина, влияние контекста его употребления на его значение. В статье анализируется один из ключевых антропологических терминов – «личность». Автор выясняет, что данный термин исходно связан с визуальными смысловыми коннотациями, которые сохраняются или эволюционируют по мере развития опыта антропологической рефлексии. Так, в античной культуре слово *πρόσωπον* в зависимости от времени, обстоятельств и контекста означает следующее: 1) внешность, внешний вид, наружность; 2) лицо; 3) маска; 4) характер; 5) роль, персонаж; 6) исполнитель роли, актёр. Подобные значения имеет и латинское *persona*. В христианской культуре это слово теряет своё «театральное» значение, и употребления термина *πρόσωπον* теперь концентрируются вокруг двух смысловых пунктов: а) внешний вид; б) конкретный субъект («кто»). Смещение смыслового акцента от «личности-маски» к «личности-ипостаси» отражает радикальную трансформацию мышления о человеке, связанную с переходом от античной космологической парадигмы к христианской персоналистической платформе, на основании которой личность как видимое приобретает особую экзистенциальную глубину и уникальную ценность.

Ключевые слова: антропология, термин, смысл, личность, визуальные аспекты.

VISUAL CONNOTATIONS IN SEMANTICS OF PERSONALITY

Sergey Avanesov

Tomsk State Pedagogical University, Russia

The article accentuated the problem of clarifying the meaning of the basic anthropological terms. Science convention in anthropological terminology is one of the conditions for the development of knowledge about a man, because it ensures the maintenance of a communicative nature of anthropology. An analytical approach is required to solve this problem. This approach takes into account the historical and cultural transformation of the meaning of the term, the impact of the context of its use on its value. The article analyzes one of the key anthropological terms: "personality". The author finds that the term was originally associated with visual semantic connotations that persist or evolve along with the development of anthropological reflection. Thus, in the ancient culture the word *πρόσωπον* depending on the time, the circumstances and the context means the following: 1) an appearance; 2) a face; 3) a mask; 4) a character; 5) a role; 6) an actor. The Latin *persona* has these meanings. In the Christian culture, this word loses its "theatrical" meaning. Token of the term *πρόσωπον* are now concentrated around the two semantic points: a) an appearance; b) a particular subject ("who"). The shift in emphasis from the "person-mask" for "person-hypostasis" reflects a radical transformation of thinking about a man associated with the transfer from ancient cosmological paradigm for Christian personalist platform on the basis of which a person as visible acquires a special existential depth and unique value.

Keywords: anthropology, term, meaning, personality, visual aspects.

Комплексное изучение человека, как и любой иной когнитивный процесс, нуждается в основательной рефлексии над ключевыми терминами дисциплинарного дискурса. Особенно острым данный тезис представляется на нынешнем этапе развития антропологии. Тщательная терминологическая рефлексия необходима не только ради точности выражения мысли в рамках конкретного антропологического учения, но и – в гораздо большей степени – в перспективе формирования и поддержания общего теоретического поля, в горизонте которого были бы возможны процессы понимания, сравнения, полемического противоборства и взаимного «перевода» различных человековедческих теорий¹. Иначе го-

¹ Ср. с мнением о том, что научные процессы «могут быть удачными только в том случае, если они обеспечивают понимание и, как следствие, акцептацию запросов на контакты» [Антоновский 2015, 46].

воря, для продуктивного развития знания о человеке необходимо максимально сблизить наличные антропологические языки, а такое сближение возможно, прежде всего, путём конвенционального утверждения максимально строгого значения базовых терминов антропологии. Понятно, что на почве ныне сложившейся антропологической традиции полной строгости значения таких терминов достичь, видимо, невозможно – и не только потому, что в границах «узкого» дисциплинарного знания эти термины давно имеют устоявшиеся дисциплинарные же коннотации, но и потому, что философия, справедливо претендующая на ведущее положение в области человековедения, органически несовместима с принципом терминологической строгости. Однако без обозначенной установки на сближение антропологических языков невозможен продуктивный диалог антропологов и, соответственно, дальнейшее продвижение по пути накопления и уточнения знаний о человеке.

Исследование человека, как и всякое научное познание, осуществляется в специфическом *коммуникативном* поле; поэтому и антропология с неизбежностью является «коммуникативной системой» [Антоновский 2015, 55]. Динамика научных процессов может поддерживаться только в поле междисциплинарных и межличностных коммуникаций. Продуктивность и эффективность научных стратегий обусловлена наличием или отсутствием *ситуации общения*, которая мотивируется и поддерживается «требованиями понимания (или понятности предлагаемых идей), условиями взаимопонимания (или консенсуса в среде научного сообщества)» [Антоновский 2015, 46], установкой на диалогическое обсуждение проблем, задач и их вероятных решений. В перспективе развития и углубления антропологического диалога представляется очевидно важным не только то, как мы теоретически *определяем* самого человека или фундаментальные качества его существования и деятельности, но и то, как мы всё это *называем*; большую когнитивную нагрузку несёт не только антропологическое понятие, но и термин, называющий и тем самым фиксирующий это понятие. Антрополог мыслит и выражает свою мысль в конкретном культурном контексте, который для него задан определённым языком. За тем или иным словом языка тянется смысловой и эмоциональный «шлейф», формируемый историческим, социокультурным и речевым опытом употребления данного слова и продуцирующий сумму связанных с ним коннотаций. От ясного понимания конкретного смысла, выражаемого тем или иным словом, исполняющим функцию специфически антропологического термина, зависит и возможность, и результа-

тивность исследовательской коммуникации в горизонте наук о человеке; и в первую очередь от такого понимания зависит то, слышат ли антропологи друг друга и *что именно* они друг от друга слышат. Взаимное непонимание и теоретическая конфронтация в антропологической среде часто вызваны привычкой воспринимать устоявшиеся термины без учёта тех речевых и жанровых контекстов, в которых они употреблены, и без внимания к исторической трансформации их значения. К примеру, в определённом (максимально широком) смысловом контексте речь об «античной антропологии» является вполне уместной, но при узко-дисциплинарном понимании слова «антропология» само такое словосочетание выглядит безусловно абсурдным. Без различения этих контекстов велика возможность возникновения горячих, продолжительных и безрезультатных споров по поводу наличия или отсутствия такого феномена, как античная антропология.

Ещё очевидней задача аналитического прояснения ключевых антропологических терминов выглядит при учёте *междисциплинарного* характера антропологии. Взаимопонимание и диалог внутри сложно устроенного антропологического «поля» придётся обеспечивать, прежде всего, именно по линии сближения смысла ключевых понятий и терминов. Во всяком случае, антропологи могли бы договориться в первую очередь хотя бы о том, к какому региону гуманитарного знания относить тот или иной антропологический термин. Возьмём, к примеру, термин «личность», имеющий широчайшее хождение в антропологических речах и текстах; является ли он социологическим, психологическим или онтологическим термином? К какому аспекту антропной реальности мы должны относить содержание этого термина? От ответа на данный вопрос зависит то, *что* мы хотим выразить и выражаем с помощью названного слова: социальный статус человека, его индивидуальный «внутренний мир» или специфический способ его бытия. Или, скажем, на различные ли аспекты существования человека указывают термины «природа» и «сущность»; а если на различные, то в чём заключается это различие? Строгость употребления терминов позволила бы читателю или слушателю по крайней мере безошибочно определять, *о чём идёт речь*. И только после этого может следовать адекватная реакция на сообщение, передаваемое с помощью этих терминов: согласие или критика.

Искомый аналитический подход к определению семантической нагрузки базовых терминов не исключает, но прямо требует от антрополога определённых усилий, направленных на то, чтобы по

мере возможности «проследить круг значений термина» [Кон 1978, 119] как в синхронном, так и в диахронном срезе. Антропологический термин, рассмотренный в историко-культурной ретроспективе, сообщает нашему знанию о человеке (а также нашему знанию о человекознании) дополнительную «объёмность». Так, например, чтобы попытаться решить давний уже спор о том, «был ли древний грек личностью» [см.: Кессиди, Кондзелка 1989; Кон 1978], надо, наряду с прочим, выяснить, как употреблялось в античности само то слово, которое оказалось в центре сегодняшней полемики антропологов. Что имел в виду древний грек, используя слово *τό πρόσωπον*? Шла ли речь в таких случаях о том же самом, *что* современные антропологи также именуют «личностью»? Конечно, одной лишь ретроспективной аналитики слова «недостаточно для реконструкции истории обозначаемого этим словом явления» [Кон 1978, 119]; однако же без такой когнитивной операции наше мнение о предмете антропологической дискуссии будет неполным².

