**Личность и бытие**

Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский

Уважение к "личностной идентичности" человека является, возможно, важнейшим идеалом нашего времени. Попытка современного гуманизма вытеснить христианство во всем, что бы ни касалось достоинства человека, привела к отделению концепции личности от богословия и к ее объединению с идеей автономной морали или с экзистенциальной философией, которая носит чисто гуманистический характер. Так, хотя в настоящее время личность и "личностная идентичность" широко обсуждаются в качестве высшего идеала, никто, похоже, не признает, что исторически, а также экзистенциально концепция личности неразрывно связана с богословием. В очень узких рамках настоящего исследования будет сделана попытка показать, как глубока и нерасторжима связь, соединяющая концепцию личности со святоотеческим богословием и экклесиологией. Личность и как концепция, и как живая объективная реальность представляет собой в чистом виде продукт святоотеческой мысли. Без нее глубочайшее значение личностности не может быть ни понято, ни обосновано.

**I. От маски к личности: Зарождение онтологии личностности**

1. Многие авторы характеризуют древнегреческую мысль как "не личностную" по своему существу1. В ее платоновском направлении все конкретное и "индивидуальное" в конечном счете оказывается отнесенным к абстрактным идеям, которые и представляют собой ее основу и конечное оправдание. Аристотелевская философия с ее ударением на конкретном и индивидуальном дает основу для некоторой концепции личности, однако неспособность этой философии обосновать постоянство, своего рода неразрывность и "вечную жизнь" всего психофизического состава человека делает невозможным соединение личности человека с его "сущностью" (ουσία), а значит - и с подлинной онтологией. В платоновской мысли личность представляет собой концепцию онтологически невозможную по той причине, что душа, обеспечивающая целостность человека, не связана постоянно с конкретным "индивидуумом", - она живет вечно, но может соединиться с другим конкретным телом, составив иное "отдельное бытие", например - при перевоплощении2. С другой стороны, по Аристотелю личность оказывается концепцией логически невозможной именно потому, что душа неразрывно связана с конкретным и "индивидуальным", - человек представляет собой конкретную индивидуальность, однако он существует только пока существует его психофизиологическое единство - смерть разрушает конкретное "отдельное бытие" полностью и окончательно3.

Причины этой неспособности древнегреческой философии надежно обосновать "отдельное бытие" человека, создав, таким образом, подлинную онтологию личности как абсолютную концепцию, глубоко укоренены в греческой мысли. Древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, установленным ею самой для себя и гласившим, что в конечном счете бытие составляет единство несмотря на разнообразие существующих предметов4, поскольку реально существующие предметы в конце концов восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и "родству" с "единым" бытием и поскольку, следовательно, всякое "различие" или "элементы" должны рассматриваться как тенденция к "не-бытию", порча или "упадок" бытия5.

Данный онтологический монизм, характерный для греческой философии со времени ее возникновения6, ведет греческую мысль к концепции космоса, то есть гармоничного сочетания существующих предметов друг с другом. Даже Бог не может отстраниться от этого онтологического единства и свободно стать перед миром "лицом к лицу" в диалоге с ним7. Бог тоже связан с миром онтологической необходимостью, а мир связан с ним либо посредством творения в Тимее8 Платона, либо посредством логоса стоиков9, либо посредством "эмманаций" Эннеад Плотина10. На этом пути греческая мысль создала замечательную концепцию "космоса", то есть единства и гармонии, мир, полный внутреннего динамизма и эстетического изобилия, мир по-настоящему "прекрасный" и "божественный". Однако в таком мире не может произойти ничего непредвиденного, свобода не может осуществляться как абсолютное и неограниченное требование жизни11: все, что угрожает гармонии космоса и не обусловлено "разумом" (logos), собирающим все предметы и ведущим их к этой гармонии и единству12, отвергается и отбрасывается. Этот взгляд распространяется и на человека.

Место человека в этом объединенном мире гармонии и разума - это тема древнегреческой трагедии. И именно здесь (по случайному стечению обстоятельств?) термин "личность" (πρόσωπον) входит в употребление в древней Греции. Разумеется, этот термин входил в словарный запас древней Греции и помимо театра. Первоначально, по всей видимости, им обозначалась часть головы "под черепом"13. Это его "анатомическое" значение14. Но как и почему это значение стало вскоре идентифицироваться с маской (προσωπειον), употреблявшейся в театре15? В чем сходство актерской маски с человеческой личностью? Только ли в том дело, что маска некоторым образом напоминает настоящего человека16? Или, может быть, за всем этим стоит некоторое более глубокое представление, связывающее два данных значения термина "личность"?

Театр, и в особенности трагедия, представляют действо, в котором конфликты между человеческой свободой и рациональной необходимостью объединенного и гармоничного мира, как они понимались в древней Греции, представлены в заостренном виде. Именно в театре человек стремится стать "личностью", восстать против того гармоничного единства, которое подавляет его своей рациональной и нравственной необходимостью17. Именно здесь он борется с богами и со своей судьбой; именно здесь он грешит и преступает законы; но именно здесь - согласно общему закону античной трагедии - он также неизменно убеждается в том, что невозможно ни избежать в конечном счете судьбы, ни безнаказанно проявлять спесь\* по отношению к богам, ни грешить, не претерпевая последствий. Таким образом он получает трагическое подтверждение точки зрения, классически выраженной Платоном в Законах и заключающейся в том, что не мир существует для человека, а человек для мира17a. Свобода человека ограничена, или, точнее, для него нет свободы (ведь "ограниченная свобода" была бы явным противоречием), а следовательно его "личность" - это не более чем "маска", нечто не имеющее отношения к его подлинной "ипостаси", нечто лишенное онтологического содержания.

Это одна сторона, одно понимание термина "лицо". Однако вместе с тем существует и другое понимание, заключающееся в том, что вследствие такой маски человек (актер, а также и зритель) приобрел некоторое представление о свободе, некоторую особую "ипостась", некоторую идентичность, - то, в чем отказывал ему тот мир рациональной и нравственной гармонии, в котором он жил. Разумеется, тот же человек благодаря той же маске получал также и представление о горьких последствиях своего восстания. Однако как результат такой маски он становился, пусть и на короткое время, личностью, узнавая, что значит быть свободным, уникальным и неповторимым существом. Маска связана с личностью, но связь эта трагична18. Быть в древнегреческом мире личностью значило для человека получить некоторое дополнение к своему бытию, "личность" не есть подлинная "ипостась" человека. "Ипостась" все еще означает по существу "природу" или "субстанцию"19. Должны будут пройти многие века, прежде чем греческая мысль придет к историческому отождествлению "ипостаси" с "личностью".

