

ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В АПОФАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ: РАЗВИТИЕ ИДЕЙ ОТ ЛОССКОГО ДО МАНУССАКИСА

Магомед Рубаненко

Национальный педагогический университет им. М.П. Драгоманова

Вступление

«Поэтому история каждого человека важна, вечна, божественна, поэтому каждый человек, пока он жив и исполняет волю природы, чудесен и достоин всяческого внимания. В каждом приобрел образ Дух, в каждом страдает живая тварь, в каждом распинают Спасителя».

Г. Гессе

«Самая заветная цель и самое сильное желание каждого человека состоят в том, чтобы дать раскрыться той целостности своего существа, которую обозначают понятием личность».

К. Г. Юнг

На данный момент в православной апофатической теологии онтология личности стремится стать решетом для всего пространства богословия или, используя другую метафору, тем магнитным центром, к которому должны свестись все его отрасли. Антропология, сотериология, христология и прочие разделы богословия анализируются в контексте тайны межличностных априорных отношений Я-Ты (Бубер), на фоне которых, т.е. вторично, выступает *Бытие* как от них зависящее. Не поддающаяся метафизической концептуализации феноменология личности становится впереди философско-богословской эскадры, в то время как остальные отрасли знания начинают вращаться вокруг нее подобно спутникам. Стремясь обосновать столь высокую и жизненно-утверждающую позицию личности как *реляционной основы реальности*, в которой уникальность и контингентность занимают онтологическое первенство, богословие ссылается на факт личностной (кенотически-экстатической) онтологии Троицы, *по образу и подобию* Которой сотворено человечество, без стеснений используя философский инструментарий современного экзистенциализма, персонализма и феноменологии для его прояснения. Более того, полагая истину в *лице* Отца, дающего начало видимому и невидимому, а также в *лице* Иисуса, представляющего соединение

полноты Божественного и человеческого, все измерение жизни сводится к личностной реальности, из нее вытекает и к ней возвращается. В это время *Бытие* (в понимании Хайдеггера) служит «реляционным материалом» для реализации свободной личности, тайна которой простирается далеко за пределы мыслимого и неммыслимого.

В связи с этим, в данной статье анализируется богословский путь онтологии личности, проделанный ее самыми преданными православными корифеями, такими как Владимир Лосский, Иоанн Зизиулас, Христос Яннарас и Джон Манусакис. Выбор обозначенных лиц определен как результативностью их работы в рамках обозначенной темы, так и ее актуальностью в современном научном дискурсе. Также в статье представлена критическая рефлексия концепции в свете альтернативных позиций в православной теологии. В конце статьи делается попытка актуализации концепции в контексте как личной, так и общественной жизни.

1. ВОПРОС, ПОДНЯТЫЙ ЛОССКИМ...

Владимир Лосский

Владимир Лосский (1903-1958гг.) был одним из первых (по крайней мере эксплицитно), кто остро поднял вопрос о принципиальном различии между человеческими «личностью» (ὀψότης) и «природой» (οὐσία)¹, – том различии, которое, по его мнению, исторически было проигнорировано или стерто западной философией². Впервые эта дифференциация прослеживается в полемике молодого Лосского с софиологической системой о. Сергия Булгакова – самой монументальной в православии со времен Иоанна Дамаскина³. Утверждая, что «Смешение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы

¹ Дифференциацию между природой и личностью, как двумя абстракциями, проще всего прояснить с позиции вопросов «что?» и «как?» Если природа объединяет в себе общий набор характеристик, присущий всем людям (например, любовь, мудрость, радость, жизненный опыт), личность выражает уникальный *способ бытия*, в котором эта природа выражается (например, *как* другой любит или *как* другой молится). Эта демаркация является фундаментальной теоретической составляющей для всего дальнейшего христианского персонализма.

² Очевидно, для Лосского это разграничение особенно важно в силу полемики с другими мистическими и философскими направлениями, в которых субъект сливается с объектом, теряя свою личностную уникальность (буддизм, даосизм, мистика Плотина, феноменология Духа и проч.) Вполне осознавая непосредственную реальность мистического опыта, Лосский стремился сохранить исконную дистанцию между тварным субъектом и божественным объектом, переведя, если будет позволено так высказаться, мистику с «бытийного» (растворение в Абсолюте) на «личностный» (дистанция в отношении) уровень. Поэтому, создавая, на первый взгляд, искусственное и малообоснованное разграничение человеческого бытия на «личность» и «природу», Лосский в то же время пытается указать на весьма важную проблематику, стоящую за этим различием: субъект, непосредственно соединяясь с Богом, в то же время всегда должен сохранять с Ним бесконечную дистанцию на уровне личности, давая возможность обоим демонстрировать свою уникальность в отношении другого, все более обостряя и раскрывая свою личностную инаковость. Естественно, как не раз указывал Лосский, язык богословия при описании столь сложных реалий становится «косным», что, впрочем, никак не подразумевает его устранения, требуя, напротив, постоянного развития и адаптации к феноменологии откровения.

³ Павел Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс, ДУХ I АПТЕРА* (Киев, 2017), 268.

о. С. Булгакова»⁴, Лосский первым проводит разграничение, которому в последующих трудах он придаст концептуальное выражение⁵.

По мнению Лосского, подчинив свободную личность природе, Булгаков подчинил творческий процесс личностного становления (в принятии свободных решений) софийно-детерминированному процессу заданного природе обожения, в которое интегрирована личность. Последняя, таким образом, *a priori* лишается свободного самоопределения⁶. Как отмечают другие богословы, в частности прот. Василий Зеньковский, стремясь создать всеобщий синтез научно-философско-богословской мысли, приводящий к «всеединому» видению реальности и космическому примирению, Булгаков не смог исчерпать проблемы зла и свободы, неразрывно взаимосвязанных с личностным бытием твари⁷. Каждая отдельная личность, исходя из позиций его системы, растворяется в универсальной *личности Софии*⁸, которая превращается в «христианский Рок» (термин автора, *М.Р.*), что своим течением захватывает разом и *уникальную личность, и творческую свободу, и проблему зла*. Индивидуальное и частное поглощено коллективным и общим, свободная личность заменяется детерминированной вещностью. Это тем примечательнее, что Булгаков силился устранить логический монизм (а в наше время любая философско-богословская система, претендующая на метанарративный статус, становится авторитарным заблуждением, вызванным логоцентристской установкой мышления), который рвался создать непротиворечивый эскиз бытия с претензиями на эпистемологический абсолютизм в видении мира⁹. Однако, по злой иронии, Булгаков построил самостоятельную, во многом самодостаточную софианскую систему, которая претендовала дать ответ на самые сложные и противоречивые вопросы с неизбежным счастливым концом «Бога все во всем», в этом соитии нивелирующим все бесовские элементы бытия¹⁰.

⁴ Владимир Лосский, *Боговидение (Спор о Софии)*, АСТ (Москва, 2006), 74.

⁵ В частности, в своем *magnum opus* «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», а именно в главах, посвященных икономии Сына и Духа (соответственно 7 и 8 главы), Лосский четко определяет природу и личность как две различные категории человеческого бытия, находящиеся под различными источниками воздействия: Сына, сводящего природу в единство, очищая и преображая ее (символ «Евхаристия»); и Духа, дифференцирующего личности, уникально раскрывая и воздействуя на каждую в отдельности (символ «Пятидесятница»). Таким образом, в голове всплывает метафора, где обожена единая природа как конечная цель становится чистым полем, на котором могут свободно возвращаться уникальные колосья человеческих личностей, абсолютно инаковых и неповторимых в отношении друг друга. Лосский (Очерк мистического богословия Восточной Церкви), 214–44.

⁶ Подробный анализ расхождения между богословием Лосского и системой Булгакова см. у Роуэн Уильямс, *Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика*, Дух і літера (Київ, 2009), 43–72.

⁷ С.Н. Булгаков, *Философия хозяйства (Предисловие)*, Институт русской цивилизации (Москва, 2009), 22–30. Хотя Зеньковский и утверждает, что подобный систематический синтез является неизбежным для православного мышления, в рамках философии всеединства, заданной Владимиром Соловьевым, он не может быть адекватно разрешен.

⁸ В упрощенной схеме тварная София выступает «становящимся Богом», идущим по направлению к трансцендентному Абсолюту, в чем, собственно, заключается смысл всей божественно-вселенской драмы. Естественно, подобное видение детерминированного движения «на круги своя», исключающего волюнтаризм твари, не вполне исчерпывает как опытную, так и философско-богословскую перспективы.

⁹ С.Н. Булгаков, *Трагедия философии*, Наука (Москва, 1993).

¹⁰ Павел Евдокимов, *Православие*, ББИ (Москва, 2002), 467.

Контингентность, как одно из ключевых составляющих подлинной свободы, устраняется. Существует лишь опосредованная свобода в выборе заданных возможностей внутри известного космического процесса. Именно этой «положительной» с точки зрения Булгакова дилемме апокатастасиса (который в наше время завоевывает все больше сторонников)¹¹ Лосский противопоставил свободную от детерминанта природы *личность*, выделив для нее самое привилегированное место в стремлении разрушить влияние метафизического имперсонализма немецкого типа в богословии¹².

Из ретроспективы очевидно, что полемика Лосского с Булгаковым бросила яркий свет на личностную сторону бытия, символически разыскав «сушу» со всеми ее богатствами в океане последнего. «Как самосознающая тварная личность, каждый человек есть существо единственное, абсолютно неповторимое, не сводимое ни к чему иному, от всего отличное, ничем не определяемое, рационально не познаваемое»¹³. Установив апофатический вектор персонализма¹⁴, Лосский положил начало личностному лейтмотиву в православии, создав то ядро, вокруг которого постепенно начало образовываться тело нового богословия, тенденции чего продолжают по настоящий момент.

Если постараться «суммировать» богословие личности Владимира Лосского, важно выделить два главных полюса концентрации: *Халкидонский догмат* (451), утверждающий во Христе *две природы* (εν δύο φύσεσιν) и *одну ипостась* (εις εν πρόσωπον και μίαν υπόστασιν), и идея сотворения человека «*по образу и подобию*» Троицы (imago Trinitatis).

1. В «Споре о Софии» аргумент *от Воплощения* в его *Халкидонском контексте* выступает основной силой¹⁵. Постоянная акцентуация Лосского на «одну ипостась» Сына, соединяющего «две природы», здесь крайне существенна. Определяя состав человека как «дух, душу и тело» (хотя и не обязательно), невозможно свести «ипостась» Сына к какой-либо из составляющих, иначе перед нами возникнет две фундаментальные проблемы: 1) нетварный Логос, воспринявший человеческую природу и заменивший собою одну из ее составляющих, будет *неполным человеком*, что приводит мысль к аполлинарийской и монофизитской ересям со всеми вытекающими; 2) признав, что Христос действительно воспринял человеческую природу, поскольку сам человек являет собой антиномию *нетварно-тварной* реаль-

¹¹ David Bentley Hart, *That All Shall Be Saved*, Yale UNIVERSITY Press (New Haven and London, 2019).

¹² Уильямс, *Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика*, 68.

¹³ Лосский, *Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия*, https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/

¹⁴ Персонализм, который развивает Лосский, характеризуется не только приматом личности по отношению к природе, но, в более широком смысле, ее безграничным потенциалом и непознаваемостью, свойственных Богу. Для Лосского личность обретает высший смысл, наделяется уникальностью и бесценностью постольку, поскольку она является выражением Божьего образа и подобия, и потому имеет высшую значимость сама по себе. Более того, личность, как будет показано ниже, является отблеском тринитарной реальности, ввиду чего модус самовыражения личности определяется познанием Троицы.

¹⁵ Лосский, *Боговидение (Спор о Софии)*, 53–72.

ности (позиция Булгакова), где душевно-телесная природа относится к тварной составляющей, тогда как дух, представляющий собой личность – к нетварной, проблема не устраняется, а переносится на еще более проблематичный уровень: источник зла зиждется в самом Боге, разделившись в Себе, а человек, каким бы прекрасным «творением» он ни был, является несовершенным *дубликатом божества*, тварной проекцией нетварной реальности или «животным Богом»¹⁶, который по своей *личностной* природе с Ним тождественный, но по сотворенной природе, условно говоря, является «животным»¹⁷. Таких теологических и антропологических последствий Лосский, конечно же, не мог допустить. В то время как софиологический проект едва начинал набирать обороты, Лосский увидел в нем детерминистскую систему, уничтожающую смысл свободы.

Так ли это, и не пытался ли талантливый ум Лосского «охватить» гениальный ум Булгакова, является полемической темой, оценка которой не входит в задачи настоящей статьи. Разумеется, мысль Булгакова в ее философско-богословском измерении гораздо масштабней и продуманней, чем бы того хотелось Лосскому. И все же справедливо замечание: проблематика зла, уникальности и свободы, всплывающая в работах Булгакова, является нерешенной, требуя антропологической корректировки. Соответственно, твердо полагаясь на Халкидонский догмат, Лосский выдвигает собственную линию интерпретации, в которой происходит максимальная онтологическая демаркация между творением и Творцом¹⁸, абсолютизируется их «инаковость» в отношении друг друга, образуя нейтральное пространство для парадоксов вроде контингентности, возможности зла, абсурдности, тайны жизни, антиномичности, возникновения недублированного творчества – как последствий подлинной свободы. Конечно, при такой установке проблема зла не решается. Бог как причина личности *Другого*, вносит с его свободой зло внутрь самого творения¹⁹. Однако этот риск, с завораживающей долей лирики презентуемый Лосским, необходим в силу любви, взывающей к абсолютной свободе Другого, – любви, которой можно ответить отказом²⁰. Таким образом, в системе Лосского софийный детерминант

¹⁶ Лосский, 75.