Таким образом, одной из очевидных задач современной антропологии является прояснение ключевых терминов, образующих специфический каркас знания о человеке; для решения этой задачи требуется осуществлять не только логико-семантический анализ, но и историко-культурные и этимологические штудии. Более того, в настоящее время имеются все основания для обсуждения темы создания некоего аналитического словаря фундаментальных антропологических терминов – по примеру, скажем, «Аналитического словаря исихастской антропологии» Сергея Сергеевича Хоружего [Хоружий 1995]. Сам процесс подготовки такого издания заставил бы современных антропологов обратить сугубое внимание на точное значение используемых ими терминов и приложить усилия к рефлексии над их строгим употреблением.

Одним из таких фундаментальных антропологических терминов (окружённых, кстати, широким шлейфом вульгарных и публицистических коннотаций) является упомянутый термин «личность». Попробуем по мере сил прояснить значение этого слова, опираясь на анализ его употребления в тех культурных контекстах, в которых оно и приобрело свой первоначальный статус термина.

Слово «личность» утвердилось в новоевропейских языках начиная с XV века [Рыжкова 2005, 134], а в русском языковом обиходе

² Процесс формирования термина – это, по словам О.Г. Мазаевой, «обретение в ходе исторического развития терминологического смысла рационально-понятийными и эмоционально-образными формами мышления»; в таком случае исследователю «важно обратиться к корнесловию, выявить смысловые истоки, содержание, разнообразие разбираемых языковых образований» [Мазаева 2015, 137].

присутствует с XVIII столетия [Колесов 2004, 592]. Не являются тайной античные корни этого слова. Можно ли на этом основании предполагать эквивалентность античного и современного понимания личности или, по меньшей мере, надеяться на обогащение нашего нынешнего понимания личности за счёт исследования тех смыслов, которые были связаны с этим словом в античной культуре?

Русское «личность» как антропологический термин (особенно в теоретической системе, традиционно опирающейся на христианскую мировоззренческую платформу) выражает нечто противоположное прямому значению названного слова: терминологически личность есть «глубинное», «уникальное» и «неограниченно-перспективное» в человеке, в то время как корень лич/лик и производные от него слова имеют буквальное значение «внешность», «наружность», «видимое», «конечная форма» (то есть всё то, что подлжит прямому чувственному восприятию и сравнению). И хотя однокоренные слова, производные от названной морфемы, можно иерархически расположить по их значению от «личины» до «лика» [Колесов 2004, 591–592], всё же мы вряд ли сможем внятно объяснить, почему понятие, означающее глубинную и свободную субъектность, выражается посредством слова, отсылающего к поверхности. Могу лишь предположить, что в основании такой парадоксальной семантики лежит христологическая предпосылка, но эта версия требует отдельной и обстоятельной аргументации.

Прямой эквивалент русского слова «личность» – греческое слово «τό πρόσωπον», которое в древности достаточно широко использовалось и в литературе, и в философии. Вот, казалось бы, доказательство тому, что в античном культурном пространстве шла речь о личном существовании! Однако лингвистическая эквивалентность слов ещё не означает смыслового совпадения терминов. Чтобы убедиться в этом, проанализируем названное греческое слово.

Слово πρόσωπον состоит из двух частей. Префикс προς в древнегреческом языке выражал значение смежности, близости («пред-»), направления («при-»), обращённости [Дворецкий 1958, 1396]³; προς – это «приставка, указывающая на направление к чему-то» [Лосев 1988, 162]. Корень оп/οψ обозначает видимое глазами, «то, что видно» [Лосев 1988, 162]. Греческое ὀπτός значит «видимый», «зримый»; многозначное ἡ ὄψις – «внешний вид», «внешность», «наружность»; «вид», «зрелище», «картина»; «явление», «видение»;

³ Ср. с греческим словом «молитва», фиксирующем обращённость человеческого субъекта к сверхчеловеческому: προσευχή.

«зрительное восприятие»; «зрение»; «глаз» [Дворецкий 1958, 1214]. Отсюда и ἡ ὀπτική – «оптика». Итак, «приставка πρὸς вместе с существительным ὤψ (род. ὠπός), означающим: взгляд, глаз, вид, – очерчивают сложное понятие πρὸς-ὠπov: направляю взгляд на кого-то или что-то; нахожусь напротив кого-то или чего-то» [Яннарас 2005, 93], напротив того, что видно глазами, то есть *имеющего поверхность*. Иначе говоря, πρὸσωπov – это, по словам А. Ф. Лосева, «то, что бросается в глаза, что видно глазами, то, что имеет вид, наружность» [Лосев 1988, 162].

Известно также, что в древнегреческом языке предлог πρὸς мог входить в состав выражений, обозначающих время [Белецкий 1960, 163] – в смысле «перед чем-то», «до чего-то» [Дворецкий 1958, 1396–1397]. В частности, в одном из вариантов древнегреческого перевода сорок пятого псалма – «Бог посреди его; он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра» (Пс 45:6) – использовалось слово πρὸσωπov (βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τῷ προσώπῳ) в значении «раннее утро», «с раннего утра»⁴. Смысл еврейского оригинала таков: «Бог придёт ему на помощь, и это будет очень скоро» (буквально: «ещё до рассвета», «ещё до того, как станет *видно*»). Греческое τῷ προσώπῳ в данной фразе могло быть попыткой буквального перевода древнееврейского «перед рассветом», «перед зарёй»; при этом оригинальное *fenot* было передано посредством греческого τὸ πρὸσωπov [см.: Белецкий 1960, 162–163].

Согласно авторитетному Словарю Дворецкого, древнегреческое τὸ πρὸσωπov – это и лицо, и фронт войска, и маска (личина), и действующее лицо, и внешний вид [Дворецкий 1958, 1426]. Как видим, основной и буквальный смысл греческого слова πρὸσωπov прямо связан с видимостью (чего-либо, кого-либо) и с направленностью взгляда на это видимое извне. Взгляд же всегда направлен на поверхность, внешность. Исходно πρὸσωπov и есть форма предмета как его внешность, подлежащая физическому усмотрению и узнаванию. Вещь опознаётся по её внешнему виду, человек – по его облику. Естественная внешность человека позволяла его идентифицировать; искусственно сконструированный облик (например, в театре) служил видимым знаком характера персонажа. К этим-то ситуациям – 1) узнавания по внешнему виду и 2) создания внешнего вида с целью передачи сообщения о «носителе» этой внешности – и имело отношение древнегреческое слово «личность».

Прежде всего, πρὸσωπov – это просто «наружность», «облик» и «выражение лица» человека. Под влиянием внешних обстоя-

⁴ В Септуагинте переведено: βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρῶί.

тельств или внутренних эмоций облик человека изменяется; именно поэтому греки могли говорить о многих «личностях» одного и того же человека или героя [Лосев 1988, 162]⁵, чем особенно подчёркивается «внеличностный и формально-обобщённый характер термина» [Лосев 1994, 507]. Так, у Гомера это слово встречается обычно во множественном числе, даже если оно относится к одному человеку, – например, в *Il.* VII 212 (πρόσωπασι), *Il.* XVIII 414 (πρόσωπα), *Od.* XIX 361 (πρόσωπα). Отсюда следует, согласно А. А. Тахо-Годи, что в данных случаях слово πρόσωπον «содержит в себе некое обобщение, мыслится в определённой целостности» [Тахо-Годи 1999, 363] и вовсе не является указанием на уникальность субъекта, с которой мы привыкли связывать значение термина «личность». Пиндар употребляет слово πρόσωπον, «когда рисует блеск наружный, внешний вид» [Лосев 1988, 162]. У Плотина упоминается и «грозный лик мужества [ἀνδρείαν βλοσυρὸν πρόσωπον]» (*Enn.* I 6, 5), и «лик умеренности и справедливости [δικαιοσύνης καὶ σοφροσύνης πρόσωπον]» (*Enn.* I 6, 4). Личность в таких случаях – это то, как человек выглядит, как он *видится* извне. Интересно, что в таком же смысле Аристотель (*Hist. anim.* 579 а 2; 631 а 5–7) мог говорить о «внешности козлов» (τὰ πρόσωπα τῶν τράγων) или «облике коня» (τὸ πρόσωπον τῆς ἵππου), а Софокл (*frg.* 787, 6) – о «лице луны».