Сходные выводы могут быть получены из рассмотрения идеи "личности" в мысли древнеримской. Исследователи рассмотрели степень влияния, оказанного греческим употреблением термина πρόσωπον на латинский термин persona, а также вопрос происхождения термина persona от греческого или некоторого иного источника20. Однако, оставив в стороне вопросы этимологии, можно прийти к заключению, что по-видимому по крайней мере в начале римское употребление данного термина существенно не отличалось от греческого. Возможно, в антропологическом значении латинское persona более ясно по сравнению со своим греческим эквивалентом указывает на идею конкретной индивидуальности21, однако в социологическом или, позднее22, юридическом смысле это слово никогда не переставало выражать древнегреческое πρόσωπον или προσωπειον в значении театральной роли: persona - это роль, которую субъект играет в тех или иных социальных или правовых отношениях, этическое или "юридическое" лицо, ни коллективно, ни индивидуально не имеющее отношения к онтологии личности.

Такое понимание личности самым непосредственным образом связано с представлением древних римлян о человеке. Римская мысль, носившая преимущественно общественно-организационный характер, сосредотачивается не на онтологии, не на бытии человека, а на его отношениях с другими, на его способности объединяться, вступать в контакты, основывать collegia\*, организовывать свою жизнь в государстве. Таким образом личностность и здесь не имеет никакого онтологического содержания. Она представляет собой дополнение к конкретному онтологическому бытию, нечто, позволяющее без какого-либо нарушения римского умонастроения одному и тому же человеку представлять более чем одну маску, играть множество различных ролей. В этой ситуации свободе и непредвиденности вновь не остается места в концепции личности. Свободой пользуется группа, или в конечном счете - государство, то есть вся упорядоченная совокупность человеческих отношений, которые также определяют и пределы свободы. Однако латинская persona несомненно выражает одновременно, как мы видели это и в случае греческого πρόσωπον или προσωπειον, как отвержение человеческой свободы, так и указание на нее: ведь человек-persona подчиняет свою свободу упорядоченному целому, но вместе с тем также и составляет о ней представление, убеждается в ее ценности и возможности, получая подтверждение собственной идентичности. Эта идентичность, эта жизненно важная составляющая концепции человека, то, что делает одного человека отличным от другого, что делает человека тем, кто он есть, защищается и обеспечивается государством или некоторым упорядоченным целым. Даже когда полномочия государства ставятся под вопрос, и человек восстает против него, в случае его успеха, в случае, если ему удастся избежать наказания за эту его дерзость, человек ищет какой-либо законной политической силы, какой-либо государственно-правовой концепции, которые обеспечили бы ему новую идентичность, подтвердив его индивидуальность. Политизация современного человека и рост значения социальных проблем за последние сто лет не могут быть поняты без учета рассмотренной римской концепции персоны. При этом предметом обсуждения является господствующее западное умонастроение нашей цивилизации, объединение идеи персоны с древнегреческим προσωπειον.

Это умонастроение стало возможным в силу принятия древним греко-римским миром идеи личностности. Величие этого мира состоит в том, что он открыл человеку то жизненное измерение, которое можно назвать индивидуальным. Его слабость заключается в той космологической концепции, которая не позволила обосновать это измерение онтологически. Προσωπειον и persona оставались указателями пути к личности. Но они, именно так, как того требовала космологическая концепция самодостаточного космоса или государственного порядка, были и сознательным напоминанием о том, что это индивидуальное измерение не тождественно и ни при каких обстоятельствах не может быть отождествлено с сущностью вещей, с истинным бытием человека. Другие, неличностные силы предъявляли свои права на онтологическое содержание человеческого существования.

Как же в таком случае мы могли прийти к отождествлению личности с бытием человека? Как могла свобода отождествиться с "миром", идентичность конкретного человека - со следствием свободы, а человек в самом своем бытии - с личностью? Для осуществления всего этого были необходимы две основные предпосылки: а) радикальное изменение космологии, освобождающее мир и человека от онтологической необходимости; и б) онтологическое видение человека, соединяющее личность с бытием человека, с его неизменным и незыблемым существом, с его подлинной и абсолютной основой.

Первая из них могла быть представлена только христианством с его библейским видением мира. Вторая могла развиться только на основе греческой мысли с ее особым вниманием к онтологии. Теми, кто смог объединить их, как раз и были греческие Святые Отцы. С характерной для греческого духа исключительной творческой производительностью они дали истории столь абсолютную концепцию личности, что она по-прежнему лежит в основе жизнедеятельности современного человека несмотря даже на безусловное отвержение им их духа.

2. Абсолютная и онтологичная по содержанию концепция личности исторически возникла из стремления Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Триединого Бога. Эта вера, с самого начала исповедуемая Церковью, была простой и передавалась от поколения к поколению в практике совершения Крещения. Однако постоянные и глубокие контакты христианства с греческой философией обострили проблему такого объяснения этой веры, которое могло бы удовлетворить греческую мысль. Что означает утверждение, что Бог есть Отец, Сын и Дух, оставаясь при этом единым Богом? История вспыхнувших в связи с данным вопросом споров в деталях здесь для нас не важна. Существенно то, что история эта включает в себя поворотный пункт в развитии философии, настоящую революцию в греческой мысли. Эта революция исторически была выражена через отождествление - отождествление "ипостаси" с "личностью". Как эта непредвиденная революция была совершена? Какого рода следствия имела она для концепции личности? Этим вопросам мы должны уделить некоторое внимание.