¹⁷ В «Споре о Софии» молодой Лосский выводит саркастическую формулу из подобного взгляда: «Человек = нетварный дух (личность, ипостась) † тварная душевно-телесная природа, т. е. человек = Бог † животное». Критикуя любые попытки найти некое *metaxu* между Богом и творением, Лосский сделал все возможное, чтобы оборвать путь к образованию онтологических звеньев между тварной и нетварной реальностями. См. Лосский, *Боговидение (Спор о Софии)*, 50.

¹⁸ Лосский (Догматическое богословие), 525.

¹⁹ Очевидно, Бердяев (наиболее близкий Лосскому мыслитель, поддерживающий идею творческого риска) не согласился бы с той философской позицией, где Бог-Творец, обладающий атрибутом всезнания, осознанно творит свободную личность, которая, отказав Ему в призыве любви, подвергнется вечным мукам. В обход этой традиционной теистической позиции он выдвигал полемическое учение Якоба Бёме о первичной хтонической свободе *Ungrund*, которая породила Бога-Троицу, и из которой сам Бог, впоследствии, сотворил творчески свободного человека, способного на зло. Таким образом, проблема осознанной личности, порождающей известный хаос, является сложнейшей темой персоналистской дискуссии в том числе. Подробнее об этом чит. у Николай Бердяев, *О назначении человека*, Хранитель (Москва, 2006).

²⁰ Лосский, *Боговидение*, 502.

Булгакова, исходящий из онтологического родства между тварью и Творцом как условием их взаимодействия, заменяется контингентным отношением между онтологически иными реалиями Бога и человека, что основано на реинтерпретации Халкидонского догмата.

2. Высота, на которую Лосский возносит личность, очевидна в прокламации им *человечества* как *imago Trinitatis*²¹. Поскольку триединый Бог в Самом Себе (*in seipso*) неприступен и непознаваем, сотворенная по Его образу и подобию человеческая личность непознаваема в той же мере²². В конце статьи «Богословское понятие человеческой личности» Лосский приходит к выводу, в котором «проблема человеческой личности не может улавливаться онтологически, понятийно, так как речь идет о некоей «метаонтологии», — реальности, которую может знать только Тот, Кто сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26)²³, или, выражаясь словами из другой его статьи, по образу и подобию Бога, «Который превосходит противоположение между трансцендентным и имманентным, так как Он за пределами всякого утверждения и всякого отрицания»²⁴. При этом Лосский особо подчеркивает личностный факт тварного бытия, делая «природу» (набор общечеловеческих качеств) вторичным и зависимым от личности (уникальная единица) явлением.

Что примечательно, мысль Лосского остается верной христианскому учению о воскресении в теле (неизменный лейтмотив православия). Личность не может существовать вне материальной природы²⁵, требуя ее возвращения и трансформации, соответствующей изменявшемуся в ходе земной жизни модусу личности²⁶. Ввиду этого, моральная поговорка «что посеешь, то и пожнешь» становится для человека краеугольной.

В своих апофатических рассуждениях, Лосский, в целом, если воспользоваться богословским словарем из лютеранской области, наряду с «*Deus absconditus*» (Бог сокровенный) имплицитно утверждает тезис «*Homo absconditus*» (человек сокровенный). Это особенно наглядно в его интерпретации мистической мысли Майстера Экхарта, где сокровенность тварного бытия (*esse absconditum*) аналогична божественной²⁷. Таким образом, человеческая личность отображает троичную автаркию в ее *непознаваемости, кенотичности, единстве, различии, общении, творчестве и свободе*, что актуализируется в евхаристическом пространстве церкви²⁸, где происходит осознанное отречение от обладания

²¹ Уильямс, *Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика*, 103–38.

²² Лосский, *Боговидение (Очерк мистического богословия Восточной Церкви)*, 201.

²³ Лосский (Богословское понятие человеческой личности), 656.

²⁴ Лосский (Апофаза и Троическое богословие), 568.

²⁵ Лосский (Богословие света в уч. святого Григория Паламы), 600–602.

²⁶ Лосский (Очерк мистического богословия Восточной Церкви), 296.

²⁷ Владимир Лосский, *Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта*, Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Москва, 2003), 174; 177.

²⁸ Лосский, *Боговидение (Догматическое богословие)*, 468.

собственной природой «для себя» в угоду другому. Утверждая это, Лосский не намеревался положить конец антропологическим исследованиям, стремящимся ухватить или описать личностный феномен. Скорее, его цель состояла в прокламации: а) невозможности исчерпывающего анализа тайны человеческой личности; б) безграничного апофатического потенциала, которым владеет личность; в) тринитарных путей в их крестном откровении, следуя которым личность будет успешно себя раскрывать; г) мистического *a priori* как точки соприкосновения между нетварной и тварной личностями, в ходе чего происходит постоянное преобразование последней.

2. ЛИЧНОСТНАЯ ОНТОЛОГИЯ: ОТКРЫТИЯ ЗИЗИУЛАСА И ЯННАРАСА

Иоанн Зизиулас

Иоанн Зизиулас (1931г.), митрополит Пергамский, один из ключевых исследователей богословия личности XX века, в своем богословии продолжил персоналистскую линию Лосского. Как и Лосский, Зизиулас видел многие беды Запада в восприятии личности как «индивида», обладающего набором определенных характеристик, понимаемых скорее как более или менее полезные свойства вещи, чем проявление божественной тайны, выраженной в тот или иной способ в сокровенном бытии личности. Богослов возлагает всю ответственность за подобное пренебрежение к личности на «тотальную склонность к диктату сущности», а потому пытается изменить корни самой философии, породившей подобное восприятие. Таким образом, Зизиулас, — ни много, ни мало, — в противовес греческой философии, на основании патристических трудов позиционирует *онтологию личности* как абсолютную концепцию, стремясь провести онтологическую революцию: именно *личность (инаковость)* в философском пространстве должна занять онтологическое первенство²⁹, в то время как *бытие (природа)* может быть понято исключительно *реляционным* (межличностным общением) способом³⁰. Таким образом, Зизиулас пытается максимально актуализировать в контексте современности проблему личности как того, что уникально и свободно в бытии человека, освобождая его от историко-социо-культурного детерминанта, умаляющего величие и творческую несводимость личности.

В своей первой статье «От маски к личности: зарождение онтологии личности», принесшей автору мировую славу, Зизиулас наметил основной вектор всего своего дальнейшего богословия³¹. Митрополит Пергамский демонстрирует наличие антагонизма в греческом мышлении, происходящего между мировым Логосом,

²⁹ Иоанн Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, ББИ (Москва, 2012), 126–40.

³⁰ Зизиулас, 144.

³¹ Иоанн Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви* (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006), 21–45.

приводящим мир к единству, гармонии и, в некотором смысле, фаталистично детерминирующим свободу, и человеческой личностью (*πρόσωπον*)³², безрезультатно бросающей миру вызов. Зизиулас подчеркивает первоначальную связь *πρόσωπον* с «маской», которую надевали актеры. Негодование человеческой личности в ответ на всепоглощающий Рок необходимости у древних греков происходит в театре, где человек бунтует, сопротивляется, играет роль, дезертирует всем существом, стремясь выявить свою исключительность и несогласие с установленным порядком вещей; но, в конечном итоге, должен трагически проиграть, смириться, снять с себя «маску», — эту искусственную онтологию личности, никак не отображающую истинное положение вещей. Случается, когда актер, желая себя временно обнадежить, продолжает какое-то время следовать за своей фальшивой маской, призрачно освобождаясь от мировых пут и становясь в эти считанные мгновения неповторимым и свободным. Однако резиньяция «маски» выше стоящей силой неизбежна, и этот огонек — временная вспышка во мраке — должен будет вскоре угаснуть. Таким образом, свободы в греческом миропонимании в подлинном смысле быть не может, а значит и уникальной свободной личности, которая бы не подпадала под общий закон мироздания. Подлинная «личность» (*υπόστασις*) греков связана с безликой сущностью, в то время как *πρόσωπον* — своего рода аберрация — является инструментальным «контингентным» добавлением, не выходящим за рамки дозволенного. Сама же *υπόστασις* (которая лишь впоследствии обретет новое значение в связи с тринитарными формулировками) неразрывно связана с миром и, если говорить в духе Бердяева, им «скульптурируется». Трагедия Эдипа неизбежна. Не мир подстраивается под свободу человека, но человек — под детерминант мира. То же касается латинского понятия *persona*, которое не имеет ничего общего с уникальным личностным началом. Уклоняясь в сторону социальной роли отдельных «лиц», которые выстраивают *отношения* друг с другом и в этих отношениях создают коллектив, образуя гармоничное целое (например, государство), римское *persona* является средством для создания безличного единства. Независимо от «лиц» (как мы их знаем сегодня) существуют некие космологические рамки, в которые помещаются *πρόσωπον/persona*, не способные их превозмочь. Этими, скажем, «около личностными» понятиями лишь предполагалась туманная возможность такого уклонения, всегда, впрочем, безрезультатного. Любое уклонение от главного «бытийного» курса, любая контингентность становилась областью небытия, а значит не могла приниматься греческим мышлением всерьез³³. В итоге, в греческой философии, онтология которой сформировала рационалистическое

³² Историю развития понятия «*πρόσωπον*» см., в частности, у Андре Милано, *Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви*, Алетейя (СПб, 2019); также см. Мефодий Зинковский, *Святоотеческие категории и богословие личности*, Издательство Олега Абышко (СПб, 2014).

³³ Е.В. Бакеев, *Введение в онтологию: образы мира в европейской философии*, Изд-во Урал, ун-та (Урал, 2014), 15–106.

мировоззрение Запада, нечто другое (Рок, Судьба, Гармония, Идея, безликий Логос), а не свободная личность, вело за собой человеческое бытие³⁴.

Пытаясь разрешить антагонистическую дилемму между *бытием* и *личностью*, детерминантом и свободой³⁵, Зизиулас создает ряд предпосылок, на которых возводит здание масштабной *персоналистской системы* (и именно системы). Это, прежде всего, *первенство Отца* (μοναρχία Πατρί) в *тринитарном бытии*; далее, раскрытие *бытия как общения* (κοινωνία); и, наконец, прокламирование абсолютной *инаковости* (διαφορά) отдельной личности как несводимой ни к чему уникальной реальности. Краеугольным камнем здания становится *онтология личности*. Разберем эти предпосылки по порядку.

1. По важному замечанию Зизиуласа, все западное общество с его превознесением личности как высшего идеала не заметило ту неразрывную взаимосвязь с патристикой, из которой личность выросла и вне которой она немыслима³⁶. Такие влиятельные социологи, как Марсель Мосс, с очевидностью признавали данный факт³⁷. Персонализм в подлинном смысле начал формироваться в среде восточных Отцов, которые первыми пытались разграничить понятия «природы» и «личности» в контексте тринитарных формулировок. Если на Западе Боэций со своим определением личности как *substantia individua rationalis naturae*³⁸, только подтвердил общую тенденцию обезличивания «персоны» сущностью, на Востоке наблюдалась иная картина. Каппадокийцы разработали такой богословский язык, который помог им избавиться от философски ограниченного греческого мировоззрения и указать на совершенно уникальную божественную реальность³⁹. Считая себя прямым наследником их традиции, Зизиулас продолжает развивать тринитарное богословие в диалоге с современной философией, не только интегрируя в христианское богословие идеи Бердяева, Хайдеггера, Сартра, Бубера и Левинаса, как считают некоторые критики⁴⁰, но утверждая их жизнеспособность и истинность по причинам, которые кроются в *личности Отца*⁴¹. Таким образом, именно христианское богословие становится фактической реализацией философских интуиций.

Зизиулас прокламирует *μοναρχία Πατρί* в жизни Троицы, которая становится этиологически (*αιτία*) зависимой от личности Отца⁴², свободно рождающего Сына

³⁴ В своем видении «личности» Зизиулас не устает полемизировать с Западом, отмечая, что вся западная мысль, поставив сущность впереди философской эскадры, перекрыло путь подлинной свободе и уникальности.

³⁵ Douglas H. Knight, *The Theology of John Zizioulas*, Ashgate Publishing Company (Burlington, 1988), 109–24.

³⁶ Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, 21.

³⁷ Марсель Мосс, *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*, КДУ (Москва, 2011), 347.

³⁸ Лат. «Индивидуальная субстанция разумной природы»

³⁹ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 158–59.

⁴⁰ Жан-Клод Ларше, *Лицо и природа*, Паломник (Москва, 2021), 38–43.

⁴¹ С.М. Бортник, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, Издательский отдел Украинской Православной Церкви (Киев, 2017), 227.

⁴² Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 145–97.

и изводящего Дух. Богослов указал на *личностный принцип бытия в Боге*⁴³, поставив знак равенства между личностью и свободой. Личность свободно порождает модус собственного существования (Сартр). Бог есть Тот, Кто Он есть в силу Своей свободы. Аналогичным образом тварь, сотворенная по образу и подобию Бога, является безгранично свободной в своей личности, утверждая собственное существование. Таким образом, экзистенциальная дилемма свободы, поднятая Достоевским и Камю, разрешается в *личности Отца*. Встречаясь с Отцом в личном отношении посредством Христа и Духа (божественная кооперативность), личность в своем соотнесенном бытии становится абсолютно свободной, уникальной и бессмертной, образуя в осознанном взаимодействии с Другим пространство Церкви (ἐκκλησία)⁴⁴.