Значение, указывающее на индивидуальность (правда, только внешнюю) связывается со словом πρόσωπον тогда, когда оно обозначает *лицо* человека или божества. К примеру, Аристотель использует это слово как обозначение человеческого лица (*Met.* 1026 а 1), одного из элементов внешности. Здесь лицо (πρόσωπον) перечислено в ряду *физических* признаков человека наряду с носом, глазами, плотью и костью; в этом же перечне, как однопорядковые феномены, помещены части растений: листья, корни, кора. В данном контексте πρόσωπον – это нечто видимое извне, чувственно данное, частное, через которое следует восходить к всеобщей «сути бытия» – τὸ τί ἦν εἶναι; в каждом из таких наглядно данных предметов, по Аристотелю, нужно «искать и определять суть вещи» (*Met.* 1026 а 4). Также Аристотелем в «Поэтике» цитируется *Il.* X 316, где говорится о быстроногом Долоне: «Видом [εἶδος] своим человек непригожий»; Стагирит предполагает, что в данном случае, скорее всего, Гомер имеет в виду «не складное тело [οὐ τὸ σῶμα ἀσύμμετρον]» (иначе как бы уродливый человек мог быть быстроногим), «а безобразное лицо [τὸ πρόσωπον αἰσχρόν]» (*Poet.* 1461 а 12–14). У Эсхила (*Agam.* 638–639) вестник,

⁵ Ср.: «К лицу ль Вам эти лица!» (*Грибоедов А. С. Горь от ума. Дейст. 1. Явл. 2.*)

несущий городу скорбное сообщение о разбитом войске, имеет «печальный лик [στυγνῶ προσώπῳ]». У того же Эсхила упоминаются «мрачные лица [ἀγέλαστα πρόσωπα]» насильников (*Agam.* 794) и «ужасный лик [φοβερῶν ... προσώπων]» подземных богинь (*Eum.* 990).

Платон упоминает два лица (πρόσωπα) андрогина (*Symp.* 189 e – 190 a). Когда Зевс режет андрогинов пополам, он приказывает Аполлону разворачивать каждое из двух лиц (πρόσωπον) андрогина в сторону разреза (*Symp.* 190 e 2–9). В «Гиппии Большем» Сократ сообщает о лице (πρόσωπον) статуи Афины наряду с другими частями тела (*Hipp. Maj.* 290 b). У Еврипида, к слову, можно встретить (*Ion.* 187–189) упоминание изваяний с «прекрасноресничными» ликами (προσώπων καλλιβλέφαρον)⁶; о прекрасных ликах (πρόσωπον) статуй говорит Плотин (*Enn.* I 6, 9). В «Теэтете» Сократ говорит о своём лице, употребляя то же слово πρόσωπον (*Theaet.* 144 d). В «Кратиле» (*Crat.* 439 d) упоминается прекрасное лицо (πρόσωπον καλόν). При этом красота внешности имеет лишь отдалённое отношение к красоте в метафизическом смысле. Прекрасное, созерцаемое в философском экстазе, – это не прекрасное лицо (πρόσωπον) или какая-либо другая часть тела (σῶμα μετέχει), но прекрасное как таковое (*Symp.* 211 a 5 – 211 b 5), нечто умозрительное, а не физически видимое.

Божества у Платона также обладают специфическим обликом, доступным человеку лишь в религиозно-экстатических состояниях. В «Федре» (*Phaedr.* 251 a) упоминается «божественное» (точнее, «боговидное») лицо (θεοειδὲς πρόσωπον), которое созерцается посвящёнными в таинства; при этом созерцатели испытывают священный трепет перед лицом божества (προσοπῶν ὡς θεὸν σέβεται).

Далее, τό πρόσωπον в античном культурном обиходе – это маска или роль (амплуа) театрального актёра [Аверинцев 1971, 217; Лосский 2010, 315; Стратановский 1974, 62]. А. Ф. Лосев обнаруживает такое значение данного слова уже у Демосфена (IV в. до н. э.) [Лосев 1994, 507; Лосев 1988, 162]. У того же Аристотеля слово πρόσωπον употребляется как обозначение театральной маски. «В самом деле, смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное; так, чтобы недалеко <ходить за примером>, смешная маска [τὸ γελοῖον πρόσωπον] есть нечто безобразное и искажённое, но без боли»⁷ (*Poet.* 1449 a 34–37). У Плотина πρόσωπον – это маска

⁶ В этом выражении Еврипида можно видеть прямое подтверждение догадки о том, что античные статуи раскрашивались [ср.: Афонасина 2014].

⁷ Пер. М. Л. Гаспарова [Аристотель 2002, 296].

театрального артиста, которая может меняться по ходу пьесы. Круговорот вещей в космосе подобен перемене обличья актёра на сцене: «Это подобно тому, как на сцене актёр, игравший убитого, меняет маску [τὸ σῆμα] и опять выходит в другой личине [ἄλλου πρόσωπον]»⁸ (Епт. III 2, 15). Отсюда и присущее античному человеку [см.: Лосев 1994, 506–510] понимание жизни как *игры* (спектакля), как процесса перемены внешнего облика; такой подход к определению места человека в космосе уже у стоиков, по словам С. С. Аверинцева, становится «избитым общим местом» [Аверинцев 1971, 257]. Поскольку вся жизнь – игра, постольку представление о театральной маске легко переносится по аналогии и на понятие о *социальной* роли индивида; так, Панэтий учит о четырёх таких «масках»: это маска человека, маска конкретной индивидуальности, маска общественного положения и маска профессии [см.: Аверинцев 1971, 257]. При этом, в дополнение к сказанному, в мистериальном контексте маска божества воспринимается как средство ритуального соединения с ним [Лосев 1988, 162]. Такая маска, применяемая в культовых практиках, должна скрывать физическое лицо отдельного человека, превращая его в персонажа «тайного, мистического действия» [Тахо-Годи 1999, 363], одержимого тем божеством, облик («характер») которого он принимает на себя⁹.

«Личность» как театральная маска через внешний вид передаёт характер или состояние того реального или вымышленного человека, которого актёр изображает на сцене. Слово πρόσωπον в данном контексте означает «тип человека, его характер; маску, надеваемую на лицо и выражающую определённые состояния человека» [Кессиди, Кондзелка 1989, 48]. Такая маска-личина имела назначение скрывать от зрителя отвлекающие его частные признаки актёра как реального и конкретного человека, создавая тем самым «несколькими резкими выпуклыми чертами тип трагического или комического героя как явление обобщённое» [Тахо-Годи 1999, 363], как «характер»

⁸ Пер. Т. Г. Сидаша [Плотин 2004, 150]. Употреблённое здесь Платином слово σῆμα означает «внешность», «наружность», «фигура» [Дворецкий 1958, 1593]; у Платона это слово относится к тому же смысловому кругу, что и πρόσωπον и χαρακτήρ, что особенно заметно в его описании «сакральной эстетики Египта» [Аверинцев 1971, 258], где σῆματα – это «изображения» (Legg. 656 e 2), канонизированные законом и закреплённые в практике священнодействий. Важно, что Египет тоже «знал практику сакральных действий, на которых жрецы выступали в масках богов» [Аверинцев 1971, 258].

⁹ Это касается и представления античных греков о самих богах: «греческая литература начиная с Гомера берёт олимпийцев как пластичные εἰδωλα с фиксированными приметам, как “маски”, которые отличаются от человеческих “масок” лишь большей степенью статичности и самотождественности» [Аверинцев 1971, 258].