В греческой философии термин "ипостась" никогда не был связан с термином "личность". Как мы уже видели, термин "личность" мог бы для греков означать что угодно, только не существо человека, в то время как термин "ипостась" был уже тесно связан с термином "сущность" и в конце концов полностью отождествился с ним23. Именно это столь широко распространившееся в греческой мысли первых веков христианства отождествление субстанции с ипостасью вызвало в четвертом веке все сложности и всю полемику, касающуюся учения о Пресвятой Троице. К нашей теме имеет отношение и тот факт, что термин "личность", использовавшийся на Западе в учении о Пресвятой Троице еще со времен Тертуллиана (una substantia, tres personae)24, не был одобрительно встречен на Востоке именно потому, что термин "личность" не имел онтологического содержания, что вело к савеллианству (проявление Бога в трех "ролях")25. Вот до чего был чужд онтологии термин "личность"! Вместо этого термина Восток уже в эпоху Оригена26 использовал в учении о Пресвятой Троице термин "ипостась". Но и этот термин таил в себе опасности. Он мог быть интерпретирован в неоплатоническом духе (уже Плотин говорит об ипостасях божества) со всеми теми угрозами, которые могло нести христианскому богословию свойственное неоплатонизму объединение Бога и мира27. Более того, если принять во внимание характерное для того времени отождествление ипостаси с сущностью, этот термин мог быть интерпретирован и тритеистически28. Таким образом, надлежало найти способ выражения, дающий богословию возможность избежать савеллианства, то есть придать онтологическое содержание Каждому Лицу Пресвятой Троицы, не подвергая опасности такие библейские основы, как монотеизм и абсолютная онтологическая трансцендентность Бога миру. Эта задача и привела к отождествлению ипостаси с личностью.

Историческая сторона данного процесса чрезвычайно запутана и не представляет здесь для нас непосредственного интереса29. Сам я полагаю, что ключ к этому процессу следует искать у западного греко-язычного автора - Ипполита, который по всей видимости первым воспользовался греческим термином πρόσωπον (следуя Тертуллиану?) в учении о Пресвятой Троице. Исторический интерес представляло бы исследование оттенков значения термина "ипостась" в связи с его отклонением от значения термина "сущность"30. Все это, однако, без исследования более общих философских процессов, оказавших влияние на греческую мысль в эпоху Святых Отцов, не может объяснить рассматриваемый важный философский прорыв, связанный с отождествлением ипостаси с термином "личность".

Глубинное значение отождествления ипостаси с личностью, значение, революционная роль которого в развитии греческой мысли по всей видимости ускользнула от внимания истории философии, заключается в двух положениях: а) Личность, поскольку мы предварительно приняли ее онтологическую ипостасность, более не рассматривается как дополнение к бытию, как категория, которую мы добавляем к конкретному существу; б) Бытие существ укоренено теперь не в бытии как таковым (то есть бытие само по себе не рассматривается как абсолютная категория), а в личности, то есть именно в том, что определяет бытие, дает существам возможность быть сущностями. Другими словами, из приложения к бытию (своего рода маски) личность становится самим бытием и одновременно (что наиболее важно) - основополагающим элементом ("принципом" или "причиной") существ.

Столь радикальная переоценка греческой мыслью своей онтологии связана с двумя основными "заквасками", предварительно положенными в святоотеческом богословии. Первая касается того, что я назвал онтологической абсолютностью космологической необходимости. Согласно библейскому представлению, которого не могли не разделять Святые Отцы, мир онтологически не необходим. В то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир представляет собой нечто необходимое само по себе, библейское учение о творении ex nihilo\* обязывало Святых Отцов ввести в онтологию радикальное различие, вынести онтологическую причину мира за его пределы, возведя ее к Богу31. Так они разорвали круг замкнутой онтологии греков и вместе с тем сделали нечто гораздо более важное, нечто, представляющее здесь для нас непосредственный интерес, - они превратили бытие (существование мира, существующие предметы) в производное от свободы. Так была положена первая "закваска" - с учением о творении мира ex nihilo "начало" греческой онтологии, "αρχή"\* мира были перенесены в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя, бытие мира стало свободно от необходимости.

Но была и вторая "закваска", которая вела к еще более глубокой переоценке греческой онтологии. Не только бытие мира обрело свой источник в личностной свободе, но и бытие Самого Бога было отождествлено с Личностью. Эта "закваска" была следствием споров о Пресвятой Троице, главным образом - богословия Великих Каппадокийцев, и прежде всего - св. Василия32. Здесь мы коснемся только одной основополагающей, но к несчастью обычно упускаемой из виду стороны этого богословия. Как известно, окончательная формулировка учения о Пресвятой Троице гласит: "одна сущность, три Лица" (μία ουσία, τρία πρόσωπα). Казалось бы поэтому можно предположить, что единство Бога, Его "онтология" состоят в Его сущности. Такое представление отбросило бы нас к онтологии древнегреческой. Бог сначала есть Бог (Его сущность или природа, Его бытие), а затем33 существует как Троица, то есть как Личности. Эта интерпретация по сути дела преобладает в западном богословии и к несчастью проникла в современное православное догматическое богословие с характерным для руководств по догматике выделением раздела "О едином Боге" с последующим разделом "О Пресвятой Троице"34. Существенным в данной интерпретации является принятие того положения, что онтологическая "основа" Бога коренится не в Личности, а в сущности, то есть в самом "бытии" Бога. В западном богословии данная идея приобрела форму представления о том, что единство Бога основано на единой Божественной сущности, единой Божественности, которые, как это полагали и ранее, составляют онтологическое "начало" Бога.