Хотя Зизиуласа пытаются критиковать за его неправомерное приравнение «бытия» Бога к идеи «необходимости»⁴⁵, а также за нарушение баланса между «личностью» и «природой»⁴⁶, важно понять мотивацию митрополита пергамского в контексте полемики с западной схоластикой. По мнению Зизиуласа, именно Запад (в лице Августина) виновен в отождествлении «бытия» Бога с моментом «необходимого», делая лица Троицы заложниками Своей же природы⁴⁷. Природа Бога становится подчиненной интеллектуальным фикциям, которые, накладывая на нее определения, выстраивают стены впереди себя. Это метафизически искаженное понимание по аналогии переходит на воспринимаемый мир вещей, где статическая «чтойность» (что?) занимает онтологическое первенство над динамической «ктойностью» (как?), делая мир детерминантом личности⁴⁸. Зизиулас переворачивает этот взгляд вверх дном, чем идет дальше Лосского (что некоторые богословы ставят ему в упрек, на мой взгляд, не вполне обосновано)⁴⁹, указывая на личностную асимметрию в божестве, в котором природа становится выражением личностного бытия⁵⁰. Подобный взгляд, как может показаться, не является неким опасным перекосом или попыткой посягнуть на имманентную тайну Троицы.

⁴³ Зизиулас особенно выделяет место из книги Исход, где Бог открывается Моисею в словах: «Я есть тот, кто Я есть» (Исх. 3:14). Местоимение «кто» (а не «что») относится к категории личности и, следовательно, является причиной «есть». Таким образом, в бытии Бога лежит «личностный принцип», в соответствии с которым это бытие свободно утверждает себя. Это имеет важнейшие последствия для понимания всего спора *filioque*. Не «субстанция» Троицы является общим «принципом» Бога, который разделяют все три лица (и, следовательно, они этой субстанцией «предопределены»), но личность Отца, свободно рождающая Сына и изводящая Дух, как бы извечно «образует» эту субстанцию в отношениях, являясь по отношению к ней полностью свободной, тем самым выходя за рамки всякой онтологической необходимости. Бытие Бога отождествляется с личностью, что помещает это бытие в область абсолютно неприступную для «фиксации», поскольку личность – понятие апофатическое. Ее можно переживать только в непосредственных отношениях.

⁴⁴ Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, 138–42.

⁴⁵ Зинковский, *Святоотеческие категории и богословие личности*, 162–66.

⁴⁶ Ларше, *Лицо и природа*, 6.

⁴⁷ Бортник, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, 228–34.

⁴⁸ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 213–16.

⁴⁹ Ларше, *Лицо и природа*, 110–13.

⁵⁰ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 183.

Скорее его цель в обратном: *максимально освободить Бога от всяческих схоластических редуций и фиксированных концептуальных ограничений.*

Если природа является «формой» выражения личности, вопрос «баланса» устраняется сам собой. Природа — динамическое, экстраполированное выражение личности. Близко тому, что Флоренский обозначил как акт-субстанция⁵¹. Возвращаясь, однако, к категориям баланса между природой и личностью, как двумя дихотомически независимыми реалиями на весах вечности, теология остается на подмостках старых мыслительных парадигм условных статических данностей, что после открытий Бергсона архаично и непродуктивно⁵². Кажущееся противоречие между Зизиуласом и его критиками снимается пониманием тринитарной личности как *содержания*, которое активно и свободно выражается *через* природу. Равно таким же образом должен пониматься человек, свободно творящий свою природу (модус существования), не подлежа дефинициям (сам момент конститутивной «фиксации» немислим в контексте динамической реальности личностного существа).

2. Вслед за первой аксиомой логически вытекает вторая, а именно — принцип *κοινωνία* между *личностями*, поскольку само понятие *личность* (*προσωπον, т.е. пред-стоящий*) как понятие *со-относительное* уже предполагает наличие *Другого*, с которым происходит «встреча» (пред-стояние) и «общение»⁵³. Важно отметить, что в свете кенотического учения о тринитарной реальности, историческое откровение которой прокламируется крестом, становится прозрачным кенотический характер человеческой личности как ее фундаментальное свойство. Отрекаясь от обладания собственной природой для *выхода-из-себя-к-Другому* (*эк-стасис*), личность выражает свою подлинную реальность, лишенную эгоизма, изоляции и саморазрушения. Этот принцип-общение порожден Троицей, благодаря чему Она открывает себя как связующая любовь⁵⁴, что делает последнюю не одним из атрибутов или свойств Бога, но способом Его существования, трансцендентным личностным принципом. Это дает повод по аналогии прокламировать реляционную основу реальности⁵⁵ именно в смысле любви, поскольку она порождена Богом и существует только в соотношении с Ним (хотя сам Зизиулас об этом не пишет). Поэтому у Зизиуласа личность понимается исключительно как *динамическая социальная направленность*, осуществляющая саму себя в акте общения, всецело исключая индивидуализм⁵⁶. Идеал Робинзона Крузо становится

⁵¹ Павел Флоренский, *Столб и утверждение истины*, ООО «Издательство АСТ» (Москва, 2003), 83.

⁵² Бергсон определяет бытие как *Élan vital* (жизненный порыв), указывая на вечно изменяющуюся и движущуюся вперед творческую реальность. Известная апория Ахиллеса и черепахи, неразрешимая концептуально, легко разрешается при фактическом наблюдении. То же касается Бога в Его откровения. Реальность божественного переживается и осмысляется в фактичности динамического события, но никак не в концептуальных схемах. Об этом свидетельствует вся библейская история взаимоотношений Бога со Своим народом, в которой Бог открывал Свои имена и характер в контексте исторических событий, кульминацией чего выступили воплощение, распятие и воскресение со всеми вытекающими, продолжающимися вплоть до сегодняшнего дня.

⁵³ Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, 99–108.

⁵⁴ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 196–98.

⁵⁵ Зизиулас, 207.

⁵⁶ Зизиулас, 274–306.

антагонистическим. Отсюда происходит образование пространства церкви как осознанного места встречи не только с Другим, но и с самим Богом в лике Другого (и только в нем)⁵⁷. С этих же позиций рассматриваются сотериологический и хамартиалогический аспекты, где личность получает спасение (освобождение) от собственных самозамкнутости и эгоизма (которые ведут к саморазрушению и вечному падению в собственную бездну небытия), обращаясь в другую сторону, чтобы бесконечно раскрывать заложенный в себе потенциал⁵⁸.

3. Наконец, Зизиулас подчеркивает личностную *инаковость* (*διαφορά*) – венец богословия митрополита⁵⁹, – выражающую абсолютную *уникальность* и *отличность*. Речь идет про уникальные отличия одного способа существования от другого, раскрываемые при наличии *Иного*. Зизиулас вторит Лосскому, отмечая: «уникальность есть нечто абсолютное для лица. Личность является настолько абсолютной в своей уникальности, что она не позволяет, чтобы ее рассматривали в качестве какого-то арифметического понятия, полагали наряду с другими существованиями (beings), объединяли с другими объектами или использовали как средство даже для самых святых целей»⁶⁰. Однако митрополит развивает идеи Лосского гораздо дальше, используя философско-антропологический инструментарий Хайдеггера, Сартра и Левинаса, интегрируемый им в ортодоксию православия.

Основополагающая предпосылка инаковости твари *par excellence* исходит из инаковости Отца⁶¹ как причины онтологической дифференциации. На экзистенциальном уровне инаковость заявляет о себе в страхе и притяжении, что указывает на амбивалентный характер человеческого бытия в его стремлении утвердиться. При этом Иной может представлять собой как опасность, так и необходимое условие для выявления собственной идентичности⁶². По аналогии с жизнью Троицы от вступления в кенотическое отношение с Другим инаковость не размывается, но только более обостряется. Отсюда необходимость *кафолического сближения*⁶³, и в целом соборный тон всего богословия митрополита.

С этим видением не соглашаются другие богословы, указывающие на игнорирование Зизиуласом ряда традиционных православных установок, будь это личная аскеза, затворничество и прочие индивидуализированные формы благочестия⁶⁴. Со своей стороны, Зизиулас стремится выявить «коллективную» сторону этих

⁵⁷ Зизиулас, 52–54.

⁵⁸ Зизиулас, 4, 54–78.

⁵⁹ Бортник, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, 302.

⁶⁰ Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, 42.

⁶¹ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 185.

⁶² Зизиулас, 54–60.

⁶³ Вопрос «кафолического» общения Зизиулас рассматривает в статье «Евхаристия и кафоличность». См. Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, 142–71.

⁶⁴ Ларше, *Лицо и природа*, 263–69. Также см. у: Мефодий Зинковский, *Богословие личности в XIX–XX вв.*, «Издательство Олега Абышко», (СПб, 2014), 182.

практик, критикуя все, что замыкается на себе, указывая на пагубность любой индивидуализированной формы «освящения» и «спасения»⁶⁵.

Ко всему сказанному стоит добавить, что инаковость личности является даром Отца, а не изначальной данностью⁶⁶. Акт-дарение принимается исключительно в отклике личности на призыв личностного Отца, после чего ее инаковость способна актуализироваться. Главным аргументом в пользу уникальных взаимоотношений с Богом призванными лицами, по Зизиуласу, является ссылка на Христа как «единородного» (μονογενής) Сына, в Котором каждый христианин становится причастником Бога⁶⁷. Обозначение «единородный» (Ин. 1:18) как выделение уникальности и неповторимости даёт право по аналогии распространить характер этих отношений на каждое отдельно усыновлённое во Христе лицо, что означает неидентичный (уникальный) способ построения отношений Бога с призванными лицами⁶⁸. Несмотря на единство лиц, которых объединяет общий момент призыва (Рим. 1:7, 1-е Кор. 1:9), сам призыв кладёт начало подлинной дифференциации и самобытному становлению. Другими словами, молитва перед Богом одного будет отличаться от молитвы перед Ним другого, не выделяя ее как «лучшую» или «худшую», но именно как «особенную», касающуюся непосредственно молящегося лица. То же касается способа самовыражения в служении Богу, включая само богопознание. Это приводит к выводу, согласно которому иерархической конкуренции (ἐριθεία) между призванными за «лучшее место» (Мк.10:37, Фил. 1:15) быть не может⁶⁹. Соревнование происходит со вчерашним «Я» (Фил. 3:13), преображаемым в уникальный, интенционально заложенный Богом образ как «лучшее место». Пути у каждого к этому месту различны, как и сама скорость движения. Тем не менее это всегда парадоксальная битва с самим собой за самого себя (1-е Кор. 9:27). Избранный Богом (или, вернее, осознавший свое избрание) начинает проходить путь полного преобразования, создавая беспрецедентную историю, в которой Бог «извлекает из него такие формы, которых ничем не предвещала его юность»⁷⁰.

Приведенный выше личностный принцип имплицитно переплетается с мыслью о. Павла Флоренского, где образ человека должен соответствовать своему идеальному подобию в Боге, осуществление чего происходит в земной эмпирии⁷¹. К этой же идеи иначе склоняется каббалистическая мысль, представленная в трудах Гершома Шолема⁷². Однако разница между выводами Флоренского и Шолема, с одной стороны, и персонализмом такого типа – с другой, состоит

⁶⁵ Бортник, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, 211–13.

⁶⁶ Зизиулас, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*, 182.

⁶⁷ Зизиулас, 93–96.

⁶⁸ Зизиулас, 94.

⁶⁹ Зизиулас, 100.

⁷⁰ Эрих Ауэрбах, *Мимесис*, Прогресс (Москва, 1976), 39.

⁷¹ Флоренский, *Столб и утверждение истины*, 198–200.

⁷² Гершом Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, Мосты культуры/Гешарим (Москва, 2017), 348–52.

в том, что в последнем идеал личности не является впереди лежащим заданным «я», как готовая картина, которую только остается срисовать на холст. Также это не универсальная личность идеальной Софии или Адама га-Ришона, с которыми по шаблону сливается каждый, обезличиваясь в сфере «уникального» в угоду «универсальному»⁷³. Напротив, эсхатологический образ исходит изнутри самой личности как ее динамическое саморазвертывание, задан апофатически, творчески-контингентен в своей перспективе (невозможно определить будущее личности исходя из ее настоящего) и всегда уникально выражен, являясь никому неизвестной величиной (включая самого Бога, на равных встречающего тайну стоящего перед Ним «Иного», и потому безмерно ее уважающего).

Христос Яннарас

Христос Яннарас (1935г.), богослов-мирянин, современник и идейный напарник Зизиуласа, будучи вдохновлен как философией Хайдеггера, так и апофатизмом и персонализмом Лосского, положил начало собственной теологии личности, используя две философские предпосылки: ницшеанский тезис о «смерти Бога» (метафизический идол) и Хайдеггеровскую концепцию «Ничто» (потаенность сущего), в которых он усматривает расчищенный путь для подлинных отношений с апофатической реальностью личностного Бога⁷⁴, присоединяя себя к традиции критиков онтологий. Новый путь, по мнению Яннараса, исключительно необходим в свете исторических и экзистенциальных перипетий жизни, в которых нам открывается не метафизический конструкт, а живой Бог отношений, дающий Себя опытно и мистически, раскрывающий человеческую личность в контексте взаимоотношений, и в этом созидающий человеческое бытие.

В свете *богословия личности* Христа Яннараса, предпосылки которого совпадают с предпосылками Зизиуласа, важно упомянуть два исключительно важных *новшества*, привнесенных им в разработку личностной онтологии. Они касаются *theologia crucis* (теология креста), рассматриваемой в свете Хайдеггеровского экзистенциализма и апофатизма Ареопагита как условия, при котором становится возможным соприкосновение с тайной Бога; а также позиционировании личности (*πρόσωπον*) как *эроса*, выраженного в *динамическом любовном отношении*.

1. В книге «Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога» Яннарас прослеживает исторический путь проповеди «смерти Бога» в западной метафизике. Так называемая «смерть Бога», отмеченная интеллектуальным поиском Гегеля («Gott ist tot»), получившая статус свершившегося факта у Ницше («Веселая наука»), является исконной истиной христианского откровения, в которой *умерший Бог* открывает Свою истинную природу. Именно в личном опыте *само-опустошения*, отказа от всех предварительных знаний ради встречи с тайной Бога, является известным гносеологическим тропом, указанным *theologia*

⁷³ Как в софиологии, так и в каббале общее преобладает над частным, относительное интегрируется в абсолютное. Мистическая соборность такого типа не до конца отвечает запросам качественной уникальности различных лиц.