в драматическом смысле, призванный не столько показывать индивидуальные особенности героя, сколько посредством этих особенностей продемонстрировать зрителю общий «порядок жизни»¹⁰. При этом «личность», понимаемая как маска (личина), по утверждению Г. А. Стратановского, «никогда не даётся в античности в процессе становления. Характер человека есть нечто неизменное» [Стратановский 1974, 62]. Само греческое слово χαρακτήρ по своему исходному смыслу означает либо печать, либо отпечаток (клеймо); в сфере учения о человеке этим словом фиксируется «некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других» [Аверинцев 1971, 217]. Прототип налагается на конкретного человека, как пожизненная печать, которую невозможно смыть¹¹. Поэтому данное слово могло также употребляться не только в театральном-сценарном [Аверинцев 1971, 217], но и в историко-биографическом смысле, обозначая «особую разновидность человеческого характера» [Тахо-Годи 1999, 363], приписываемую как реальному человеку, так и литературному герою. Например, Одиссей у Полибия характеризуется в качестве «прагматического человека» (ἄνδρα τὸν πρᾶγματικόν); именно эта его характеристика и есть τὸ τοῦ Ὀδυσσεύως πρόσωπον (Polyb. Hist. XII 27, 10, 4–5). Маска в таком значении воплощала собой, естественно, не индивидуальный, а *типический* характер. Понятно, что в этих случаях слово πρόσωπον «не выражало полностью личность человека, лишь ему присущие черты» [Кессиди, Кондзелка 1989, 48], указывая скорее на некий *собирательный образ*. «Маска – обязательный атрибут карнавала – скрывает индивидуальное лицо за типичным, личность за личиной» [Аксютиц 2010]. *Маска скрывает индивидуальность, чтобы явить характер*.

Слово «лицо» (πρόσωπον) могло применяться для обозначения не только характера, но и персонажа, воплощавшего в себе или являвшего собой этот характер, «героя литературного произведения со специфической для него речью и действием» [Тахо-Годи 1999, 363–364; ср.: Лосев 1995, 508], то есть для обозначения литературно-

¹⁰ По словам С. С. Аверинцева, «для греков характер служит для выявления сверхличной мифологической фабулы (μῦθος “Поэтики” Аристотеля)» [Аверинцев 1971, 259]. «Стало быть, – утверждает Аристотель, – начало и как бы душа трагедии – именно сказание [ὁ μῦθος], и только во вторую очередь – характеры [τὰ ἦθη]» (Poet. 1450 b 38–39).

¹¹ Важное отличие между античным и библейским пониманием «характера» в указанном смысле выявляется, к примеру, при сравнении «Характеров» Теофраста, где *тип* человека (напр., «тупоумие») строго определяет его *действия*, и евангельской нормы, запрещающей относить человека к какому-либо типу, всегда оставляя актуальной *возможность несоответствия дела и деятеля*. Отсюда: «кто же скажет брату своему “рака”, подлежит синедриону, а кто скажет “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф 5:22).

го типа, типического персонажа (напр., Philodem. *Poet.* XXXII 1, 26; XXXV 27). В поздней античной литературе данным словом обозначают уже не столько маску, сколько роль или даже актёра, играющего эту роль; его и называют πρόσωπον, то есть «действующее лицо» [Лосев 1988, 163].

Итак, слово τό πρόσωπον в античной культуре в зависимости от времени, обстоятельств и контекста означало следующее: 1) внешность, внешний вид, наружность (не только человека); 2) лицо (прежде всего – лицо человека, но также и бога, особенно если речь идёт о его скульптурном антропоморфном изображении); 3) маска (театральная или ритуальная); 4) характер (прежде всего – в драматическом смысле); 5) роль (в основном театральная, но иногда – по аналогии – и социальная), персонаж; 6) исполнитель роли, актёр.

Как видим, смысловое ядро этих значений образовано представлением о внешнем виде, поверхности, наружности, что, кстати, ставит античную «личность» в один смысловой ряд с античной же «идеей». При этом «явленное» понимается не как выражение «скрытого», индивидуального, зажатого между характером и маской, а скорее как его «маскировка» и «компенсация». Индивидуальное *прячется* за типическим, поскольку всякое индивидуальное есть *отступление* от исходно обобщённого типа¹². И уж тем более вся эта внешне разнообразная и индивидуально окрашенная человеческая «поверхность» не имеет, с точки зрения греческой мысли, никакого отношения к подлинно существу в целом, которое могло быть только гомогенным, статичным и единым (безразличным и потому безличным). Индивидуальное в античной философии воспринимается, объясняется и переживается как *греховное*, требующее преодоления; оно интерпретируется так и Анаксимандром, и Проклом, то есть и в начале, и в конце традиции греческого философского мышления. Например, Прокл (*In Alcib. I*) заявляет: «И воззрев на Универсум, следует признать, что то, что в нём ближе всего к природе Единого, обладает умом и сознанием, а всё индивидуальное, различное и беспорядочное непричастно истинному знанию и науке»

¹² С. С. Аверинцев справедливо указывает, что «личность, данная как личина, лицо, понятое как маска, – это отнюдь не торжество внешнего в противовес внутреннему или, тем паче, видимости в противовес истине (с греческой точки зрения, скорее, наоборот, ибо лицо – всего-навсего “становящееся”, и постольку чуждо истине, зато маска – “сущее”, как демокритовский атом и платоновский эйдос, и постольку причастна истине). Неподвижно-чёткая, до конца выявленная и явленная маска – это смысловой предел непрерывно выявляющегося лица. <...> У лица есть своя история; маска – это чистая структура, очистившаяся от истории и через это достигшая полной самоопределённости, массивной предметной самоидентичности» [Аверинцев 1971, 217–218]. Маска, таким образом, есть демонстрация *подлинной сути* человека и, тем самым, есть *исправление недостатков индивидуальности*.

[цит. по: Лебедев 1989, 246]. Индивидуальное в восприятии античных философов требует не сублимации к совершенно-личностному, а, напротив, преодоления, аннигиляции, растворения и исчезновения частного во всеобщем как искупления греха отдельности. В таком вот онтологическом ракурсе воспринимается и оценивается «личность» человека в античности. Поэтому-то универсализирующая маска для античного грека ближе к сущности человека, чем его индивидуальное физическое лицо. В конце концов, значение и употребление слова «личность» в различных «ареалах» древнегреческой культуры (миф, эпос, театр, литература, изобразительное искусство) обусловлено фундаментальной мировоззренческой установкой античности, для которой бесспорно превосходство единого над разнообразным и статичного над становящимся.

Как это ни парадоксально, более близким современному понятию личности (в аспекте акцентуации *индивидуального* существования человека) является античный термин *τό σῶμα*, «означающий не просто “тело”, но бытие человека как целостного существа, гармонически сочетавшего материально-чувственное и духовно-нравственное начала» [Кессиди, Кондзелка 1989, 48]. Термин «тело», как полагают многие специалисты в области античной культуры, и был в точным выражением древнегреческого понимания «единичного человека» [Лосев 1994, 510; Тахо-Годи 1999, 364–365] как конкретного обособленного существа. Ещё у апостола Павла мы встречаем это слово в выражении «лично присутствуя» – *ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος* (2 Кор 10:10), буквально – «присутствуя телом»¹³.

Латинская калька греческого *τό πρόσωπον* – слово *persona* – имеет то же исходное значение: театральная маска, театральная (позже – и социальная) роль [Тахо-Годи 1999, 364; Хоружий 2006, 183–184]. Этимология данного слова считается спорной [Кон 1978, 118]; скорее всего, оно происходит от этрусского слова *fersu*, которое имеет прямое значение «маска» [Лобковиц 1998, 56]. Ещё в античности предпринимались попытки произвести это слово от латинского глагола *personare* [Греггерсен 2013, 7–8], который означает «непрерывно звучать», «наполнять звуками», поскольку маска актёра служила также резонатором звука его голоса [Лобковиц 1998, 56; Петрученко 1994, 467, 600]. В. В. Колесов производит слово *persona*

¹³ Похоже, что исходной смысловой и лингвистической матрицей для хайдеггеровского *Dasein* (как и для русского перевода этого термина В. В. Библиным) послужило либо употребляемое в этой фразе апостола Павла греческое существительное *ἡ παρουσία* (присутствие, наличие, прибытие), либо греческий же глагол *παρῆστις*, означающий «присутствовать», «находиться», «быть в наличии».