Однако данная интерпретация неверно представляет святоотеческое троичное богословие. Для греческих Святых Отцов единство Бога, Его единственность, онтологическое "начало" или "причина" бытия и жизни Бога состоят не в единой Божественной сущности, а в Ипостаси, представляющей Собой Личность Отца. Один Бог - это не одна сущность, а Отец, являющийся "причиной" как рождения Сына, так и исхождения Духа35. Следовательно онтологическое "начало" Бога еще раз обретается в Личности. Таким образом, когда мы говорим, что Бог "есть", мы не ограничиваем личную свободу Бога (ведь бытие Бога не есть для Него онтологическая "необходимость" или простая "действительность"), а приписываем Его бытие Его личной свободе. В более развернутом виде это означает, что Бог, как Отец, а не как сущность, Своим бытием непрестанно подтверждает Свою свободную волю к существованию. И подтверждение это состоит именно в Его троичном существовании: Отец из любви (а значит - свободно) рождает Сына и изводит Духа. Если Бог существует, Он существует постольку, поскольку существует Отец, то есть Тот, Кто из любви свободно рождает Сына и изводит Духа. Таким образом, Бог как личность, как ипостась Отца, делает единую Божественную сущность тем, что она есть - единым Богом. Это положение имеет решающее значение. Дело в том, что именно с ним самым непосредственным образом связано новое философское видение Великих Каппадокийцев, и в особенности - св. Василия. Оно предполагает, что сущность никогда не пребывает "обнаженной", то есть лишенной ипостаси, без "способа существования"36. Поэтому единая Божественная сущность представляет собой бытие Бога только постольку, поскольку оно имеет эти три способа существования, которыми оно обязано не сущности, а единственной Личности - Отцу. Вне Троицы нет Бога, нет Божественной сущности, поскольку онтологическое "начало" Бога есть Отец. Личное существование Бога (Отца) определяет Его сущность, делает ее ипостасной. Бытие Бога отождествлено с Личностью37.

3. Следовательно в троичном богословии особое значение принадлежит тому положению, что Бог "существует" благодаря Личности, Отцу, а не благодаря сущности. И поскольку значение этого положения имеет не просто теоретический или академический, а глубоко жизненный характер, мы позволили себе попытку его краткого анализа.

а) В конечном счете свободе личности противостоит "необходимость" существования. Нравственно-этическое восприятие свободы, к которому приучила нас западная философия, довольствуется простой возможностью выбора, - свободен тот, кто имеет возможность выбора одного из нескольких доступных ему вариантов. Однако такая свобода уже ограничена "необходимостью" этих доступных вариантов. Для человека предельной и самой жесткой из таких "необходимостей" является само его существование. В самом деле, как человек может считаться абсолютно свободным, если ему доступно только то, что допускает его существование? Эту великую проблему во всем ее трагизме ставит Достоевский в своем романе Бесы. Один из его героев, Кириллов, говорит: "Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. ... Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет..."\*

Эти слова Кириллова выражают самую трагическую сторону стремлений личности - поиск выхода за пределы "необходимости" существования, поиск возможности заявить собственное существование как результат свободного согласия и самоутверждения, а не как признание заданного факта, не как признание "действительности". Именно этого и ничуть не меньшего ищет человек в своем личностном бытии38. Но поиск этот ведет человека к конфликту с его тварностью, - будучи сотворен, он не может избежать "необходимости" своего существования. Следовательно личность не может состояться как земная или чисто человеческая действительность. Философия может прийти к подтверждению реальности личности, но поскольку аутентичная личность, предполагая абсолютную онтологическую свободу, должна быть "нетварной", то есть не ограниченной никакой "необходимостью", включая сюда свое собственное существование, дать представление о подлиннной аутентичной личности может только богословие. Если такая личность не существует в действительности, концепция личности становится не более, чем дерзкой мечтой. Если не существует Бога, не существует и личности.

б) Но что же представляет собой эта свобода само-утверждения существования? В чем она выражается? Как она реализуется? Смятенные слова, которые Достоевский вкладывает в уста Кириллова, звучат как набат. Ведь если единственный путь вхождения в абсолютную онтологическую свободу для человека заключается в самоубийстве, то свобода ведет к нигилизму, личность представляется отрицающей онтологию. Этот экзистенциальный набат, страх нигилизма столь сильны, что должны в проведенном анализе сами по себе рассматриваться как основание для придания концепции личности относительного характера. В самом деле, любое утверждение абсолютной свободы всегда опровергается тем аргументом, что ее реализация вела бы к хаосу. Концепция "закона" в его как юридическом, так в той же мере и этическом смысле всегда предполагает некоторое ограничение личной свободы во имя "порядка" и "гармонии", во имя сосуществования с другими. Так "другой" становится угрозой для личности, ее, говоря словами Сартра, "адом" и "падением". Концепция личности в очередной раз ставит человеческое существование в тупик - гуманизм оказывается неспособен утвердить личностность.

И здесь, если мы хотим наполнить концепцию личности положительным содержанием, неизбежно вступает в свои права богословие (буквально: "речь или размышление о Боге"). Но помочь может, подчеркнем это еще раз, только богословие истинное (ορθή), - богословие греческих Святых Отцов. (Православие здесь не рассматривается как всего лишь наилучшая для существования человека внешняя Среда). Как Бог утверждает Свою онтологическую свободу?

Ранее я уже сказал, что человек не может иметь абсолютного опыта своей онтологической свободы, поскольку он связан своей тварностью, "необходимостью" своего существования, в то время как Бог, будучи "нетварен", не испытывает этого ограничения. Если основа онтологической свободы Бога заключена только лишь в Его "природе", то есть в Его нетварности по природе, то для человека, который по природе тварен, нет надежды, нет возможности стать личностью в том же смысле, что и Бог, то есть личностью аутентичной. Но нет, основа онтологической свободы Бога заключена не в Его природе, а в Его личном существовании, то есть в том "образе существования", по которому Он существует как Божественная природа39. Именно это дает человеку надежду стать аутентичной личностью несмотря на отличие его природы.

Способ, которым Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, именно тот способ, который предполагает Его онтологическую свободу, представляет собой путь, на котором Он превосходит и упраздняет онтологическую необходимость сущности, будучи Богом Отцом, то есть Тем, Кто "рождает" Сына и "изводит" Духа. Этот экстатический характер Бога, то, что Его бытие тождественно акту общения, означает выход за пределы онтологической необходимости (которую предопределяла бы Его сущность, если бы она была первичным онтологическим предикатом Бога) и замещает эту необходимость свободным само-утверждением Им Своего Божественного существования. Ведь это общение есть дело свободы, последуя не сущности Бога, а Личности, Отцу (обратите внимание, почему столь важно это вероучительное положение), Который есть Троица не потому, что экстатична Божественная природа, а потому, что Отец, как Личность, свободно желает этого общения40.