⁷⁴ Христос Яннарас, *Избранное: Личность и Эрос (Хайдеггер и Ареопагит)*, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН) (Москва, 2005), 11.

*crucis*⁷⁵. Яннарас считает, что на кресте Бог полностью Себя сокрыл и опустошил, тем самым парадоксально выразив Свою истинную апофатическую природу, к которой никак не подступиться, кроме аналогического кенозиса: само-опустошения в само-отдаче⁷⁶. С этим единодушно согласятся если не все, то очень многие мистики христианской традиции. Максим Исповедник выразил этот принцип следующим образом: «...тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всех вещей»⁷⁷. Политика интеллектуальной экспансии не может распространяться на Бога вследствие исторически проявившегося (в форме креста) бытийного факта: только опыт опустошения личного бытия ради воззвания к божественному Другому создает необходимые условия для встречи с *живым Богом*. Поэтому следом за приведенной выше цитатой из Максима идет продолжение: «...но тот, кто проникнет еще глубже и будет посвящен в тайну воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал вещи изначально»⁷⁸. Эта цель заключена, по мнению Яннараса, в опыте отношений живых личностей с живым личным Богом со всеми вытекающими последствиями.

Эта истина также справедлива для горизонтальной линии взаимоотношений, т.е. человека с человеком⁷⁹. Наши *модус бытия* и *модус познания* исходят из непосредственного опыта отношений, которые включают множество связей логического, чувственного, воображаемого, интуитивного, критического, синтетического и т.п. характера⁸⁰. Непосредственное отношение между субъектами с исходящим отсюда опытом занимает ведущее место, тогда как интеллектуальное определение этого отношения является вторичным продуктом. Познание «инаковости» стоящего передо мной личного существа происходит в неповторимом и живом опыте общения, а не в логической констатации его личностного бытия⁸¹. К сокрытой личности Другого невозможно подступиться и понять ее самобытную неповторимость (синонимическая тавтология часто встречается в персонализме для подчеркивания идеи исключительности), если предварительно не опустошить свое восприятие от всяких предпосылочных дефиниций по принципу *theologia crucis*, предоставив Другому свободу в проявлении собственной инаковости. Все это освобождает пространство для подлинного не-авторитарного способа взаимоотношений, в котором субъекты, сотворенные по образу и подобию Бога, сами себя смиряют и ограничивают ради, — в чем, собственно, и образуется пространство любви как способ существования, — возможности открыть друг другу свою неисчерпаемую инаковость, всегда воспринимаемую *hic et nunc* (здесь и сейчас).

⁷⁵ Яннарас, 18.

⁷⁶ Христос Яннарас, *Истина и единство Церкви* (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006), 20.

⁷⁷ Цитата взята из работ Лосского. См. Лосский, *Боговидение (Очерк мистического богословия Восточной Церкви)*, 217.

⁷⁸ Лосский, 217.

⁷⁹ Христос Яннарас, *Просто о Христианстве*, Русская неделя (Тюмень, 2012), 156–57.

⁸⁰ Яннарас, *Избранное: Личность и Эрос*, 14.

⁸¹ Яннарас, 17.

2. Христос Яннарас отождествляет личность с категорией *эроса*, и наоборот⁸². Поскольку, согласно Хайдеггеру, человек является *Da-sein* (*вот-бытием*), тем единственным сущим, которое вопрошает о собственном Бытии, способно его понимать и с ним обходиться (понятие заботы), эта способность помещает его в контекст *со-отношения* сущего и Бытия, делая это *со-отношение* ключом к пониманию жизни. Тем самым греческий богослов несколько изменяет (или развивает) Хайдеггерово понятие Бытия, наполняя его «личностным» измерением. Яннарас наглядно демонстрирует *со-отнесенность* каждого пред-мета (явленного сущего) с личностью (πρόσωπον)⁸³. Личность является единственной возможностью такого *со-отношения* и *познания*. Вещи-в-себе (Ding-an-sich), как известно, таковыми не могут именоваться, поскольку они *суть* феномены *отношения*, воспринимаемые *со-знанием* личности. В остальном, что касается нефеноменологического модуса сущего, оно является укорененным в Ничто (потаенность сущего), скрытым в своей потаенности. Сущее, таким образом, всегда познается как опытное *при-существование*, *не-потаенность* (ἀ-λήθεια, не-скрытое, истина), которая постоянно всплывает из потаенности (λήθη, скрытое), тем самым образуя *время* (темпоральность) как необходимое условие реального постижения, наполняя его личностным измерением⁸⁴.

Как последовательный критик абстрактной схоластики, Яннарас исходит из тех положений, где сущее не может схватываться абстрактными понятиями умственной фикции, не имеющими ничего общего с реальным постижением⁸⁵. Только в опыте непосредственной *со-отнесенности* с *со-бытием* сущего возможно его опытное постижение⁸⁶. *Со-знание* как *со-отнесенность* с вещами (интенциональность) является исключительно *личностным* свойством, благодаря которому личность способна проявить саму себя⁸⁷. Сама же личность является превосходящей (par excellence) сознание универсальной реальностью, поскольку то, что априорно вопрошает, образуя *со-отнесенность*, больше самой *со-отнесенности*. В это же время универсальная *со-отнесенность* всех предметов, их взаимообусловленная динамика, понимаемая как космическая гармония и порядок, именуется *красотой*⁸⁸. Однако именно *личностность бытия*, его *как*, а не *что*, является *причиной* *со-отнесенности* сущего, его эк-статического характера.

Бытийственность сущего как *экстатичность*, в свою очередь, исходит из *эроса* тринитарной автаркии, свободно выступающего во вне и наполняющего собой все сущее. Благодаря этому «наполнению» вся земля начинает дышать личностным началом, в эротическом соучастии способной вмещать и прославлять личностного Бога. Человек, как микрокосм, содержащий в себе все элементы сущего, является

⁸² Яннарас, 77.

⁸³ Яннарас, 94–95.

⁸⁴ Яннарас, 229.

⁸⁵ Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, Holy Cross Orthodox Pres (Brookline, Massachusetts, 2006), 51–58.

⁸⁶ Яннарас, *Избранное: Личность и Эрос*, 116.

⁸⁷ Яннарас, 96–107.

⁸⁸ Яннарас, 174–77.

посредником между Богом и миром, способным не только увидеть и познать эту эротическую связь, но осуществить ее на деле⁸⁹. Подчинившись зову любви, человек (а вместе с ним и все сущее) вступает в область нетварного божественного. «Любовь есть место (τοπος) как способ (τροπος) бытия: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4: 16)»⁹⁰. Таким образом *пространство* как *способ* отношения межличностного бытия становится также личностным⁹¹. В свою очередь *эротичность* как *основание* сущего имеет важнейшие последствия для закрепления апофазы за личностью, а не природой Бога, что по-новому бросает свет на древний спор Востока и Запада⁹². Яннарас непреклонен в том, что, говоря о «причинах» и «целях» творения, необходимо смотреть в сторону экстажности эроса, берущего начало в *личности* Божества.

Итак, выходя-из-себя (ἔκ-στασις) навстречу являющему себя из потаенности сущему (ἀ-λήθεια)⁹³, личность всегда испытывает событие уникальных и неповторимых отношений, в которых она раскрывает саму себя, свой уникальный способ существования (τροπος ὑπαρξεως, modus essendi), отличный от способа существования любого другого сущего⁹⁴. Этот способ существования есть *эрос* личности, ее динамическая, экстагическая *направленность-на-Другого*. Любое «описание» личности терпит крах, поскольку подразумевает некую сравнительную общность, исключаящую феноменологию непосредственного и уникального переживания. По этим и другим причинам, личность как уникальное отношение занимает онтологическое первенство над природой как схватываемой и определяемой post factum общностью.

Также и vice versa. Замыкаясь на себе и не выходя *на-встречу* Другому в межличностном *отношении*, личность находится в области не-истины (λήθη, потаенности, т.е. само-укрытия), обращает экстагический поток *Бытия* на круги своя, превращает все в пустоту и абсурд, демонический уроборос, устраняет или уничтожает саму себя в Ничто⁹⁵. «Причина же заключена в моей собственной неспособности к отношению, моей собственной замкнутости в эгоцентрической обособленности моей индивидуальности, в моей собственной «свободе». И потому ад становится еще мучительнее, когда «другой» оказывается не от-стоящей индивидуальностью, ничтожащей возможностью отношения, а Личностью, предлагающей себя в любовном экстазе самоотдачи и зовущей к полноте отношения и общения, недостижимой для меня»⁹⁶. Ввиду этого, хамартиологический и сотериологический полюса, как и у Зизиуласа, рассматриваются

⁸⁹ Яннарас, 183–86.

⁹⁰ Яннарас, 215.

⁹¹ Яннарас, 217–18.

⁹² Яннарас проникательно отмечает неоплатонические тенденции в христианстве, проявляемые в случае превалирования природы над личностью, например, в учении Экхарта про «пучину Божества» (Gottheit), порождающую лица Троицы, этим делая безличное выше личного. См. Яннарас, 106.

⁹³ Яннарас, 104.

⁹⁴ Яннарас, 123.

⁹⁵ Яннарас, 325–49.

⁹⁶ Яннарас, 363.

Яннарасом исключительно с точки зрения отношения личности к инаковому Другому как ее собственному суду или спасению, поскольку только благодаря Другому личность, как свободно *пред-стоящая* (перед Другим) реальность, существующая только как *отношение* (и образующееся в этом отношении *общение*), способна или реализовать, или погубить саму себя.

3. ЛИЧНОСТЬ КАК РАЗРЫВ С СИСТЕМОЙ: МАНУССАКИС

Джон Мануссакис

Джон (Пантелеймон) Мануссакис (1972г.), архимандрит, важный богослов в контексте современных феноменологических дискуссий, прямой ученик Зизиуласа и последователь идей Жан-Люка Мариона, делает все возможное, чтобы освободиться от метафизических ограничений феноменологии, определяя ее содержание как прикосновение Бога к нашей имманентности: зрению, слуху и осязанию, возможных посредством восприятия трансцендентного присутствия Другого, выходящего за рамки любой системы, любого знака, и улавливаемого только в опыте взаимного постижения⁹⁷. Если Лосский, Зизиулас и Яннарас еще остаются в пределах построения экзистенциальной (или персоналистской) системы, используя пост-ницшеанский аппарат, поколение Мануссакиса порывает с попытками образовать богословский каркас, переходя к неконцептуальному опыту переживания божественной стихии.

В книге «Бог после метафизики», Мануссакис, ссылаясь на «аномалии» в поэзии Гомера и Софокла, связанные с грамматической конструкцией *τροσωλον*, фиксирует идею *τροσωλον* как *бытия-по-направлению-к-лицу*, обнажая ее экстатический характер, и этим самым исключая изолированный субстанциальный холизм «эго», стремящийся установить раз и навсегда заданную идентичность⁹⁸, в чем происходит окончательная попытка разрыва с любой метафизической конструкцией. По Мануссакису, *τροσωλον* есть вечный исход из земли самости к тому неизвестному, чем должна стать личность. Отсюда самости необходим «запрос» (призыв, избрание) Другого, чтобы начать изменять саму себя. Сама эта «неизвестность» Другого вызывает страх и трепет, бросает экзистенциальный вызов, требует риска и ответа. Но именно в этой экзистенциальной тьме трансцендентного Другого свершается личностная трансформация, всегда происходящая в динамике, всегда переживаемая конкретно.

Мануссакис использует антоним *ιτωρον* (в англ. аналог «индивид»), который, в отличие от собирательной функции *τροσωλον*, предполагает идею фрагментации,

⁹⁷ Мануссакис сознательно начинает свое исследование зрением, а заканчивает осязанием, поскольку, по мнению богослова, феноменологическое познание Инакового построено по принципу эпистемологического возрастания: вначале происходит восприятие взгляда, направленного на меня Другим (Богом), заявляющим о своем присутствии (икона); далее, Другой открывает себя в феномене голоса, в котором он сообщает о себе более конкретно (Писание, песнопения, проповедь); и, последнее, Другой соприкасается со мной в феномене осязания, когда происходит взаимопроникновение и подлинное познание (Евхаристия). Представленная эпистемологическая структура основана на тексте 1-го посл. Иоанна 1:1-3 (что мы видели... что слышали... что осязали...)

⁹⁸ Джон Мануссакис, *Бог после метафизики*, Дух і літера (Киев, 2014), 59–61.

расщепления, потери вида, принадлежа Аиду (букв. «без-виду») как пространству небытия. В этом он изобличает всякую форму индивидуализма и само-направленности как не имеющую бытийного наследия. Сама идея протолов запрещает находить в других то, что мы сами в них вкладываем, препятствуя Другому явить самого себя. Проектируя на Другого собственное желание, самость находит в нем себя. Замыкаясь на самой себе, она становится своим собственным «нарциссическим идолом», превращается в демонический уроборос. Выход из этой ситуации – позволить Другому открывать свою инаковость, чтобы, ответив взаимностью, в новых обстоятельствах выявить самого себя, взаимно обогащая друг друга раскрытием собственной уникальности⁹⁹. Как говорил Левинас: «Отношения с Другим проблематизируют меня, изымают и продолжают изымать меня из меня самого, раскрывая во мне все новые дарования»¹⁰⁰. Поэтому бытие личности – это всегда бытие-в-отношении (being-in-relation)¹⁰¹.