от *per se*, то есть «по себе», «особенным образом», «особо» [Колесов 2004, 589], однако такая этимология выглядит искусственной¹⁴. От исходного значения «маска/роль» слово *persona* было распространено также в область права (лицо в юридическом смысле) и лингвистики (грамматическое лицо) [Кон 1978, 118].

Слово *persona*, как видим, изначально указывает на нечто далёкое от того, что мы привыкли сегодня обозначать словами «персона» или «персональный». В античной латыни *persona* – это маска, скрывающая подлинное лицо человека; отсюда и прилагательное *personatus* – «замаскированный», «скрытый под маской» [Петрученко 1994, 467]. Персона как маска намекает на некий обман, иллюзию, на некое смысловое «ничто», скрывающееся под ней и не интересующее зрителя. Такой маской может являться и театральная роль, и социально-юридический статус. Следы указанной семантики сохранились и в некоторых современных словах, производных от латинского *persona*. Так, «персонаж» – это всего лишь роль в театральном действе, литературном сюжете или социально-политическом спектакле. «Персонал» – термин, указывающий на *безличный*, легко сменяемый «контингент». Наконец, во французском языке *personne* означает, помимо прочего, «никто» или «кто угодно».

Визуально-изобразительный смысл латинского слова *persona* отражён и в устаревшем русском «парсуна»; так называют живописные произведения XVI–XVII веков в новом тогда для России жанре индивидуального портрета. Само это именование указывает на то, что имеется в виду именно передача *внешности*, внешнего сходства, прежде всего – *лица* изображаемого человека. В чисто техническом отношении парсуну можно расположить между иконой и классическим живописным портретом, а в смысловом отношении – между отражением «внешности» и изображением «индивидуальности».

Названные выше культурно-семиотические следы (наряду с результатами историко-этимологического анализа) сигнализируют нам о том, что мы напрасно искали бы в античных терминах «лицо» и «личность» какие-либо *персоналистические* смыслы. Слово «*πρόσωπον*» в античной Греции, по словам А. А. Тахо-Годи, «так и не дошло до полноценного обозначения личности» [Тахо-Годи 1999, 364]. Об имперсональном характере этого термина в последнее время сказано немало. Владимир Лосский, к примеру, акцентирует внимание на отсутствии в античном лексиконе какого бы то

¹⁴ Латинское схоластическое *per se* восходит к аристотелевскому καθ' αὐτό и в свою очередь служит смысловой матрицей для кантовского *an sich* [см.: Аверинцев 1971, 256].

ни было обозначения личности в *христианском* смысле, «ибо латинское *persona* и греческое *πρόσωπον* обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счёте иллюзорный аспект индивидуума»: *πρόσωπον* – это «не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска бытия безличного» [Лосский 2010, 315]. Древнегреческий язык, по убеждению И. С. Кона, «вообще не имел понятия, эквивалентному современному понятию “личность”». Слово *πρόσωπον*, которое встречается уже у Гомера и теперь часто упоминается в этой связи, обозначало ритуальную маску, маску актёра в театре, а затем исполняемую им роль, но и только. Лишь в поздней античности (у Полибия и особенно у Эпиктета), причём, как полагают исследователи, под влиянием латыни, это слово стало обозначать социальный аспект человека (то, чем он является для других), а потом и его самого как индивидуальное целое» [Кон 1978, 118]. Иначе говоря, представление о личности в персонологическом смысле [ср.: Аванесов 2008] было, в значительной мере, чуждо античному мировоззрению, «и даже словарного эквивалента слова “личность” не было в греческом языке» [Новиков 2000, 28], хотя *слово* «*πρόσωπον*» и его латинский эквивалент мы без труда обнаруживаем в античном культурно-языковом обиходе.

В раннехристианской традиции названное слово приобрело дополнительные коннотации, позволившие постепенно перенести смысловую акцентуацию с «игрового» («ролевого») аспекта личности на экзистенциальный.

В Новом Завете, по отзывам исследователей, слово *πρόσωπον* «используется несколько раз» [Лобковиц 1998, 56]; я бы сказал – регулярно. В библейской лексике это слово фигурирует в следующих значениях.

1) *Внешность, облик, внешний вид, обличье*. У апостола Павла, например, сказано: «Не снова представляем себя вам, но даём вам повод хвалиться нами, дабы имели вы что сказать тем, которые хвалятся лицом [*πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους*], а не сердцем»¹⁵ (2 Кор 5:12). Тот же Павел говорит о себе: «Церквам Христовым в Иудее лично [*τῷ προσώπῳ*] я не был известен» (Гал 1:22), точнее – «меня не знали в лицо» [Новый Завет 2002, 577], что подтверждается продолжением фразы: «а только слышали они» (Гал 1:23); иначе говоря, христианам в Иудее была неизвестна *внешность* апостола Павла. Помимо этого, Павел употребляет выражение *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* – буквально: «на лицо ли смотри-

¹⁵ Или: «чтобы вы имели что сказать хвалящимся тем, что внешне, а не тем, что в сердце» [Новый Завет 2002, 557].

те?»; в синодальном переводе: «на личность ли смотрите?»¹⁶ (2 Кор 10:7). Павел говорит, что христиане, «ходя по плоти, не по плоти воинствуют» (2 Кор 10:3); следовательно, христианство христианина определяется не внешностью («плотью»), а его внутренним состоянием. Поэтому христианство Павла и его учеников определяется не их внешностью: «На лицо ли смотрите? Кто уверен в себе, что он Христов, тот сам по себе суди, что, как он Христов, так и мы Христовы» (2 Кор 10:7). Святые в будущей жизни будут видеть лицо (τὸ πρόσωπον) Бога (Откр 22:4), то есть созерцать Его подлинный облик.

2) *Лицо* как часть тела. Апостол Иаков пишет: «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя. Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные¹⁷ черты лица своего в зеркале [ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ]: он посмотрел на себя, отошёл и тотчас забыл, каков он» (Иак 1:22–24). В Септуагинте встречается множество случаев употребления слова πρόσωπον именно в таком значении. Так, Бог говорит Иезекиилю: «Вот, Я сделал и твоё лицо [τὸ πρόσωπον] крепким против их лиц [τῶν προσώπων], и твоё чело крепким против их лба» (Иез 3:8). Пророк Иезекииль видит духов (Иез 1:12), у каждого из которых – «четыре лица [τέσσαρα πρόσωπα] и четыре крыла» (Иез 1:6, 1:8); каждый из них идёт «по направлению лица своего [κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ]» (Иез 1:9, 1:12), то есть туда, куда обращено его лицо. «Подобие лиц их [τῶν προσώπων αὐτῶν] – лицо человека [πρόσωπον ἀνθρώπου] и лицо льва [πρόσωπον λέοντος] с правой стороны у всех их четырёх; а с левой стороны лицо тельца [πρόσωπον μόσχου] у всех четырёх и лицо орла [πρόσωπον ἀετοῦ] у всех четырёх» (Иез 1:10). У каждого из херувимов в другом видении Иезекииля (Иез 10:21) – четыре лица (τέσσαρα πρόσωπα); при этом для пророка очевидно «подобие» их лиц (τῶν προσώπων) лицам (τὰ πρόσωπα) ранее виденных Иезекиилем духов; каждый херувим движется прямо в ту сторону, которая «перед лицом [κατὰ πρόσωπον] его» (Иез 10:22). Этим же духов видит Иоанн перед престолом Божиим: «И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лицо, как человек [τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου], и четвёртое животное подобно орлу летящему» (Откр 4:7). У саранчи из Апокалипсиса лица – «как лица

¹⁶ По другому переводу: «смотрите на то, что перед вами», т. е. перед вашим лицом [Новый Завет 2002, 566], у вас под носом [Ньюман 1997, 182].