Становится поэтому очевидным, что единственным онтологическим проявлением свободы является любовь. Слова "Бог есть любовь" (1Ин.4:16) означают, что Бог "существует" как Троица, то есть как Личность, а не как сущность. Любовь - это не эманация или "свойство" сущности Бога (это положение существенно в свете того, что я сказал до сих пор), а основание Его сущности, то есть то, что делает Бога тем, что Он есть - единым Богом. Таким образом любовь перестает быть характеризующим (то есть вторичным) свойством бытия и становится высшим онтологическим предикатом. Любовь, как способ существования Бога, "ипостасирует" Его, составляет Его бытие. Поэтому, будучи производной от любви, онтология Бога не подпадает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой41.

Все это означает, что личностность ставит перед человеческим существованием следующую дилемму: свобода как любовь или свобода как отрицание. Наше время сделало отчетливый выбор представления о личностности - только личность может стремиться к свободе отрицания. Но представление это остается фикцией несмотря на придание ему онтологического содержания. Ведь когда личность рассматривается в свете тринитарного богословия, "ничто" онтологического содержания не имеет.

в) Личность хочет не просто быть, существовать "вечно", то есть приобрести онтологическое содержание. Она хочет большего - существовать как конкретное, уникальное и неповторимое бытие. Личность не может пониматься только как экстаз\* сущности, - к ней необходимо относиться еще и как к ипостаси сущности, как к конкретной и уникальной данности.

Уникальность личности абсолютна. Личность столь абсолютна в своей уникальности, что ее недопустимо рассматривать с арифметической точки зрения, помещать наряду с иными существами, сочетать с другими объектами или использовать как средство даже для самых священных целей. Личность сама есть цель. Личностность представляет собой абсолютную свершенность бытия, всеобъемлющее выражение его природы. Но устремленность личности к свободе есть "обоюдоострый меч" существования. Применительно к человеку она ведет к отрицанию других, эгоцентризму, полному разрушению общественной жизни. Также как и со свободой обстоит дело с уникальной и ипостасной природой личности, - преодолевая хаос, мы неизбежно впадаем в релятивизм. Так уникальность становится относительной в общественной жизни, и человек превращается (в большей или меньшей степени, но тем не менее несомненно) в полезный "объект", в "объединение", в persona. Именно в этом состоит трагическая сторона личности. Интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни. Любая релятивизация личности вызывает протест.

Неспособность человека утвердить в мире свою абсолютную идентичность достигает кульминации в смерти. Смерть становится трагической и неприемлемой только когда человек рассматривается как личность, и прежде всего - как ипостась и уникальная идентичность. Как событие биологическое смерть есть нечто естественное и желанное, поскольку только таким способом обеспечивается вечное продление жизни. В природе "личная" идентичность обеспечивается деторождением, "продолжением" родителей в их детях. Но это не жизнь личностей, а жизнь видов, которую можно равным образом наблюдать и во всем животном мире, и которая направляется жесткими законами естественного отбора. Брак и деторождение, которые, как это только что было показано, лишь поставляют материал для смерти, не обеспечивают выживания личности в ее уникальной идентичности. Ведь если с их помощью бытие в конце концов и сохраняется как "сущность" или как "вид" человека, то для конкретной и уникальной идентичности - для личности здесь места не остается.

Сохранение уникальности и ипостаси личности не может быть обеспечено никаким качеством сущности или природы. Попытки древнегреческой философии, а под ее влиянием - и некоторых направлений в христианстве, утвердить выживание человека на такой природной или "сущностной" основе, как бессмертие души, не способны обосновать личное выживание. Если душа бессмертна по природе, то личное выживание необходимо, и мы снова возвращаемся к классической античной онтологии. При этом даже Бог оказывается бессмертным по Своей природе, то есть - по необходимости, а человек сущностно (а значит - необходимо) соотносится с Богом. Все это, бывшее столь естественным для древних греков, не имевших целостной концепции личности, создает огромные экзистенциальные проблемы, когда прилагается к личности в ее христианском понимании. Ведь неизбежность бессмертия немыслима для свободного Бога и противостоит личности. На чем же все-таки зиждется абсолютная и уникальная идентичность личности, если на сущность в данном случае рассчитывать не приходится?

Гуманистическая экзистенциальная философия склонна отвечать на этот вопрос онтологизацией смерти, неразрывным объединением бытия с не-бытием, существования со смертью. Здесь нет места для разбора этой "онтологии". Такая философия абсолютно замкнута на себе, поскольку она, точно также как и античная философия, с самого начала отказывается обсуждать возможность построения онтологии вне этого мира. С этим могут согласиться только те богословы, которые, несмотря на всю несообразность этого, принимают данную "онтологию" смерти и говорят в то же самое время о Боге. Ведь Бог утверждает бытие как "жизнь вечную" и не есть "Бог мертвых, но живых" (Мф.22:32). А это означает, что богословие, в отличие от философии, предлагает онтологию, преодолевающую трагическую сторону смерти без принятия в конечном счете самой смерти, являющейся "последним врагом" (1Кор.15:26) существования, в качестве онтологической реальности.

Сохранение личной идентичности возможно для Бога не за счет Его сущности, а за счет Его троичного существования. Бог Отец бессмертен постольку, поскольку Его уникальная и неповторимая идентичность как Отца вечно отличается от идентичности Сына и идентичности Духа, Которые называют Его "Отец". Сын Своим бессмертием обязан прежде всего не Своей сущности, а Своему бытию "единородным" (обратите здесь внимание на идею уникальности) и Своему бытию Тем, в Ком Отец "благоугожден"42. Подобно этому Дух "животворящ", поскольку Он есть "общение"\* (2Кор.13:13). Жизнь Бога вечна, так как она личностна, то есть, другими словами, она осуществляется как выражение свободного общения, как любовь. В личности жизнь и любовь отождествляются, - личность не умирает только постольку, поскольку она любима и любит. Вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом, подобным другим существам43, "вещью" без абсолютной "идентичности", без "имени", без лица. Умереть для личности значит прекратить любить и быть любимой, утратить уникальность и неповторимость, в то время как жить значит для нее сохранять уникальность своей ипостаси, которая на любви утверждается и ею поддерживается44.

\*\* Перевод выполнен по изданию: Zizioulas, John D. Personhood and Being. I. From Mask to Person: The Birth of an Ontology of Personhood// Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church/ John D. Zizioulas; With a forew. by John Meyendorff. - Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1993. - 269 p. - (Contemporary Greek Theologians; N. 4). Pp. 27-49.