Богослов стремится с помощью пост-метафизической феноменологии понять, каким образом возможно познание непознаваемого Бога, и находит ответ в познании Богом самих творений. Так, обратная интенциональность рефлексивной чувственности – это самоощущение себя как ощущаемого, на которого направлен взгляд со стороны¹⁰². Другими словами, Бог, смотрящий на меня, говорящий ко мне, познающий меня, в этом соприкосновении позволяет мне в опыте самого себя, постигаемого Богом, постигать Его непостижимость. Старая восточная антиномия, в которой опыт инакового Бога невозможен в Его сущности (in se), но при этом возможен в нетварных божественных энергиях (ad extra), пронизывающих творение, оборачивается здесь интересным образом: возможность познания непостижимого через опытное переживание постигаемого себя Другим. Таким образом, моя инаковость, раскрываемая в познании Богом меня самого, становится источником познания самого Бога. Это своего рода реинтерпретация торжественного заявления Павла: «Теперь же, познав Бога, а более того, будучи познаны Богом...» (Гал. 4:9). Поняв, что лицо Бога обращено к моему лицу, я начинаю обращать свое собственное лицо Ему навстречу, постепенно внимая Его голосу и переживая Его присутствие. Таким образом, быть познанным Богом – первичная и неотъемлемая необходимая для познания самого Бога. Поэтому одно из Его имен в историческом откровении «Ты Бог, видящий меня», которое открыла Агарь, пережив опыт постижения Инакового: «точно я видела здесь в след видящего меня» (Быт. 16:13)¹⁰³.

Мануссакис, ссылаясь на Мирослава Вольфа¹⁰⁴, критикует Зизиуласа в том, что он «не обосновывает конкретность личности», размывая ее понятием

⁹⁹ Мануссакис, 61–62.

¹⁰⁰ Эммануэль Левинас, *Время и Другой*, Высшая религиозно-философская школа (СПб, 1998), 165.

¹⁰¹ Мануссакис, *Бог после метафизики*, 96.

¹⁰² Мануссакис, 50–59.

¹⁰³ Мануссакис, 63–65.

¹⁰⁴ Мирослав Вольф в своей книге «По подобию Нашему» предпринял попытку имплементировать идеи Зизиуласа в протестантскую еклесиологию, стремясь создать еклесиологию экуменическую (по образу триединого Бога). Подробней об этом читать в: Мирослав Вольф, *По подобию Нашему*, Коллоквиум (Черкассы, 2012).

«общности»¹⁰⁵. Вместо этого, богослов смело определяет личность как «этовость» (*haecceitas*), указывая на ее неповторимую конкретику. Мануссакис критикует любые попытки абстрактного рассуждения, выводимого из действительности, но никак ей не соответствующего. Напротив, действительность всегда улавливается в ее конкретике. В этой критике метафизики и акцентуации на несоответствующих ей жизненных фактах, Мануссакис следует за Витгенштейном, согласно которому мир — совокупность атомарных фактов, а не вещей. Мануссакис пишет: «сам философский язык по своей природе не способен вместить индивидуальное; он имеет «встроенную» тенденцию к универсальному»¹⁰⁶. Этим самым метафизический язык провозглашается неадекватным инструментом в описании опыта переживания личностного бытия, подлежащим персоналистской деконструкции.

Таким образом, Мануссакис выходит за рамки философского языка, однозначно давая понять, что тайна личности — всегда привилегия фактического опыта вне рамок семиотических конструкций. Это касается «Я» гуссерлианского интенционального сознания или «Да» хайдеггерианского *Dasein*, которые могут быть кем угодно, но не могут быть кем-то»¹⁰⁷. Интенциональность не может объяснить конкретное. «Как Марион замечал уже ранее, утверждение, что «сознание интенционально является всем» — это не более чем парафраз Аристотелевской прото-интенциональности: «некоторым образом душа есть все сущее» (*De Anima*, 431b 21). Двадцать четыре века философских исканий привели лишь к превращению этого «некоторым образом» в «интенциональность»»¹⁰⁸.

Ссылаясь на Григория Нисского, Мануссакис указывает на диастемическую (бесконечная дистанция) непроницаемость того, о чем происходит попытка суждения¹⁰⁹. Отсюда, однако, следует вопрос, каким образом возможно богословие? Через «смерть разума и предикативного языка», который приводит к «дверям совпадения противоположностей»¹¹⁰, или к тому, что Марион называет «языком парадокса»¹¹¹. Чтобы говорить о «неизреченном», — привилегия рая, — нужно изъять из языка все концептуальное и идейное. На это способен только спонтанный и экстатический «язык хвалы», выражаемый через гимны, музыку и литургию. Это касается неизреченного Бога. Но не чуть не меньше это относится к Его «образу и подобию», каким является человеческая личность.

Таким образом, критика Мануссакиса распространяется на весь западноевропейский анти-персоналистский язык, в котором не может схватываться (редуцироваться) отдельная личность. Лишь язык метафоры, литургии, музыки и поэзии может некоторым образом передать действенный след (*efficacious sign*) этой тайны¹¹². Любая другая попытка «описания» или «схватывания» заранее обречена

¹⁰⁵ Мануссакис, *Бог после метафизики*, 97.

¹⁰⁶ Мануссакис, 98–99.

¹⁰⁷ Мануссакис, 103.

¹⁰⁸ Мануссакис, 105.

¹⁰⁹ Мануссакис, 248.

¹¹⁰ Мануссакис, 253.

¹¹¹ Жан-Люк Марион, *Идол и дистанция*, Символ (Москва, 2009), гл. 13.

¹¹² Мануссакис, *Бог после метафизики*, 235–63.

на провал. Тем самым Другой демонстрирует, что он – не «вещь», которой можно пользоваться¹¹³. Утилитарный подход к личности терпит крах. Тогда кто же он? Тайна Другого, как тайна эсхатологической личности, исходит из грядущего, освещающая вещи в новом свете¹¹⁴. Поэтому «чтобы увидеть его (Другого), необходимо, так сказать, «поднести» другого к свету, сияющему из невидимого и неведомого грядущего, а значит, отложить все свои определяющие суждения насчет подлинной сущности другого лица, не пытаться определять другого на основании его/ее прошлого или даже настоящего. Истина другого человека принадлежит не прошлому и не настоящему, – она принадлежит эсхатону»¹¹⁵.

4. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

Описанные выше позиции требуют внимательного критического рассмотрения, поскольку не только стремятся с помощью персоналистской установки заполнить собой пространство восточного богословия и ответить с новых позиций на дилеммы западного богословия, но и образовать ортопраксию, созвучную нуждам современности.

Начиная с персонализма Владимира Лосского, которому Роуэн Уильямс посвятил свою докторскую диссертацию, дав тому высокую оценку¹¹⁶, стоит отметить не только его укорененность в мистической традиции апофатического богословия, но и претензию рассматривать мистический опыт как единственный критерий истинности догматов. В персонализме Лосского личный опыт заменяет собой объективность догматов и, как таковой, абсолютизируется. Естественному богословию не остается места. Истинно только то богословие, которое основано на опыте, доступном в апофатическом экстазе личности: «нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком»¹¹⁷. Выдающийся румынский богослов Думитру Станилоаэ постарался уравновесить этот мистико-антропологический подход добавлением «космологического» (объективного) полюса, указывая на важность как догмата, так и рациональной теологии¹¹⁸. Теогносия Станилоаэ выражается в диалектике апофатики и катафатики, и, как таковая, критикует (основанный на идеализме) экзистенциалистский подход в современном православии, заменяющий дух восточных отцов. Богословие румынского богослова, следующего логике и онтологии греческих отцов, построенной на фундаменте античной философии, является альтернативным вариантом православному персонализму, стремящемуся освободиться от влияния эллинистических систем.

¹¹³ Мануссакис, 317.

¹¹⁴ Мануссакис, 363.

¹¹⁵ Мануссакис, 112.

¹¹⁶ Уильямс, *Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика*, 297–98.

¹¹⁷ Лосский, *Боговидение*, 137.

¹¹⁸ Подробное описание позиции Думитру Станилоаэ читать у: Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін. Догматика Д. Станілоає. https://risu.ua/yuriy-chornomorec-gennadiy-hristokin-dogmatika-d-staniloaye-ch-i-vstup_n40672

Активное заимствование православными богословами философского аппарата современного экзистенциального персонализма, вызвало опасение в неправомерной замене идей восточного богословия (систематически представленного Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскином и Григорием Паламой) идеями современной философии. Иоанна Зизиуласа часто критикуют в том, что он необоснованно присваивает идеи современных философов греческим отцам, реинтерпретируя первоначальный смысл патристического богословия. В частности, французский православный богослов Жан-Клод Ларше, один из критиков персоналистского вектора в православной теологии, — о критике которого будет сказано ниже, — в своей критической работе «Лицо и природа» приводит достаточно внушительный список имен как тех богословов, которые не согласны с некоторыми частными моментами в богословии Зизиуласа, так и тех, кто не соглашается с самими его предпосылками¹¹⁹. Также стремясь сделать релевантной духу времени мысль отцов, Зизиулас вынужден использовать их как прикрытие для продвижения совершенно отличных идей¹²⁰. Здесь уместно сделать два замечания.

Во-первых, хотя мысль отцов и является чем-то раз и навсегда данным, неподверженным никакому рода изменениям и четко зафиксированным в исторических документах, она, тем не менее, несет в себе творческий потенциал, который может быть дополнен или расширен впоследствии; иначе ее актуальность, как бы это не звучало, давно бы исчерпала себя, а древние идеи превратилась в антиквариат. Следуя методу герменевтики подозрения Поля Рикера, богословы вполне вправе выводить в патристике на первый план такие периферийные значения, о которых не догадывались сами отцы, таким образом, в творческой реинтерпретации делая традицию живой и созвучной нуждам современности. Во-вторых, персоналистская мысль, которая, по мнению некоторых, искусственно внесена в патристику, по факту совершенно созвучна *consensus partum*, поскольку сами отцы, придерживаясь рамок традиции, постоянно расширяли и преобразовывали полифоническую святоотеческую парадигму новыми идеями. Ярким примером такого привнесения служит учение о божественных энергиях Григория Паламы, которое он разрабатывал в XIV веке в связи со схоластическими дебатами. Так или иначе очевидно, что патристика не развивалась в богословском вакууме, и было бы нелепо полагать, что богословие Григория Нисского не имело ничего общего с Платоном, Ареопагита с Плотинем, а Иоанна Дамаскина с Аристотелем. Зизиулас, которого по праву можно назвать «современным отцом церкви», идет тем же парадигмальным путем.

Конечно, персонализм как одно из направлений (идеологического характера) не должен претендовать на заполнение всего пространства богословия, как можно заключить, изучая мысль Зизиуласа или Яннараса. Жан-Клод Ларше справедливо отмечает, что «в своем классическом смысле идеология есть теоретическая система, претендующая, начиная с одного элемента реальности (например, экономика у Маркса, сексуальное бессознательное у Фрейда), на то, чтобы

¹¹⁹ Ларше, *Лицо и природа*, 29-31.

¹²⁰ Ларше, 33-34.

предоставлять тотальную, глобальную и исключительную реинтерпретацию реальности»¹²¹. Именно таким элементом, по мнению Ларше, является личность у Зизиуласа и Яннараса. Атакуя с разных сторон персонализм представленных богословов, Ларше выдвигает ряд основных тезисов, оспаривающих их богословскую систему¹²²:

1) идеализация концепции личности и «демонизация» (обозначение автора, *М.Р.*) концепции природы (что приводит к неверной интерпретации, и даже отторжению тварных атрибутов);

2) проектирование на имманентную Троицу экзистенциальных понятий, свойственных тварному бытию (отсюда отождествление природы Бога с идеей необходимости, а также помещение этиологических принципов в апофатическое пространство);

3) христологические отклонения, где человеческая природа Христа теряет свое значение, природа и смысл воскресения создают диссонанс, а между бытием Богочеловека и церковью проводится непропорциональная аналогия;

4) антропологические сложности, где природа как сотворенная реальность (включающая пространство и время) является ограничивающей личностью данностью, которую необходимо свободно преодолевать в экстазе, отождествляемом с выявлением инаковости и образованием отношения;

5) негативные последствия для духовной жизни верующих (умаление таинств, индивидуальных характеристик, важности обожения природы, греха, личной аскезы и работы благодати в жизни отдельного человека).

В конце исследования Ларше подводит итог: вся персоналистская система служит выражением редукционизма православной теологии¹²³.

Вполне иронично: то, что для Ларше является пороком персоналистского движения (например, умаление природы и превознесение личности) для современного общества, нуждающегося в личностном принятии, может предстать добродетелью, как и наоборот. Однако сам Ларше, придерживаясь умеренной позиции, настаивает на равновесии между позициями персоналистов и тем, на что направлена их критика (эссенциализм, индивидуализм, пиетизм). На мой взгляд, подобное равновесие в духе Аристотелевской «золотой середины» между представленными «бинарными оппозициями», в случае персоналистов является не вполне обоснованным. Вполне возможно, что стремиться наметить середину между онтологией личности и эссенциализмом тоже, что пытаться найти баланс между радикальностью Павла и консерватизмом Иакова. Речь идет про взаимоисключающие направления, в основе которых лежит изначально антиномический характер «старого» и «нового». По крайней мере, если принять позицию персоналистов о примате личности над природой, которую личность постоянно изменяет, а не наоборот. Однако возможно и то, что в случае персоналистского направления и его противников уместно проницательное высказывание Павла Гаврилюка,

¹²¹ Ларше, *Лицо и природа*, 25.

¹²² Ларше делит свой полемический труд на пять тематических частей, в каждой из которых он обостряет проблематику персонализма Зизиуласа и Яннараса. См.: Ларше, *Лицо и природа*.

¹²³ Ларше, 276.

которое он адресовал полемике между позициями Сергия Булгакова и Георгия Флоровского: «Во многом оба богословских голоса, как Булгакова, так и Флоровского, были необходимы для того, чтобы сохранить антиномический баланс богословского языка, о котором столь красноречиво писал Флоренский»¹²⁴. А потому вопрос баланса здесь будет вполне уместным.