¹⁷ Буквально: прирождённые (γενέσεως).

человеческие [καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων]» (Откр 9:7). У ангела, сходящего с неба, лицо (τὸ πρόσωπον) – как солнце (Откр 10:1).

3) *Лицо и вся передняя («лицевая») часть тела.* Христос в Гефсиманском саду «пал на лицо Своё [ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ] и молился» (Мф 26:39). «И все Ангелы стояли вокруг престола и старцев и четырёх животных, и пали перед престолом на лица свои [ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν], и поклонились Богу» (Откр 7:11). «И двадцать четыре старца, сидящие пред Богом на престолах своих, пали на лица свои [ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν] и поклонились Богу» (Откр 11:16). В Септуагинте множество аналогичных речевых оборотов. Народ при виде Божественного огня падает «на лицо своё [ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν]» (Лев 9:24; 3 Цар 18:39). Моисей «пал на лицо [ἐπὶ πρόσωπον] своё» (Чис 16:4). Валаам при виде ангела «преклонился и пал на лицо своё [τῷ προσώπῳ αὐτοῦ]» (Чис 22:31). Бог говорит Иисусу Навину: «Для чего ты пал на лицо твоё [ἐπὶ πρόσωπον σοῦ]?» (Нав 7:10). При виде славы Божией Иезекииль «пал на лицо своё [ἐπὶ πρόσωπον μου]» (Иез 2:1). «И пал я на лицо моё [ἐπὶ πρόσωπον μου]», – говорит Иезекииль (Иез 9:8, 43:3, 44:4). «И пришёл Мемфивосфей, сын Ионафана, сына Саулова, к Давиду, и пал на лицо своё [ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ], и поклонился» (2 Цар 9:6). Авдий, узнав Илию, «пал на лицо своё [ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ]» (3 Цар 18:7). Увидев отрубленную голову Олоферна, Ахиор «пал на лицо [ἐπὶ πρόσωπον] своё и ослабел духом» (Иудифь 14:7). Навуходоносор «пал на лицо [ἐπὶ πρόσωπον] своё и поклонился Даниилу» (Дан 2:46). Даниил при приближении архангела Гавриила «ужаснулся и пал на лицо [ἐπὶ πρόσωπον] своё» (Дан 8:17). Когда умер Иаков, «Иосиф пал на лицо [ἐπὶ τὸ πρόσωπον] отца своего, и плакал над ним, и целовал его» (Быт 50:1).

4) *Перед лицом* в смысле «перед», «в виду», «прямо напротив». В Септуагинте находится несколько примеров такого употребления слова πρόσωπον: Бог «сокрушит это полчище перед лицом [κατὰ πρόσωπον] нашим» (1 Мак 4:10). Бог обещает «потрясти мечом Своим» перед лицом (ἐπί πρόσωπα) царей многих народов (Иез 32:10). Пророка Иезекииля Бог ободряет так: «Не бойся их и не страшись перед лицом их [ἀπὸ προσώπου αὐτῶν], ибо они мятежный дом» (Иез 3:9). Иудейские старейшины сидят «перед лицом [πρὸ προσώπου]» пророка Иезекииля (Иез 14:1, 20:1). У апостола Павла этот смысл усиливается и обостряется: не просто «напротив», но при этом «принципиально против»: «Когда же Пётр пришёл в Антиохию, то я лично [κατὰ πρόσωπον] противостоял ему» (Гал 2:11).

5) *Перед лицом* в смысле «в присутствии», «при непосредственном свидетельстве». Апостол Пётр говорит, что иудеи предали Иисуса и отреклись от Него «перед лицом [κατὰ πρόσωπον] Пилата» (Деян 3:13). Апостол Павел призывает коринфян: «Итак, перед лицом церкви [εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν] дайте им доказательство любви вашей» (2 Кор 8:24). Ср.: «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим [πρὸ προσώπου μου]» (Втор 5:7).

6) *От лица* в смысле «прочь от», «с глаз долой». По словам святого Стефана, народы Палестины Бог изгнал «от лица [ἀπὸ προσώπου] отцов наших» (Деян 7:45). «И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню в своё место от лица змия [ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως]» (Откр 12:14). «И увидел я великий белый престол и Сидящего на нём, от лица Которого [ἀπὸ τοῦ προσώπου] бежало небо и земля» (Откр 20:11). Ср.: «И Я истребил перед лицом их [ἐκ προσώπου αὐτῶν] Аморрея» (Амос 2:9).

7) *Лично* в смысле «в непосредственном присутствии», «в наличии». Павел пишет о себе: «Я же, Павел, который лично [κατὰ πρόσωπον] между вами скромн, а заочно против вас отважен, убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым» (2 Кор 10:1). «Так как <некто> говорит: “В посланиях он строг и силён, а в личном присутствии¹⁸ слаб и речь <его> незначительна”, – такой пусть знает, что каковы мы на словах в посланиях заочно, таковы и на деле лично¹⁹» (2 Кор 10:10–11).

8) *Личное начало* Божественного действия: «И цари земные, и вельможи, и богатые, и тысяченачальники, и сильные, и всякий раб, и всякий свободный скрылись в пещеры и в ущелья гор, и говорят горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица [ἀπὸ προσώπου] Сидящего на престоле и от гнева Агнца; ибо пришёл великий день гнева Его, и кто может устоять?» (Откр 6:15–17). Бог обещает всякому нечестивому: «Я обращаю лицо Моё [τὸ πρόσωπον μου] против того человека и сокрушу его» (Иез 14:8).

9) *Обращать внимание* в смысле «ценить». Так, согласно Септуагинте, Бог говорит Иезекиилю, что израильтяне «допустили идолов своих в сердце своё и поставили соблазн нечестия своего перед лицом своим [πρὸ προσώπου αὐτῶν]» (Иез 14:3). Кто ставит такой «соблазн нечестия» перед своим лицом (πρὸ προσώπου αὐτοῦ), с тем Бог отказывается говорить (Иез 14:4, 14:7). Для общения с Богом требуется отворотить лицо (τὰ πρόσωπα) от подобных и иных мерзостей (Иез 4:6).

¹⁸ Буквально: прибывая телом (παρουσία τοῦ σώματος).

¹⁹ Буквально: присутствуя (παρόντες).

10) *Смотреть на лицо* в смысле «быть предвзятым, пристрастным, лицеприятным», «льстить», подстраивать своё поведение под статус человека, выраженный в его *внешности*. Например, согласно апостолу Иуде, нечестивые «оказывают лицепрятие [θαυμάζοντες πρόσωπα] для корысти» (Иуд 1:16)²⁰. Наоборот, *не смотреть на лицо* означает «быть непредвзятым»: «И в знаменитых чем-либо <...> для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лицо человека [πρόσωπον <ὁ> θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει]» (Гал 2:6), буквально – не приценивается к лицу, не соизмеряется с лицом²¹. В Евангелии от Матфея читаем: «Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах [ἐν λόγῳ]. И посылают к Нему учеников своих с иродианами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо [οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων]» (Мф 22:15–16). О том же и у Луки: иудеи говорят Иисусу: «Учитель! мы знаем, что Ты правдиво говоришь и учишь и не смотришь на лицо [οὐ λαμβάνεις πρόσωπον], но истинно пути Божию учишь» (Лк 20:21). У апостола Иакова сказано: «Братия мои! Имейте веру в Иисуса Христа, нашего Господа славы, не взирая на лица»²² (Иак 2:1). Смысл сказанного о «лицеприятии» поясняется на конкретном примере: «Ибо, если в собрание ваше войдёт человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдёт же и бедный в скудной одежде, и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: “тебе хорошо сесть здесь”, а бедному скажете: “ты стань там” или “садись здесь, у ног моих”, – то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (Иак 2:2–4). Апостол осуждает такого рода оглядки на имущественный и общественный статус: «Но если поступаете с лицепрятием [προσωπολημπτεῖτε],

²⁰ Ср.: «Всякий раз, когда мы проявляем лицепрятие, мы лукавым образом ищем для себя выгоду» [Стеняев 2014, 75].