Сноски

1. Наиболее категорическое, хотя и в чем-то без сомнения одностороннее и заостренное выражение этой точки зрения можно обнаружить в следующих словах современного русского ученого - А.Ф. Лосева, который, основываясь на изучении платонизма и находясь под впечатлением гегелевского понимания классической греческой культуры сквозь призму античной скульптуры, писал: "На темном фоне в результате распределения света и тени вырисовывается слепое, бесцветное, холодное, мраморное и божественно прекрасное, гордое и величественное тело - статуя. И мир - такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи - все таит под собой первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность с своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть - прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи". Цит. по: G. Florovsky, "Eschatology in the Patristic Age: An Introduction", in Studia Patristica, ed. F.L. Cross, II (1957), pp. 235-50, на p. 248. {Русский текст дан по: Флоровский Георгий, прот. Век патристики и эсхатология. Введение.// Флоровский Георгий, прот. Избранные богословские статьи. - М.: Пробел, 2000. - 318 с. С. 228-242. С. 238}

2. Согласно диалогу Платона Тимей (41 D f.) все души были созданы подобными, - они стали "различными" только тогда, когда приобрели тела. Можно предположить (см. например: E. Rohde, Psyche [1925], p. 472), что это означает различение в воплощенной душе своего рода "индивидуальности". Однако Платон, по-видимому, допускал множество перевоплощений одной и той же души, в том числе - даже в души животных (см. Федр 249B; Государство 618A; Тимей 42BC и т.д.). Таким образом приобретение собственной особой "индивидуальности" на основе отдельного тела становится для отдельной души невозможным.

3. Согласно Аристотелю (например: О душе 2, 4. 415 A, 28-67) конкретный индивидуум не может быть вечным, поскольку он не может участвовать в αε? και θειον {вечном и божественном}. Смерть разрушает индивидуальное существо (αυτό), - продолжает существовать только αυτό οίον, то есть - вид (είδος). Ср. E. Rohd, op. cit., p. 511. Первоначально Аристотель, по-видимому, придерживался той точки зрения, что после смерти как разумная часть души продолжает существовать "ум" (νους) (ср. Метафизика 13, 9. 1070 a, 24-26; О душе 3, 5. 436a, 23). Однако позднее он отказался от этого взгляда в пользу положения, приведенного в данном примечании выше. Ср. H.A. Wolfson, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers", in K. Stendhal, ed., Immortality and Resurrection (1965), pp. 54-96, особенно 96.

4. От досократиков до неоплатоников греческая мысль неизменно следовала этому закону. Все, что существует - по существу едино, "основа" всего является "общей" (ξυνός λόγος {общий принцип}) для всех тех, кто "бдит" (Гераклит, Фрагм, 89, 73 и т.д.). "Бытие" и "знание" (νοείν) также составляют единство (Парменид, Фрагм. 5d. 7. Ср. Платон, Парменид 128b). Создание мира происходило по этому же закону необходимого единства, и именно поэтому создатель не просто делает выбор, а должен сделать мир сферическим, поскольку сфера есть форма единства и, следовательно, - совершенства (Платон, Тимей 32d-34b. Ср. G. Vlastos, Plato's Universe [1975], p. 29). Для неоплатоников между умопостигаемым миром, умом и бытием также существует основополагающее единство (Плотин, Эннеады V, 1, 8. Ср. K. Kremer, Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin [1966, new ed. 1971], pp. 79 и далее).

5. Особенно отчетливо это проявилось в неоплатонизме, который по этой причине рассматривал христианское представление о том, что мир не необходим и не вечен, как скандальную нелепость. Ср. E. von Ivanka, Plato Christianus (1960), pp. 152f. и 128f.

6. О последовательном монизме греческой мысли см. в C.J. de Vogel, Philosophia I, Studies of Greek Philosophy (Philosophical Texsts and Studies 19, I, 1970), pp. 397-416.

7. Как чудо Боги всегда могли совершать сверхъестественное вмешательство в природу, а также жизнь людей, доводя их даже до безумия (ατή). Ср. E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational (1956), p. 49 и всюду. Однако данная точка зрения претерпевает коренное видоизменение в руках философов и трагиков классического направления, которые отвергли право богов на нарушение законов справедливости или "меры", то есть κόσμος'а (= надлежащего поведения), содержащего весь мир в необходимом единстве. "Если боги совершают что-либо скверное, то они не суть боги" (Эврипид, Фрагм. 292 по Беллерофону). Ср. M. Eliade, A History of Religious Ideas, I (1979), p. 261. Это видоизменение обнаруживается вместе с той идеей, что Зевс является одновременно "непоколебимым законом природы и жилищем ума смертных" как тот, кто направляет "согласно справедливости все, что происходит здесь на земле" (Эврипид, Troiades 884 и далее).

8. Платон, в отличие от Гераклита и "физиологов", возводит существование мира к Богу, творящему νους'у {Уму} или πατήρ'у {Отцу}. Однако творец у Платона не вполне свободен по отношению к миру, который он творит. Он подвержен необходимости (ανάγκη) использовать материю (ύλη) и пространство (χώρα), которые не только предсуществуют, но и накладывают на него свои собственные законы и ограничения (Тимей 48a; 51 a-b). Более того, творец по Платону должен принять во внимание идеи симметрии, справедливости и т.д. (ср. выше прим. 4), которые предсуществуют и служат для творения в качестве образцов {παραδείγματα}. Тот факт, что в Государстве {Respublica} Платон однажды, похоже, отождествляет Бога с идеей Блага, которое επ?κεινα της ουσίας (прежде сущности), по-видимому не убедил большинства специалистов в том, что Бог по Платону выше мира идей и независим от него. См. D. Ross, Plato's Theory of Ideas (1951), pp. 43-44. Фактически вопрос о том, тождественна ли идея Блага Богу, остается открытым. См. P. Shorey, What Plato Said (1943), p. 231 и противоположное мнение - C. Ritter, The Essence of Plato's Philosophy (1933), p. 374.

9. Для стоиков Бог нераздельно связан с миром. Он есть "дух, пронизывающий все", даже самые материальные и неблагородные предметы (J. ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, [1923] 306/1027, 307/1035. Ср. E. Zeller, Grundriss der Geschicht der griechischen Philosophie [1928], p. 142).