Так или иначе, в оправдание богословия Зизиуласа и Яннараса стоит сказать, что для них важно сформировать такой взгляд на Бога, который бы максимально резонировал пространству настоящего, освобождая человеческую личность от разрушительных и детерминированных сил тварного существования. Поэтому их, на первый взгляд, радикальный (если не метанарративный, как считает Ларше) персоналистский подход в теологии как раз стремится как можно сильнее встряхнуть нежизнеспособную традицию, ограниченную изношенными ответами на новые вызовы. Менее радикальный подход предполагает осторожную интеграцию персонализма, как одного из сильных течений, в общий поток богословской мысли, в открытом диалоге с которой личность займет подобающее ей место. Как правило, суд истории все расставляет по своим местам, поэтому вполне возможно, что их вклад будет одним из самых значительных в истории православного богословия.

Тем не менее, персонализм представленных в статье богословов, несмотря на всю свою оригинальность, имеет, как по мне, два существенных недостатка: 1) персонализм такого типа антагонистически настроен против западной схоластики (которая, по мнению рассмотренных богословов, размывает «частное» и «конкретное» «универсальным» и «общим») и метафизики как таковой. Однако стоит заметить, что без метафизического дискурса, в котором находится персонализм и, в частности, «онтология личности» (совершенно метафизически сформулированный концепт), сама персоналистская концепция была бы абсолютно неясной. Более того, без того логического инструментария, который утонченно разработала как раз таки высокая (зрелая) схоластика, никакие аргументы персоналистов не имели бы веса. И это несмотря на всю их любовь к апелляциям к алогичности Троицы или невыразимости откровения. 2) Есть существенная разница между стремлением абстрактно упорядочить реальность (что мы наблюдаем у схоластов) и ее непосредственным опытным переживанием (на что акцентируют персоналисты). Однако сами схоласты никогда не выступали против «конкретики опыта». Напротив, Уильям Оккам, представитель поздней схоластики и один из величайших логиков всех времен, учил не о «чтойности» вещей, а об их «этовости». Отсюда ясно следует, что порок богословов православного персонализма и апофатизма заключается в том, что они недооценивают мысль западной схоластики. Создается впечатление, что они воспринимают ее через стереотипную рецепцию кого-то еще. Стоит напомнить, что со стороны Роуэна Уильямса уже звучал упрек в адрес Лосского, когда тот пытался преподнести мистический опыт «Фаворского Преображения» над опытом «Гефсиманской Ночи». По замечанию Уильямса, критикуя систему кармелистской созерцательной традиции, Лосский даже не потрудился исследовать различие в учении Иоанна Креста между «Ночью

¹²⁴ Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 277.

Духа» и «Ночью Чувства»¹²⁵. Подобная поспешность в критичности свойственна многим православным теологам, особенно когда речь идет о бинарном тезисе со стороны Запада, противоречащим (как кажется православным богословам) духу Восточной традиции.

Что касается отдельных философских неточностей внутри самой персоналистской структуры, Зизиулас, для которого исконной философией является мысль о подлинной свободе, не вполне четко проводит линию между «падшей», «биологической», и «церковной», «свободной» природами, на что указал Эндрю Лаут¹²⁶. Имплицитно эта идея восходит к Хайдеггеровскому понятию-экзистенциалу «бытия-к-смерти», которое снимает с Da-sein его коммуникативность и утверждает в полностью аутентичном «бытии-для-себя» Сартра. Как христианский богослов, Зизиулас делает все, чтобы провести разницу между *бытием как общением*, выводящим личность за пределы индивидуальной само-замкнутости бытия-к-смерти, и *бытием-для-себя*. Естественно, богослов-новатор в свое время только попытался наметить основные тропы, требующие расширения и дальнейшей серьезной разработки, однако его усилия в попытке «оправославить» сложнейшие идеи современной философии достойны внимания и похвалы.

То же справедливо для мысли Христоса Яннараса, хотя последний более изощрен в Хайдеггеровской парадигме. Будучи богословом-миряннином, укорененным больше в общественной, чем литургической жизни, Яннарас стремится дать ответ на вызовы западного мира, в чем оправдывается его крайняя заинтересованность современным экзистенциализмом, вооруженным феноменологической методологией¹²⁷. Обращая внимание на нужды и духовные дыры современности, богослов не устает указывать на причины экзистенциальных кризисов, поражающих социум. Ответ на эти кризисы требует не только философской честности богословов, но и опытного переживания божественного общения, способного излечить искаженное общество.

По-своему ответы на наболевшие вызовы Запада с позиций православия стремились дать и протопресв. Александр Шмеман¹²⁸, и протопресв. Иоанн Мейендорф¹²⁹. Укорененные в литургической жизни, они мужественно отстаивали и творчески актуализировали пути восточного богословия перед лицом Запада в существенно изменившемся (или «повзрослевшем») секулярном мире, что с иным подходом пытались делать Яннарас и Зизиулас. Однако цель оставалось единой: разыскать тропы, ведущие в «землю обетования». Их мысль подхватило последующее поколение богословов в лице Джона Мануссакиса, Дэвида Харта, Пантелиса Калаицидиса и др., разрабатывающих ее в контексте

¹²⁵ Уильямс, 158.

¹²⁶ Эндрю Лаут, *Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени*, Паломник (Москва, 2020), 369.

¹²⁷ Развернутый ответ на вызовы Запада представлен в отдельной книге Яннараса «Православие и Запад». См. Yannaras, *Orthodoxy and the West*.

¹²⁸ Александр Шмеман, *Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе*, Издание Православного Свято-Тихоновского Богословского Института (Москва, 1996).

¹²⁹ Иоанн Мейендорф, *Православие в современном мире (лекции и статьи)*, Лучи Софии (Минск, 1995).

постструктурализма. Вполне осознавая важность вопросов, поднятых континентальной философией, представленное поколение образовало собственное направление «постнеопатристики»¹³⁰, стремясь также с различных позиций давать ответы на новые вопрошания.

Интересно то, что сильнейшим «оружием» (или *apparatus criticus*) в руках радикальных теологов постмодернизма (Р. Керни, Д. Капуто, Д. Мануссакис и др. представители «слабой теологии») стала деконструкция Жака Деррида, используемая в целях эмансипации (из тюрьмы системы) «образа Бога», которым является личность. Опытная невыразимость личности, для которой правомерен принцип *negatio*, может восприниматься в модусе феноменологических и эстетических следов, избегающих метафизические ограничения. Бог, находящийся в деконструктивном процессе постоянного метафизического разоблачения, становится слабым Богом креста. Для Мануссакиса, как приемника персоналистского лейтмотива, данный принцип является программным. Вступая в мир динамического нарратива, в плюрализм описаний, личность призвана утверждаться в собственной истории, постоянно меняясь и по-новому раскрываясь (что Рикер определяет как «нарративная идентичность»)¹³¹, обнаруживая в этой истории апофатическое измерение божественного присутствия, которое оказывает пьянящий эффект, экстазирующий личность на всех уровнях ее существования. Однако при таком взгляде на Бога и на личность, которая переживает Бога как «полноту бытия», есть опасность. Алексей Волчков, посвятивший свою диссертацию теме рецепции деконструкции в современной теологии, соглашается с той критикой, которая опасается языческих аффектов, проектируемых в этом случае на Бога Писания. «Если «достоверность заменяется данностью», то каковы критерии отделения «правильных феноменов» от «неправильных»? Боги греческой мифологии, семитские божества являли собой «насыщенные феномены» в такой же мере, как Бог Израилев или Иисус Христос»¹³².

На мой взгляд, стихийное понимание познания Бога, отстаиваемое «неоперсоналистами» (термин автора, *М.Р.*), конечно, не подразумевает некоего мифологического «возвращения» к истокам мистических переживаний архаического сознания, как может показаться на первый взгляд. Переживание «насыщенных феноменов», в которых проявляется Бог Писания, не то же, что бессознательная одержимость пророков Ваала. Такое переживание не предполагает бессознательности и безнравственности, поскольку рациональное сознание, проявляемое, в отличие от бессознательного, в постоянном дифференциальном подходе ко всему гомогенному, как показал Эрих Нойманн, является искомой личностного

¹³⁰ См. исследование на эту тему у: Володимир Грицишин, *Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз* (Рівне, 2017). https://chtyvo.org.ua/authors/Hrytysyshyn_Volodymyr/Pravoslavna_dumka_doby_postmodernu_filosofsko-rehiiieznavchyi_analiz/

¹³¹ Поль Рикер, *Я-сам как другой*, Издательство гуманитарной литературы, (Москва, 2008), 172–203.

¹³² Волчков, А.С., *Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и ее роль в библейских исследованиях* (Москва, 2019), 171. http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/2019/Volchkov/volchkov_thesis.pdf

становления¹³³. Но, в отличие от чисто рационального и «сухого» сознания, отрицающего свои «мистические корни», сознание личности, стремящейся к полноте познания и переживания Бога, открыто к феноменологии эстетизма, общения и молитвы. Такое сознание требует деконструктивной мессианской установки в переосмыслении старого, развитии настоящего и открытости грядущему, в своих действиях всегда выходя навстречу новому как просвету эсхатона. Деконструкция, которая набирает все больше популярности, не порывает с традицией и не утверждает нигилизм, но предоставляет возможность для переосмысления собственных предпосылок и для открытия новых, более просторных путей к явлению божественной тайны. Джон Мануссакис, один из наследников персонализма Лосского, Яннараса и Зизиуласа, остается верным этой установке, определяя ее как апофатический способ бытия личности.

5. КРИТИКА РЕДУКЦИИ ЛИЧНОСТИ: КТО ЖЕ ЕСТЬ КТО?

Рассмотрев изложенные выше позиции православного персонализма, можно сделать ряд вытекающих выводов, которые были бы созвучны современному опыту жизни в мире постмодернизма, предоставляя ориентиры в экзистенциальной дилемме «эпохи пустоты». Каким бы интересным или спорным в философском пространстве не представлялся апофатический персонализм, на данный момент не вызывает сомнений, что любая редукция личности является неправомерной и этически сомнительной.

В апофатическом видении личности, рассмотренном выше, человек превосходит социальные, исторические, этнические и генетические условности, и, в отличие от индивида, не может ими определяться. В обратном случае человек сводится к синтетическому водовороту из различных ситуаций, лишаясь уникального личностного «я». Вся уникальность и инаковость человека, таким образом, редуцируется к «уникальному» набору случайно склеенных друг ко другу фрагментов (понимаемых в ключе бихевиоризма), вроде генетического кода, исторической точки, влияния окружения, травматических ситуаций, полученной информации и т.п. вещей, отличных от другого случайного набора и только по этой причине «уникального». Соглашаясь с этим, человек становится гетерогенным в худшем смысле слова, превращается в карикатуру сюрреалистических картин Пикассо, сложным механизмом из случайно подобранных деталей. Этому обесценивающему взгляду противостоит опытная апофаза личности, противостоящая духу детерминизма в любых его проявлениях.

Как образ *Deus absconditus* (Ис. 45:15), человек в своей личности является *Номо absconditus* (Иов. 7:17) — сокрытая, неисчерпаемая, цельная, не подлежащая концептуализации и, конечно, бестиализации реальность. Попытка повесить на *тайну Другого* ограничивающий ярлык, является нонсенсом. Постоянно изменяя свой способ существования, над которым личность имеет полное господство,

¹³³ История развития сознания представлена в монументальном труде Эриха Нойманна «Происхождение и развитие сознания». См.: Эрих Нойманн, *Происхождение и развитие сознания*, <http://jungland.indeep.ru/>, б. д.

само-осуществляясь в общении с живым личностным Богом, тайна Которого явлена в нашем ближнем по принципу *Я-Ты*, личность устремляется вперед, постоянно раскрывая себя как нечто уникальное, природно-несводимое, что в динамическом процессе становления качественно уплотняется и конденсируется, как бы «обостряя» собственную исключительность (этовость), причем всегда в контексте диалога, а не самоизоляции.

Чем более человек приближается к «образу Создавшего» (Кол. 3:10), т.е. к непознаваемому Богу, тем труднее уловить его личность. Поэтому приближение к реальности Бога парадоксальным образом отдаляет личность как от Него, так и от других тварных личностей, поскольку в самой схожести, в этом «соучастии в святости Бога», она все более проявляет свою «инаковость» (что и означает понятие «священного») ¹³⁴, сложность и апофатическую исключительность. Но в то же время, по замечанию Флоровского, «тем полнее и точнее видит человек лицо Божие, чем ярче и живее его собственное лицо, чем полнее и точнее явлен, раскрыт или осуществлен в нем образ Божий». ¹³⁵ Этим самым личность демонстрирует реальность Бога окружающим посредством собственного «я», опытно переживаемого и воспринимаемого другими. В этом смысл христианского свидетельства Евангелия по принципу «пойди и посмотри» (Ин. 1:46). Лосский уловил практический аспект просвещения от приближения к Богу, говоря про углубление сознания ¹³⁶. Юнгианец Эдвард Эдинггер ¹³⁷, обобщая цель глубинной психологии и человеческой жизни в целом, заявляет, что она — в созидании (creation) сознания, которое возникает из глубинного взаимодействия с Богом, в конфликте противоположностей (понимаемого Юнгом не только как конфликт сознательного и бессознательного, тварного и нетварного, но в более широком смысле как конфликт «эго» и «другого»), четко осознанного человеческим «эго» ¹³⁸. Чем ближе человек к Богу, тем он сложнее, но, вместе с тем, доступнее, поскольку способен понять величие и неоднозначность стоящего перед ним существа, а потому смиряющего себя ради гостеприимной встречи с Другим. Отсюда следует, что любая редукция личности, которую также можно обозначить, как «убивание инаковости другого», является осознанным или неосознанным оскорблением в адрес Творца (Быт. 9:6). Даже когда личность в своей природе превращается в насекомое из повести Кафки, в апофатической бездне своего «я» она остается «образом Бога» и не может отвергаться Другим. Гоголевские Акакии Акакиевичи, несмотря на всю их видимую никчемность и ограниченность, должны приниматься. Более того, в мистическом симбиозе *Я-Ты*, в котором просвечивается истина *Бытия*, каждый участвует в вине

¹³⁴ Отто Рудольф, *Священное*, АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та» (СПб, 2008), 219–34.