²¹ «Здесь это значит, что Бог не принимает во внимание социальную важность человека» [Лобковиц 1998, 57]. Ср.: «Но Господь сказал Самуилу: не смотри на вид его и на высоту роста его; Я отринул его; <Я смотрю не так>, как смотрит человек: ибо человек смотрит на лицо [ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον], а Господь смотрит на сердце» (1 Цар 16:7); Бог «не смотрит на лица [οὐ θαυμάζει πρόσωπον] и не берёт даров» (Втор 10:17); у Бога «нет неправды, ни лицепрятия, ни мздоимства» (2 Пар 19:7). В Новом Завете о таком отношении Бога к людям говорится неоднократно: «Пётр отверз уста и сказал: “Истинно познаю, что Бог нелицеприятен” [οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός]» (Деян 10:34); «ибо нет лицепрятия у Бога [οὐ γὰρ ἔστιν προσωπολήψια παρὰ τῷ θεῷ]» (Рим 2:11, Еф 6:9, Кол 3:25); Бог «нелицеприятно судит [ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα] каждого по делам» (1 Пет 1:17).

²² Буквально: «не в лицепрятии имейте веру» (μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν). Ср. с другим вариантом перевода: «Братья мои, не держитесь веры в Господа нашего Иисуса Христа, Господа славы, – с лицепрятием» [Новый Завет 2002, 695].

то грех делаете» (Иак 2:9)²³. В приведённых случаях πρόσωπον означает статус человека, его общественное положение или имущественное состояние, визуально сообщаемое посредством его внешнего вида.

11) *От лица* в смысле «лично от». Апостол Пётр говорит: «Итак, покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица [ἀπὸ προσώπου] Господа» (Деян 3:19–20). Грешники, по словам апостола Павла, «подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа [ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου] и от славы могущества Его»²⁴ (2 Фес 1:9). Согласно тому же Павлу, «ибо и я, если в чём простил кого, простил для вас от лица Христова [ἐν προσώπῳ Χριστοῦ]» (2 Кор 2:10)²⁵.

12) *Лицом к лицу* в смысле «непосредственно», «лично», «подлинно». Апостол Павел пишет: «Теперь мы видим как бы сквозь <тусклое> стекло [δι' ὀπίπτρου]²⁶, гадательно, тогда же лицом к лицу [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12). Здесь морфема πρὸς употреблена три раза подряд.

13) *Наконец, внешность как поверхность*. В этом смысле говорится о «лице земли»: Павел, проповедуя в Ареопаге, заявляет, что Бог «произвёл весь род человеческий для обитания по всему лицу земли [ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς]» (Деян 17:26)²⁷.

Как видим, в ряду смыслов, связанных со словом πρόσωπον в библейской традиции, нет никакой «театральности»; очевидно, что значения данного термина концентрируются вокруг двух смысловых пунктов: а) *внешний вид*; б) *конкретный субъект* («кто»). Внеш-

²³ «Стих 9 однозначно отождествляет лицепрятие, о котором говорилось в стихах 1–4, с грехом» [Майер 2012, 130]. «Лицепрятие предполагает суд одного человека над другим, когда основанием для осуждения служит даже не поступок другого человека, а наше отношение к его внешнему виду, полу, возрасту, национальности и социальному положению» [Стеняев 2014, 74]. Скорее всего, апостол Иаков намекает здесь на Лев 19:15 [см.: Майер 2012, 130], где специально акцентируется правило судить беспристрастно: «Не делайте неправды на суде; не будь лицепрятен к нищему и не угождай лицу великого [οὐ λήμψῃ πρόσωπον]; по правде суди ближнего твоего». Ср.: «Не различайте лиц [οὐκ ἐπιγνώσῃ πρόσωπον] на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого [οὐ μὴ ὑποστέλλῃ πρόσωπον ἀνθρώπου], ибо суд – дело Божие» (Втор 1:17); «Не извращай закона, не смотри на лица [οὐκ ἐπιγνώσονται πρόσωπον] и не бери даров, ибо дары ослепляют глаза мудрых и превращают дело правых» (Втор 16:19).

²⁴ Или: «в отлучении от лица Господа и от славы крепости Его» [Новый Завет 2002, 629].

²⁵ Последнее выражение близко по смыслу обычной формуле ссылки на авторитет в талмудической литературной традиции, практиковавшей пересказ «от имени» (*mšm*) другого лица [Аверинцев 1971, 256].

²⁶ Буквально: «в зеркале» [Новый Завет 2002, 537].

²⁷ Это же выражение – «лицо земли [πρόσωπον τῆς γῆς]» – точно в таком же смысле использует св. Григорий Богослов в начале своего 28-го слова (I 9).

ность не столько выражает статично-типическое, сколько знаменует собой конкретное – но конкретное не как случайную совокупность видимых характеристик, но как динамичную и уникальную реализацию способа присутствия в мире, существования. Поэтому употребляемое в христианском мировоззренческом контексте греческое слово *πρόσωπον*, как указывает Эндрю Лаут, может быть понято одновременно и как лицо (внешность), и как личность (специфически сущее). «Известно, что в образе лика Христова сосредоточена *πρόσωπον*, или (Божественная) личность Христа. Сияние Лица означает Божественность Христа, и Божественность эта поражает – она являет и ослепляет одновременно» [Лаут 2002, 43]. Богословское употребление термина *πρόσωπον* становится почти игрой словами: это и катафатически понимаемое «лицо», и апофатически постигаемая «личность»; поэтому-то, «взирая на источающее сияние Лицо преобразившегося Спасителя, мы созерцаем Божество» [Лаут 2002, 46]. Вочеловечившийся Бог есть видимое Лицо, «сквозь» которое «проступает» недоступная физическому восприятию Личность. Эта личность-лицо есть такой «феномен», через который и посредством которого нам явлена некая важнейшая «существенность» [Смирнов 2015, 22].

В христианском дисциплинарно-теологическом дискурсе по мере его становления происходит постепенное усиление смыслового акцента на понимании *πρόσωπον* как «способа бытия» конкретного субъекта; поскольку же Божественный и человеческий субъекты связаны парадигмой «образа и подобия»²⁸, постольку этот термин используется как для описания человеческого существования, так и для характеристики бытия и деятельности Бога. «Античный мир, – утверждает о. Георгий Флоровский, – не знал тайны личного бытия. И в древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность. Греческое *πρόσωπον* означало скорее *личину*, нежели *лицо* <...>. И то же нужно сказать о латинском *persona*. <...> Только после творений св. Григория Богослова (отождествлявшего понятия *ипостась* и *лицо*) и после Второго Вселенского собора было достигнуто согласование богословского языка Востока и Запада» [Флоровский 1992, 22]²⁹. Это согласование потребовало боль-

²⁸ Ср.: Быт 1:26–27; 5:1–2. Септуагинта в обоих случаях предлагает слово «εἰκόνα». Человек как «образ Божий» – тема отдельного исследования.

²⁹ Далеко не все западно-христианские теологи соглашались с тезисом о сугубо христианском происхождении и смысле термина «личность». Так, один из них пишет по этому поводу: «Хотя это и верно, что сам термин *πρόσωπον* (позднее переведённый на латинский язык как *persona*) не фигурирует явно у дохристианских писателей, это ещё не означает, что древние не имели понятия о том, что позднее было названо личностью» [Греггерсен 2013, 6–7]. При этом

шой предварительной мыслительной работы. Теология, развивая учение о личности, использовала в большей степени и с большей охотой термин «ипостась», акцентируя *онтологический* характер личной особенности, фундаментальный, а не случайно-внешний характер личного бытия. «Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного или, вернее, выразить реальность личного Бога, <...> греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину πρόσωπον термин ὑπόστασις» [Лосский 2000, 290] – философский термин, содержание которого «они совершенно переплавили» [Лосский 2010, 315].