10. См. выше примечания 4-6.

11. Гегель говорит, что в древней Греции идея "свободной индивидуальности" впервые появилась в связи со скульптурой. Однако, как он сам указывает, это была "сущностная индивидуальность", в которой "только подчеркнуто общее и неизменное ... в то время как временное и случайное отвергнуто." (Vorlesungen ьber die Asthetik, Sдmtliche Werke, X, pp. 353f. и 377).

12. Характерно само происхождение идеи и источник термина logos, рассмотренные в M. Heidegger, Einfьhrung in die Metaphysik (1953), p. 96 и далее. Превращение logos'а в космологический принцип является, как это можно видеть в развитии стоицизма, естественным следствием как исходного отождествления logos'а с "бытием" (например - у Гераклита), так и всего мировоззрения античного эллинизма.

13. См. Аристотель, История животных I. VIII, 491b; Гомер, Илиада E24, H212 и т.д.

14. На основании своего рода этимологического анализа данного термина в качестве его исходного содержания можно, вероятно, довольно обоснованно предположить идею личности как отношения или связи. Однако сами древнегреческие тексты оснований для такого понимания не дают. Поэтому была предпринята попытка провести этимологический анализ данного слова на основе прямого анализа его строения: например, как части, определяемой глазами (τό πρός τοις ωψ? μ?ρος). См. H. Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae VI, col. 2048.

15. Такое значение термина πρόσωπον встречается уже у Аристотеля (τά τραγικά πρόσωπα {трагические маски}, Problems {Problemata} XXXI, 7, 958a, 17). См. также Платон Комик {Plato Comicus}, фрагм. 142. Это ведет к обозначению данным термином не только физической маски, но также и театральной роли актера: "в комедиях существовали три основные πρόσωπα - клеветника, оклеветанного и слушающего клевету" (Лукиан, Клевета 6). Таким образом термин πρόσωπον становится синонимом термина προσωπειον и полностью отождествляется с ним. (См. Josephus, Jewisb War {Иосиф Флавий, Иудейская война} IV, 156; ср. Theophrasetus, Characters VI, 3).

16. Такое понимание см., например, в S. Schlossmann, Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma (1906), p. 37.

17. Искусство трагедии - это и есть "ответ человека той вселенной, что столь безжалостно сокрушает его. Судьба хмуро смотрит на него; в ответ он садится и описывает, как она совершается". F. L. Lucas, Tragedy (1957), p. 78.

\* Греч. ύβρις.

20. См. M. N(donselle, "Prosopon et persona dans l'antiquit( classique", Reveu des sciences religieuses 22 (1948), pp. 277-99. Термин persona, вероятно, следует выводить из этрускского слова phersu, что связало бы его с ритуальной или театральной маской (ср. греческое πρόσωπον) и, возможно, с греческим мифологическим персонажем - Персефоной. Ср. ibid., pp. 284 и далее.

21. Оттенок конкретной индивидуальности впервые встречается у Цицерона (De amicit. I, 4; Ad Att. VIII, 12; De or. II, 145 и т.д.). Однако этот же автор использует слово persona и в значении роль (театральная, социальная и т.д.).

22. Точнее - после II в. по РХ. См. S. Schlossmann, op. cit., p. 119 и далее. В своем общем значении слово persona употребляется уже Цицероном, Off. I, 124: "est ... proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis" {непреложной обязанностью чиновника является знание того, как должно себя вести лицо, представляющее государство}.

\* Товарищества, общества (лат.).

23. Эти два понятия явно отождествляет св. Афанасий в Послании к епископам Египта и Ливии {Epistula ad Afros episcopos} (PG 26, 1036 B): "Ипостась есть сущность и не имеет иного значения кроме самого бытия (τό ον). ... Ведь существование (υπαρξίς) есть ипостась и сущность: оно есть и оно существует" {Η δέ υπόστασις ουσία εστ? κα? ουδεν άλλο σημαινόμενον ?χει η αυτο τό ον. ...Η γαρ υπόστασις κα? η ουσία υπαρξίς εστιν. Εστι γαρ κα? υπάρχει..} На основании такого отождествления Александрийское Соборное послание 362 AD ссылается на Никейский собор как на анафематствовавший тех, кто исповедует, что Сын "иной ипостаси или сущности", допуская, однако, выражение "три ипостаси" при условии, что оно не подразумевает разделения между ипостасями. Заслуга Великих Каппадокийцев заключается в том, что они показали, как это представление может быть выражено на языке философии. Ср. ниже.

24. {одна сущность, три личности (лат.)} См. Тертуллиан, Против Праксея {Adversus Praxeam} 11-12 (PL 2, 1670 D).

25. См. например: Св. Василий, Послание 236, 6: "Те, кто утверждает, что сущность и ипостась суть одно и тоже (обратите внимание на радикальный отход от философской терминологии св. Афанасия и его времени - прим. 23 выше), вынуждены признавать только различие лица и, отказываясь использовать слова три ипостаси, не могут избежать савеллианского зла" {Ο? δέ ταυτον λ?γοντες ουσίαν κα? υπόστασιν αναγκάζονται πρόσωπα μόνον ομολογειν διάφορα κα? εν τω περιίστασθαι λ?γειν τρεις υποστάσεις ευρίσκονται μη φεύγοντες το του Σαβελλίου κακόν} Мы, очевидно, имеем дело с изменением терминологии, вызванным связанной с Савеллианством задачей наполнения понятия личности полновесным онтологическим содержанием.

26. Ориген, Толкование на Евангелие от Иоанна {Commentarii in Evangelium Joannis}, II, 6 (PG 14, 12B).

27. Плотин (Enn. V, I) определяет "первичную ипостась" как высшее благо, ум и мировую душу. Это все еще разновидность онтологического монизма (ср. выше), связывающего Бога с миром в единое целое, противостоя тем самым библейскому пониманию соотношения между ними. О вкладе Плотина в философское употребление термина "ипостась" см. у K. Oehler, Antike Philosophie und bizantinisches Mittelalter (1969), p. 23 и далее.

28. См. выше прим. 23.