¹³⁵ Георгий Флоровский, «Богословские Статьи. Творение: его начало и конец», https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenie-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/

¹³⁶ Лосский, *Боговидение (Очерк мистического богословия Восточной Церкви)*, 281.

¹³⁷ В диалоге с глубинной психологией апофатический персонализм открывает многообещающие возможности

¹³⁸ Эдвард Эдинггер, *Творение сознания. Миф Юнга для современного человека*, Б & К (Санкт-Петербург, 2001), 14–15.

другого (мотив, гениально представленный Достоевским в «Братьях Карамазовых»), поэтому Другой не может ни превозноситься, ни осуждаться, но только нести бремя товарища в надежде на избавление. В противном случае, немного перефразируя слова знаменитого поэта и проповедника Джона Дона, «смерть любого из малых сих умалит и меня, ибо я един со всем человечеством»¹³⁹.

Также все события, попадающие в сферу личного бытия, становятся священными, обретают непреходящую ценность и не могут рассматриваться как «негативные» или «позитивные», но именно как «священные» для каждой конкретно личности, их переживающей и от них отталкивающейся для дальнейшего пути. Один из самых одаренных учеников Карла Юнга, Эрих Нойманн выражает похожую идею в своей гениальной статье «Homo mysticus» (Человек мистический): «весь мир нуминозен — каждое место, каждая ситуация, каждый предмет и каждое живое существо, — ибо все перечисленные элементы являются потенциальными носителями “искр”, как о том говорили хасиды, способных зажечь и осветить человеческую личность»¹⁴⁰. Другими словами, призыв Павла «за все благодарить» (1-е Фес. 5:18) явно обоснован, поскольку событийный мир личности направлен на раскрытие этой личности, априорно укоренённой в нуминозной реальности Христа¹⁴¹. Зло в его парадоксальности может стать дровами для огня, который будет согревать других (Быт. 50:20), с той поправкой, что это зло вызывается не по осозанным причинам (Рим. 3:8, Евр. 10:26), а выпадает на долю личности вследствие ее роста и углубления (1-е Пет.3:14, 4:14). Такое зло, хотя оно вызвано Богом (Ис. 45:7, Иов 13:15), имеет провиденциальный характер (Иов. 42:3). Сознательно избавляясь от греха (любого рода), имеющего свой исток в эгоизме, который своими желаниями паразитирует на соотносительной с Другим (в этом случае отождествляемым с Чужим) природе, что замечательно представлено в *миметической* теории Рене Жирара¹⁴², личностное «я» начинает светить подобно лампе с чистым прозрачным стеклом, разливающим свое животворное сияние по всей округе.

Немного ранее в той же статье Нойманн утверждает: «Только современный западный человек, со всей жесткостью (негибкостью) своего эго, со своей верой в сознание может не увидеть экзистенциальную зависимость человека от того, что мистически изменяет его, от того, благодаря чему он живет и что живет в нем в качестве его творческой Самости... Поэтому встрече с нуминозным всегда сопутствует полный переворот всего личностного начала, а не только одного сознания. При каждом столкновении эго с нуминозным возникает ситуация, когда эго оказывается “вне себя”; оно падает или выпадает из оболочки своего сознания и может “прийти в себя” (“вернуться к себе”) только в измененной форме»¹⁴³. Этот путь, практически описанный Нойманном, богословски обоснован реальностью самого Бога, отраженного в человеческой личности. Поэтому Павел может

¹³⁹ См. эпитафия Хемингуэя к роману «По ком звонит колокол»

¹⁴⁰ Эрих Нойманн, *Человек и миф*, Клуб Касталия, т. 1 (Москва, 2015), 16.

¹⁴¹ Пауль Тиллих, *Систематическая теология*, Университетская книга, т. 1–2 (СПб, 2000), 72.

¹⁴² Рене Жирар, *Вещи, сокрытые от создания мира*, Издательство ББИ (Москва, 2016), 502.

¹⁴³ Нойманн, *Человек и миф*, 1:11.

спокойно сказать: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Осознав корни своего бытия (нуминозной личности), человек всецело и свободно отдается реальности, которая делает его им самим, не только не умаляя творчество и свободу, но, напротив, их утверждая и выявляя¹⁴⁴.

Таким образом, важно констатировать четко и полно, что человек как личность не «лучшая часть» природы, но уникальное целое-отношение, содержащее и хранящее в себе всю природу, являясь ее царем и священником. Наличествуя в себе внутренний потенциал, выходящий далеко за рамки мыслимого (личность изменяет само мышление) и никак не ограниченного пределами имеющегося опыта (этот опыт постоянно продуцируется изменяющейся личностью), личность превосходит окружающую космическую среду, хотя и невыразима вне ее, заключая в себе все потенциальные силы этого мира¹⁴⁵, и имея способность (δυναμις) направлять его на «путь новый и живой» (Евр. 10:19). Космос, как показал Христос Яннарас, «личностен», всегда личностно ориентирован, получая свое осуществление в личности. Царство грядущего, включающее вместе с личностью трансформацию всего бытия, – царство *творчества, свободы и общения*, источники чего находятся в личности, укорененной в апофазе триединого Бога. В этом фундаментальная особенность христианства и недочет имперсоналистичных религий и философий, растворяющих личность в океане безличной мистики или абстрактной мысли, изучающей все, кроме самой личности, на что своевременно обратил внимание Франц Розенцвейг¹⁴⁶. Напротив, мистика христианская, давая человеку возможность покинуть собственные эмпирические пределы, устремляется не в область неведомого «чистого Бытия», но навстречу неведомому Другому. Поэтому самыми значительными мистиками, как считал Бергсон, были не столько неоплатоники восточного типа, в созерцании убегающие от мира видимого в мир Духа, сколько мистики-делатели, мистический экстаз которых осуществлялся через само-отданное служение другим, будь это святой Павел, Франциск Ассизский, святая Тереза или Екатерина из Сьены¹⁴⁷. Отсюда истинная мистика лишь та, что, преображая личность, устремляется на дело преображения социума, взаимодействуя таким образом, чтобы давать возможность другим высвободить свой личностный потенциал, обогащая мир удивительной симфонией с бесконечной палитрой звуков всегда своеобразного опыта

¹⁴⁴ Эта тема интересным образом раскрывается у Мольтмана, для которого тематика эсхатологической новизны, самой возможности проявления «нового» (καινός), достигается причастием к неограниченной творческой свободе Бога. См. Юрген Мольтман, *Наука и мудрость*, Москва (ББИ, 2005), 53; Бердяев, размышлявший над возможностями появления нового с точки зрения греческой онтологии (которая не смогла дать однозначный ответ), задается вопросом «как небывшее входит в бытие?», и находит ответ в причастии человека к необъективированной реальности эона Духа (открытого Христом), которая объективируется в мире через субъект, трансформируя этот исторический мир в новый эон творчества и свободы. См. Николай Бердяев, *Опыт эсхатологической метафизики*, Директ-Медиа (Москва, 2012), 162–75.

¹⁴⁵ Библейская кериigma особенно отстаивает это видение: Рим. 4:13, 1-е Кор. 3:21-22, Евр. 2:5, Откр. 21:7

¹⁴⁶ Франц Розенцвейг, *Звезда избавления* (Москва: Мосты культуры/Гешарим, 2017), 12.

¹⁴⁷ Анри Бергсон, *Два источника морали и религии*, Канон (Москва, 1994), 245.

взаимоотношений, новых переживаний и качественных прозрений. Таким образом, социальная практика протестантизма, как и различных католических орден, является релевантной духу экстатической ортопраксии персонализма.

Сюда же стройно имплементируется Хайдеггеровская модель изменения мира, вместе с которым изменяется сам человек¹⁴⁸. Взаимная диалектика обусловлена личностью так, что, в соответствии с внутренними изменениями, благодаря творческой экстериоризации, меняется лицо внешней по отношению к личности жизни, обретая эсхатологическое измерение в проявлении божественной реальности (1 Кор. 15:29, Откр. 21:23). Соответственно, если целью человека станет личностное самоосуществление, индивидуация в контексте отношений, любые изменения, происходящие в политике, экономике, постиндустриальном обществе в целом, послужат этой цели, занимая надлежащее им место. Призвание мира служить личности, в то время как личность, познающая себя в практике *кенотически-экстатического общения с Другим* (источник истинной онтологии и эпистемологии), в гостеприимном акте безусловного принятия, также называемого *любовью*, через саму себя откроет путь для явления тайны нуминозного, наполняя все божественной реальностью (Откр. 22:5). Это, пожалуй, и есть тот христианский идеал, условный указатель к граду, который все более виднеется на горизонте (Ис. 60:3), окидывая врачующими лучами изнеможённую холодным зноем антигуманизма землю.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проанализировав путь онтологии личности от Лосского до Мануссакиса, становится ясно, что в изучении данного феномена наблюдается принципиальное продвижение. Конечно, проработкой персонализма частично занимались многие другие выдающиеся православные богословы, такие как Георгий Флоровский, Софроний (Сахаров), Иоанн Мейендорф, Думитру Станилоаэ, Каллист Уэр, Сергей Хоружский. Все они, так или иначе, внесли свои интонации в разработку православного персонализма. Тем не менее, в данной статье были выделены только некоторые ключевые фигуры, сделавшие фундаментальный сдвиг в данном направлении. В их работах личность заняла онтологическое первенство над вещностью. Бытие как таковое рассматривается в контексте личностной феноменологии, источники которой берут свое начало в личностной онтологии Отца. Лосский раскрыл антропологическое измерение, основываясь на христологических и тринитарных постулатах вселенских соборов, подложив под философский персонализм богословский фундамент. Зизиулас и Яннарас утвердили за личностью онтологический статус, позиционируя личностный аспект бытия. Джон Мануссакис, с помощью современной феноменологии, постарался устранить все метафизические системные элементы в оценке уникального, недефинированного и непосредственно воспринимаемого опыта взаимоотношений с Другим. Стало кристально ясно, что непосредственный акт встречи с Другим, происходящий в

¹⁴⁸ Реале Д. и Антисери Д., *Западная философия от истоков до наших дней*, ТОО ТК «Петрополис», т. 4 (Санкт-Петербург, 1997), 389.

кенотически-экстатическом модусе, образует евхаристическое общение, являясь тем пространством, в котором выявляется и осуществляется тайна личности, а вместе с ней – самого Бога. Это также приводит к тем далеко идущим выводам, где личность способна на экстериоризацию новизны, продуцирование творческих содержаний, постоянно изменяющих существующую «здесь и сейчас» данность, меняя собственный модус восприятия.

Критическая оценка показала, что подобный путь является одной из серьезнейших альтернатив эссенциалистской форме богословия, вызывая полемику в различных богословских кругах. Тем не менее, как интеллектуально и экзистенциально релевантный духу времени, персоналистский вектор православной теологии продолжает свое движение, не только сохраняя преемственность с Преданием в его творческой переработке, но и оставаясь верным требованиям как современности, так и мессианским ожиданиям эсхатологической новизны.

Таким образом, рассматривая тайну личности как: инаковость, уникальность, несводимость, непознаваемость, бездонность, целостность, свободу, эротичность, бытие-в-отношении, экстатичность, этовость, – апофатическое богословие отстаивает факт неоспоримой важности: *лик Другого представляет собой абсолютную ценность*. В этой прокламации оживают все древние нарративы, связанные с человеческой ценностью (взывающая кровь праведника Авеля и неприкосновенность убийцы Каина)¹⁴⁹. Пророческие слова Исаии врезаются в сознание с новой силой: «люди будут дороже чистого золота, и мужи – дороже золота Офирского» (Ис. 13:12). Открывая тайну Бога в Другом, черпая полноту бытия из общения с Другим, обретая вечную жизнь (что в еврейском языке всегда означало иной тип качества жизни) в Другом, обнаруживая бесконечный творческий потенциал в Другом, человек не может и не должен творить зло, которое есть ни что иное, как искаженное сознанием отождествление *Другой-Чужой*, в котором Другой становится антагонистом или целью для паразитизма эго, всегда сводясь до уровня вещи (Оно), а не живой личности (Ты)¹⁵⁰. Царство Бога и царство дьявола может мыслиться только исходя из отношения *Я-Ты*, его присутствия или отсутствия. Другой и есть божественный Суд: ад и рай «я», тогда как Царство Бога – ни что иное, как реальность открытых отношений между личностями, всегда (и часто неосознанно) раскрывающих в этом действии измерение божественной реальности, которая, несомненно, есть любовь.

¹⁴⁹ Бердяев глубоко и точно выразил эту идею словами: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится другим Божьим вопросом: «Авель, где брат твой Каин?» См. Бердяев, *О назначении человека*, 320.