Оба термина, однако, в ранней патристике используются как синонимы; при этом они как бы делегируют друг другу оттенки своего изначального смысла. «Теперь уже ὑπόστασις – это не только индивидуальное бытие, но и πρόσωπον – бытие самобытное, предъявляющее себя другим, а πρόσωπον – уже не просто то, что выражено или предъявлено, а и ὑπόστασις – то, что на самом деле существует» [Новиков 2000, 29]. Лик приобретает онтологическую углублённость, а сущее – смысловой оттенок конкретности, уникальности и единичности. Богословский язык патристики усваивает терминологию Каппадокийской школы, «и теперь термины “лицо” (πρόσωπον) и “ипостась” (ὑπόστασις) начинают указывать на личное бытие; их употребление не смешивается с другой группой терминов: “сущность”, “существо” (οὐσία) и “естество”, “природа” (φύσις), обозначающих видовое понятие, характеризующееся совокупностью существенных черт, присущих особям данного вида» [Новиков 2000, 28]. При этом в ряде ключевых вероисповедных формулировок закрепляются оба термина как равнозначные. Так, согласно соборным догматическим определениям, Святая Троица есть «три Лица или Ипостаси» (τρία πρόσωπα ἢ ὑποστάσεις), а две природы во Христе как Богочеловеке соединяются «в одно Лицо и одну Ипостась» (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). Преподобный Иоанн Дамаскин (*О ста ересьях* 81), разъясняя последнюю формулировку, пишет: несториане «учат, что обособленно и отдельно существует Бог Слово и отдельно Его человек, и более низкое из сделанного Господом во время пребывания среди нас усваивают одному только человеку Его, более же возвышенное и богоприличное – одному только Богу слову и не приписывают

сам автор, подобно многим, понимает под личностью скорее *индивидуальность*, когда, аргументируя свою позицию, заявляет: «В стоической традиции мы находим идею о том, что люди от природы снабжены общей разумной природой и являются уникальными индивидуумами» [Греггерсен 2013, 7]. По такой же схеме обычно решается и вопрос о том, «был ли древний грек личностью» [см.: Кессиди, Кондзелка 1989].

того и другого одному и тому же Лицу [προσώπῃ]» [Иоанн Дамаскин 2002, 140]. Здесь имеется в виду одно Лицо (πρόσωπον) Богочеловека, в котором существуют две природы. При этом в христианской письменности, напрямую не относящейся к богословскому тематическому кругу, слово «лицо» продолжает употребляться в своём «профанном» значении. Так, одна из обязательных деталей средневекового византийского (живописного или словесного) портрета, согласно Михаилу Пселлу (XI в.), – «лицо (τὸ πρόσωπον)» в физическом смысле [Любарский 1974, 247].

В христианстве личность логически и онтологически поставлена «перед» природой; на этом месте не мог и не может стоять индивидуум в античном смысле, так как само его определение заставляет полагать то общее (целое), «атомом» которого он является (ἄτομος – это не целое-неделимое, а неделимое целого, иначе говоря, не делимая дальше часть делимого целого). Индивидуум, таким образом, вторичен в отношении природы как своего «целого», он произведен от неё. И определение личности, данное в VI веке Боэцием (*naturae rationalis individua substantia*), всё ещё следует этой античной модели, заставляющей формулировать индивидуальное как частный случай всеобщего [ср.: Хоружий 2006, 183; Грегерсен 2013, 7–8]. Смещение смыслового акцента от «личности-маски» к «личности-ипостаси» отражает радикальную трансформацию мышления о человеке, связанную с переходом от античной космологической парадигмы к христианской персоналистической платформе, на основании которой личность как *видимое* приобретает особую экзистенциальную глубину и уникальную ценность.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2008 – Аванесов С. С. Личность как синергичная конституция // *Философские науки*. 2008. № 2. С. 32–46.
- Аверинцев 1971 – Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. Москва, 1971. С. 206–266.
- Аксючиц 2010 – Аксючиц В. Христианская личность. 2010. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/print/1144159.html> (дата обращения: 13.09.2015).
- Антоновский 2015 – Антоновский А. Ю. Понимание и взаимопонимание в научной коммуникации // *Вопросы философии*. 2015. № 2. С. 45–57.

- Аристотель 2002 – *Аристотель*. Политика. Поэтика / Пер. С. А. Жебелева, М. Л. Гаспарова. Москва, 2002.
- Афонасина 2014 – *Афонасина А. С.* Античные источники о раскрашенных статуях // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2014. № 1. С. 31–40.
- Белецкий 1960 – *Белецкий А. А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. Москва, 1960. С. 159–192.
- Греггерсен 2013 – *Греггерсен Н.* Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Пер. с англ. С. Павлова // *Богословие личности*. Москва, 2013. С. 1–27.
- Дворецкий 1958 – *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2-х томах. Москва, 1958.
- Иоанн Дамаскин 2002 – *Преп. Иоанн Дамаскин*. Творения. Источник знания / Пер., комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. Москва, 2002.
- Кессиди, Кондзелка 1989 – *Кессиди Ф. Х., Кондзелка В. В.* Был ли древний грек личностью? // *Философская и социологическая мысль*. 1989. № 11. С. 40–50.
- Колесов 2004 – *Колесов В. В.* Душа и личность // *Колесов В. В.* Слово и дело: Из истории русских слов. Санкт-Петербург, 2004. С. 589–595.
- Кон 1978 – *Кон И. С.* Открытие «Я». Москва, 1978.
- Лаут 2002 – *Лаут Э.* От христологии к образу Христа: преподобный Максим Исповедник о Преображении Господнем // *Альфа и Омега*. 2002. № 3 (33). С. 34–47.
- Лебедев 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А. В. Лебедев. Москва, 1989.
- Лобковиц 1998 – *Лобковиц Н.* Что такое «личность»? / Пер. с нем. К. В. Бандуровского // *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 54–64.
- Лосев 1988 – *Лосев А. Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. Москва, 1988. С. 153–170.
- Лосев 1994 – *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. Москва, 1994.
- Лосский 2000 – *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Москва, 2000. С. 289–302.
- Лосский 2010 – *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Решиковой. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 448 с.

- Любарский 1974 – *Любарский Я. Н.* Внешний облик героев Михаила Пселла (К пониманию художественных возможностей византийской историографии) // Византийская литература. Москва, 1974. С. 245–260.
- Мазаева 2015 – *Мазаева О. Г.* О терминологическом смысле языковых образований античной философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2 (30). С. 137–144.
- Майер 2012 – *Майер Г.* Послание Иакова / Пер. с нем. И. В. Просвирякова. Москва, 2012.
- Новиков 2000 – *Новиков Д. В.* Учение о личности в христианском богословии IV–VIII веков // Человек. 2000. № 2. С. 27–37.
- Новый Завет 2002 – Новый Завет на греческом и русском языках. Москва, 2002.
- Ньюман 1997 – *Ньюман Б. М.* Греческо-русский словарь Нового Завета / Пер. с англ. В. Н. Кузнецовой. Москва, 1997.
- Петрученко 1994 – *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. Москва, 1994.
- Плотин 2004 – *Плотин.* Третья эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург, 2004.
- Рыжкова 2005 – *Рыжкова Г. С.* Христианство и персонализм // Философия: вызов современности. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2005. С. 132–134.
- Смирнов 2015 – *Смирнов С. А.* Феномен как визуальный концепт в антропологии культуры (от классических образцов к неклассическому опыту) // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1 (3). С. 21–28.
- Стеняев 2014 – *Стеняев О., прот.* Мудрость небесная и земная. Беседы на послание апостола Иакова. Москва, 2014.
- Стратановский 1974 – *Стратановский Г. А.* Феофраст и его «Характеры» // Феофраст. Характеры. Ленинград, 1974. С. 45–83.
- Тахо-Годи 1999 – *Тахо-Годи А. А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина *soma* // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Греческая культура в мифах, символах и терминах. Санкт-Петербург, 1999. С. 362–381.
- Флоровский 1992 – *Флоровский Г. В., свящ.* Восточные отцы IV века. Москва, 1992.
- Хоружий 1995 – *Хоружий С. С.* Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. Москва, 1995. С. 42–150.

Хоружий 2006 – Хоружий С. С. Вещь в работе // Человек.ru. 2006. № 2. С. 175–184.

Яннарас 2005 – Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос. Москва, 2005. С. 87–400.

Материал поступил в редакцию 21.09.2015