¹⁵⁰ Мартин Бубер, *Два образа веры*, Республика (Москва, 1995), 53.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ауэрбах, Эрих. *Мимесис*. Прогресс. Москва, 1976.
- Бакеев, Е.В. *Введение в онтологию: образы мира в европейской философии*. Изд-во Урал, Ун-Та. Урал, 2014.
- Бергсон, Анри. *Два источника морали и религии*. Канон. Москва, 1994.
- Бердяев, Николай. *О назначении человека*. Хранитель. Москва, 2006.
- . *Опыт эсхатологической метафизики*. Директ-Медиа. Москва, 2012.
- Бортник, С.М. *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*. Издательский отдел Украинской Православной Церкви. Киев, 2017.
- Бубер, Мартин. *Два образа веры*. Республика. Москва, 1995.
- Булгаков, С.Н. *Трагедия философии*. Наука. Москва, 1993.
- . *Философия хозяйства*. Институт русской цивилизации. Москва, 2009.
- Волчков, А.С. *Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и ее роль в библейских исследованиях*. Москва, 2019. http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/2019/Volchkov/volchkov_thesis.pdf
- Вольф, Мирослав. *По подобию Нашему*. Коллоквиум. Черкассы, 2012.
- Гаврилюк, Павел. *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*. Дух і літера. Киев, 2017.
- Грицишин, Володимир. *Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз*. Рівне, 2017. https://chtyvo.org.ua/authors/Hrytsyshyn_Volodymyr/Pravoslavna_dumka_doby_postmodernu_filosofsko-relihiiєznavchyi_analiz/
- Евдокимов, Павел. *Православие*. ББИ. Москва, 2002.
- Жирар, Рене. *Вещи, сокрытые от создания мира*. Издательство ББИ. Москва, 2016.
- Зизиулас, Иоанн. *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- . *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*. ББИ. Москва, 2012.
- Зинковский, Мефодий. *Богословие личности в XIX-XX вв.* «Издательство Олега Абышко»,. СПб, 2014.
- . *Святоотеческие категории и богословие личности*. Издательство Олега Абышко. СПб, 2014.
- Ларше, Жан-Клод. *Лицо и природа*. Паломник. Москва, 2021.
- Лаут, Эндрю. *Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени*. Паломник. Москва, 2020.

- Левинас, Эммануэль. *Время и Другой*. Высшая религиозно-Философская школа. СПб, 1998.
- Лосский, Владимир. *Богосвидение*. АСТ. Москва, 2006.
- . *Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*. Свято-Филаретовский православно-Христианский институт. Москва, 2003.
- Мануссакис, Джон. *Бог после метафизики*. Дух і літера. Киев, 2014.
- Марион, Жан-Люк. *Идол и дистанция*. Символ. Москва, 2009.
- Мейендорф, Иоанн. *Православие в современном мире (лекции и статьи)*. Лучи Софии. Минск, 1995.
- Милано, Андре. *Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви*. Алетейя. СПб, 2019.
- Мольтман, Юрген. *Наука и мудрость*. Москва. ББИ, 2005.
- Мосс, Марсель. *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. КДУ. Москва, 2011.
- Нойманн, Эрих. *Происхождение и развитие сознания*. <http://jungland.indeerp.ru/>, б. д.
- . *Человек и миф*. Клуб Касталия. Т. 1. 2 тт. Москва, 2015.
- Реале Д. и Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней*. ТОО ТК «Петрополис». Т. 4. 4 тт. Санкт-Петербург, 1997.
- Рикер, Поль. *Я-сам как другой*. Издательство гуманитарной литературы., Москва, 2008.
- Розенцвейг, Франц. *Звезда избавления*. Москва: Мосты культуры/Гешарим, 2017.
- Рудольф, Отто. *Священное*. АНО «Изд-Во С.-Петербур. ун-Та». СПб, 2008.
- Тиллих, Пауль. *Систематическая теология*. Университетская книга. Т. 1–2. 3 тт. СПб, 2000.
- Уильямс, Роуэн. *Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика*. Дух і літера. Київ, 2009.
- Флоренский, Павел. *Столб и утверждение истины*. ООО «Издательство АСТ». Москва, 2003.
- Флоровский, Георгий. «Богословские Статьи. Творение: его начало и конец», Православие и современность. Электронная библиотека, б. д.
- Шмеман, Александр. *Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе*. Издание Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Москва, 1996.
- Шодем, Гершом. *Основные течения в еврейской мистике*. Мосты культуры/Гешарим. Москва, 2017.
- Эдингер, Эдвард. *Творение сознания. Миф Юнга для современного человека*. Б & К. Санкт-Петербург, 2001.

- Яннарас, Христос. *Избранное: Личность и Эрос*. «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). Москва, 2005.
- . *Истина и единство Церкви*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- . *Просто о Христианстве*. Русская неделя. Тюмень, 2012.
- Bentley Hart, David. *That All Shall Be Saved*. Yale UNIVERSITY PRESS. New Haven and London, 2019.
- Knight, Douglas H. *The Theology of John Zizioulas*. Ashgate Publishing Company. Burlington, 1988.
- Yannaras, Christos. *Orthodoxy and the West*. Holy Cross Orthodox Pres. Brookline, Massachusetts, 2006.

REFERENCES

- Auerbah, Erih. *Mimesis*. Progress. Moskva, 1976.
- Bakeev, E.V. *Vvedenie v ontologiyu: obrazy mira v evropejskoj filosofii*. Izd-Vo Ural, Un-Ta. Ural, 2014.
- Bergson, Anri. *Dva istochnika morali i religii*. Kanon. Moskva, 1994.
- Berdyaev, Nikolaj. *O naznachanii cheloveka*. Hranitel'. Moskva, 2006.
- . *Opyt eskhatologicheskoy metafiziki*. Direkt-Media. Moskva, 2012.
- Bortnik, S.M. *Obshchenie i lichnost'*. Bogoslovie mitropolita Ioanna Ziziulasa v sistematicheskom rassmotrenii. Izdatel'skij otdel Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi. Kiev, 2017.
- Buber, Martin. *Dva obraza very*. Respublika. Moskva, 1995.
- Bulgakov, S.N. *Tragediya filosofii*. Nauka. Moskva, 1993.
- . *Filosofiya hozyajstva*. Institut russkoj civilizacii. Moskva, 2009.
- Volchkov, A.S. *Teologicheskie aspekty kriticheskoy germenевtiki ZHaka Derrida i ee rol' v biblejskih issledovaniyah*. Moskva, 2019. http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/2019/Volchkov/volchkov_thesis.pdf
- Vol'f, Miroslav. *Po podobiyu Nashemu*. Kollokvium. CHerkassy, 2012.
- Gavrilyuk, Pavel. *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans*. Duh i litera. Kiev, 2017.
- Gricishin, Volodimir. *Pravoslavna dumka dobi postmodernu: filofs'ko-religieznavchij analiz*. Rivne, 2017. https://chtyvo.org.ua/authors/Hrytsyshyn_Volodymyr/Pravoslavna_dumka_doby_postmodernu_filosofsko-relihiieznavchyi_analiz/
- Evdokimov, Pavel. *Pravoslavie*. BBI. Moskva, 2002.
- ZHirar, Rene. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniya mira*. Izdatel'stvo BBI. Moskva, 2016.

- Zizioulas, Ioann. Bytie kak obshchenie: Ocherki o lichnosti i Cerkvi. Moskva: Svyato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006.
- . Obshchenie i inakovost'. Noveye ocherki o lichnosti i cerkvi. BBI. Moskva, 2012.
- Zinkovskij, Mefodij. Bogoslovie lichnosti v H1H-HKH vv. «Izdatel'stvo Olega Abyshko», SPb, 2014.
- . Svyatootecheskie kategorii i bogoslovie lichnosti. Izdatel'stvo Olega Abyshko. SPb, 2014.
- Larshe, ZHan-Klod. Lico i priroda. Palomnik. Moskva, 2021.
- Laut, Endryu. Sovremennye pravoslavnye mysliteli: ot «Dobrotolyubiya» do nashego vremeni. Palomnik. Moskva, 2020.
- Levinas, Emmanuel'. Vremya i Drugoj. Vysshaya religiozno-Filosofskaya shkola. SPb, 1998.
- Losskij, Vladimir. Bogovidenie. AST. Moskva, 2006.
- . Otricatel'noe bogoslovie i poznanie Boga u Mejstera Ekkharta. Svyato-Filaretovskij pravoslavno-Hristianskij institut. Moskva, 2003.
- Manussakis, Dzhon. Bog posle metafiziki. Duh i litera. Kiev, 2014.
- Marion, ZHan-Lyuk. Idol i distanciya. Simvol. Moskva, 2009.
- Mejendorf, Ioann. Pravoslavie v sovremennom mire (lekcii i stat'i). Luchi Sofii. Minsk, 1995.
- Milano, Andre. Ipostas', Lico, Lichnost': genealogiya ponyatiya v bogoslovii Drevnej Cerkvi. Aletejya. SPb, 2019.
- Mol'tman, YUrgen. Nauka i mudrost'. Moskva. BBI, 2005.
- Moss, Marsel'. Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noj antropologii. KDU. Moskva, 2011.
- Nojmann, Erih. Proiskhozhdenie i razvitie soznaniya. [Http://jungland.indeep.ru/](http://jungland.indeep.ru/), b. d.
- . CHelovek i mif. Klub Kastaliya. T. 1. 2 tt. Moskva, 2015.
- Reale D. i Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dnei. TOOTK «Petropolis». T. 4. 4 tt. Sankt-Peterburg, 1997.
- Riker, Pol'. YA-sam kak drugoj. Izdatel'stvo gumanitarnej literatury,. Moskva, 2008.
- Rozenveig, Franc. Zvezda izbavleniya. Moskva: Mosty kul'tury/Gesharim, 2017.
- Rudol'f, Otto. Svyashchenoe. ANO «Izd-Vo S.-Peterb. un-Ta». SPb, 2008.
- Tillih, Paul'. Sistematicheskaya teologiya. Universitetskaya kniga. T. 1–2. 3 tt. SPb, 2000.
- Uil'yams, Rouen. Bogoslovie V.N.Losskogo: izlozhenie i kritika. Duh i litera. Kiiv, 2009.

- Florenskij, Pavel. Stolb i utverzhdenie istiny. OOO «Izdatel'stvo ACT». Moskva, 2003.
- Florovskij, Georgij. «Bogoslovskie Stat'i. Tvorenie: ego nachalo i konec», Pravoslavie i sovremennost'. Elektronnaya biblioteka, b. d.
- SHmeman, Aleksandr. Cerkov', mir, missiya: Mysli o pravoslavii na Zapade. Izdanie Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Moskva, 1996.
- SHolem, Gershom. Osnovnye techeniya v evrejskoj mistike. Mosty kul'tury/Gesharim. Moskva, 2017.
- Edinger, Edvard. Tvorenie soznaniya. Mif YUnga dlya sovremennogo cheloveka. B & K. Sankt-Peterburg, 2001.
- YAnnaras, Hristos. Izbrannoe: Lichnost' i Eros. «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya» (ROSSPEN). Moskva, 2005.
- . Istina i edinstvo Cerkvi. Moskva: Svyato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006.
- . Prosto o Hristianstve. Russkaya nedelya. Tyumen', 2012.

Mahomed Rubanenko

Ontology of personality in apophatic theology

(Development of ideas from Lossky to Manoussakis)

Abstract: This article examines the path of the ontology of personality (πρόσωπον) in apophatic theology taken by Orthodox thinkers such as Vladimir Lossky, John Zizioulas, Christos Yannaras and John Manoussakis, and analyzed in dialogue with contemporary philosophy. It is described how the dependence of existentialism, personalism and phenomenology on the ontology of personality (the Other) is established, whose origins lie in Christological and Trinitarian decrees (Lossky). It is analyzed what way ontology in the personal sense, derived from the personality of the Father, takes precedence over ontology in terms of being (Zizioulas). It is pointed out that it is the Nietzschean (“God is dead”) and Heideggerian (“Nothing”) post-metaphysical concepts that have cleared the way for a genuine ontology of personality in its apophatic mystery, manifested and experienced in the phenomenon of “eros” which affirms the primordially interpersonal character of being (Yannaras). It is considered in what the ways in which modern phenomenology, using the ontology of personality, eliminates all the systemic metaphysical elements of thought, opening the way to a mere non-conceptual experience of experiencing the otherness of the Other (Manoussakis). Within the framework that was sketched above, the article offers the following: a critical examination of the personalistic vector in Orthodoxy; reflections condemning any kind of personality reduction; and also the ways and purposes opened up by a new understanding of the anthropological dimension have been indicated.

Key words: Personality, apophatism, personalism, otherness, Lossky, Zizioulas, Yannaras, Manoussakis, phenomenology, ontology, freedom.

Магомед Рубаненко

Онтология личности в апофатическом богословии

(Развитие идей от Лосского до Мануссакиса)

Аннотация: В статье рассматривается путь онтологии личности (*πρόσωπον*) в апофатической теологии, проделанный такими православными мыслителями, как Владимир Лосский, Иоанн Зизиулас, Христос Яннарас и Джон Мануссакис, и рассмотренный в диалоге с современной философией. Было описано, каким образом устанавливается зависимость экзистенциализма, персонализма и феноменологии от онтологии личности (Иного), истоки которой берут начало в христологических и тринитарных постановлениях (Лосский). Проанализировано, каким способом онтология в личностном понимании, выводимая из личности Отца, занимает первенство над онтологией в понимании бытийственном (Зизиулас). Указано, что именно Ницшеанская («Бог умер») и Хайдеггерианская («Ничто») пост-метафизические концепции расчистили путь для подлинной онтологии личности в ее апофатической тайне, проявляемой и переживаемой в феномене «эроса», утверждающего исконно межличностный характер бытия (Яннарас). Рассмотрено, какими путями современная феноменология, используя онтологию личности, устраняет все системные метафизические элементы мысли, открывая путь чистому неконцептуальному опыту переживания инаковости Другого (Мануссакис). В рамках проанализированного материала были сделаны: критическое рассмотрение персоналистского вектора в православии; рефлексии, осуждающие любого рода редукцию личности; а также указаны пути и цели, открываемые новым пониманием антропологического измерения.

Ключевые слова: Личность, апофатизм, персонализм, инаковость, Лосский, Зизиулас, Яннарас, Мануссакис, феноменология, онтология, свобода.

*Mahomed Rubanenko, Master of Theology,
(National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv)*

*Магомед Рубаненко, магистрант
(НПУ им. М.П.Драгоманова, Киев)*

magomedrubanenko@gmail.com

Надійшла до редакції / Received 02.02.2021

Прийнята до публікації / Accepted 17.04.2021