29. Назрела острая необходимость подробного изучения данной проблемы. О понятии "сущность" см.: C. Stead, Divine Substance (1977). Довольно общее, но чрезвычайно тщательное рассмотрение становления философской терминологии применительно к данной теме содержится в давнишней, но все еще очень полезной работе C. C. J. Webb, God and Personality (1918).

30. История терминов "сущность" (ουσία) и "ипостась" чрезвычайно сложна. Существует, в частности, мнение, что, если говорить об использования этих терминов греческими Святыми Отцами в тринитарном богословии, то различение сущности и ипостаси стало возможным на основе аристотелева логического различения "первой сущности" и "второй сущности" (Категории, 5, 2a; Метафизика, VII, 11, 1037a 5). Согласно этому мнению Великие Каппадокийцы в своем тринитарном богословии отождествили термин "ипостась" с "первой сущностью" (частное и конкретное), а термин "сущность" со "второй сущностью" (общее и абстрактное) Аристотеля. См., например, G. L. Prestige, God in Patristic Thought (1936), p. 245 и далее, J. N. D. Kelly, Early Christian Greeds (1950), p. 243 и далее, а также K. Oehler, op. cit. p. 23 и далее. Однако это мнение представляется весьма спорным при более внимательном изучении греческих Святых Отцов (см., например, выше прим. 23 о св. Афанасии), в мысли которых аристотелевское различение первой и второй сущности похоже вообще не встречается. Кроме того, как отмечают выдающиеся специалисты, не ясно, правильно ли представляет это различение мысль самого Аристотеля. См. D. M. Mackinnon, "Substance in Christology - A Cross-bench View", Christ, Faith and History: Cambridge Stadies in Christology, ed. S. W. Sykes and J. P. Clayton (1972), pp. 279-300. Оказалось вполне вероятным, что становление этих терминов связано с историей философского осмысления термина υποκείμενον уже после Аристотеля. Из-за двойного значения, по всей видимости вкладывавшегося Аристотелем в данный термин (υποκείμενον есть а) вещество и б) конкретное и независимое бытие; см. Метафизика VII, 3, 1029a), после Аристотеля термин υποκείμενον из-за его материалистического оттенка вытесняется термином "ипостась", принимающим значение конкретного и независимого бытия. Таким образом, в первые века христианства термин "ипостась" постепенно приобретает значение действительного и конкретного бытия в противоположность бытию только кажущемуся и мимолетному. Основной вклад в этот процесс внесли, по-видимому, стоики (ср. E. Zeller, Philosophie der Grichen III [1881], p. 664 и далее). Ср. в связи с этим: C. C. J. Webb, op. cit. Если согласиться с тем, что в эпоху Святых Отцов сильное влияние на философию оказывал стоицизм, представляется вероятным, что основа для употребления термина "ипостась" в значении конкретного бытия (в противоположность общему) могла быть положена и таким образом. Остается, однако, фактом, что богословская мысль Великих Каппадокийцев внесла в философское употребление данных терминов радикальные перемены.

\* Из ничего (лат.).

31. Ср. G. Florovsky, "The Concept of Creation in Saint Athanasius", Studia Patristica VI (1962), pp. 36-67.

\* а) Начало; б) Возглавление. (Др.-греч.).

32. См. ниже гл. 2, II 2-3.

33. Слова "сначала" и "затем" означают здесь, разумеется, порядок не временной, а логический и онтологический.

34. Ср. критику Рахнером этого типично западного подхода к учению о Боге в его работе K. Rahner, The Trinity (1970), всюду и особенно p. 58 и далее.

35. С рассматриваемым учением непосредственным образом связана проблема Filioque. Как свидетельствует троичное богословие блж. Августина и Фомы Аквинского, Запад без труда принял Filioque именно благодаря отождествлению бытия Бога, онтологического начала Бога скорее с Его сущностью, нежели с Лицом Отца.

36. См. Св. Василий, Письмо 38, 2, PG 32:325 и далее. Ср. G. L. Prestige, op. cit., pp. 245 и 279. Этот важный тезис позднее использовал св. Максим Исповедник, проводивший различие между λόγος φύσεως {природным логосом} и τρόπος υπάρξεως {способом существования} и подчеркивавший, что различные λόγοι {логосы} существуют как "способы существования", никогда не пребывая в "обнаженном" виде (см., например, Ambigua {Амбигва} 42, PG 91:1341D и далее). Ср. св. Григорий Нисский, Против Евномия {Contra Eunomium} 1, PG 45:337.

37. Основополагающее онтологическое представление греческих Святых Отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности или ипостаси или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, но онтологическим "началом" или "причиной" бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а личность или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности.

\* См. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. - Л.: Наука, 1990. Т. 7. С. 112.

38. Особенно очевидным образом это проявляется в искусстве. Искусство, как подлинное творение, а не изображение действительности, представляет собой ни что иное, как попытку человека утвердить свое присутствие в свободном от "необходимости" существования виде. Подлинное искусство - это не просто творение на основе чего-либо уже существующего, а стремление к творению ex nihilo. Этим объясняется тенденция современного искусства (которое, как можно заметить, исторически связано с особым вниманием к свободе и личности) игнорировать или даже упразднять и разрушать форму или природу (их естественные или словесные образы и т.д. Ср. слова Микелянжело: Когда же я покончу с этим мрамором, чтобы продолжить свою работу?). Во всем этом очевидно стремление личности освободиться от "необходимости" существования, то есть - стать Богом. И ключевой здесь является внутренняя связь данного стремления с концепцией личности.

39. Природа Бога не существует "обнаженной", т.е. без Ипостасей (ср. выше прим. 36). Это и делает ее свободной. "Обнаженная" природа или усия {ουσία, сущность}, выражая бытие в качестве бытия, указывает не на свободу, а на онтологическую необходимость.

40. Концепция экстаза {?κστασις} как онтологической категории сформулирована греческими Святыми Отцами - тайнозрителями (особенно в так называемом ареопагитском корпусе и в творениях прп. Максима Исповедника), а также совершенно независимо - в философии М. Хайдеггера. Х. Яннарас в своей важной работе "Το οντολογικον Περιεχόμενον της Ξεολογικης Εννοίας του Προσώπου" (1970) делает попытку приспособить Хайдеггера для философского обоснования и понимания греческих Святых Отцов. В целом общепризнано, что философия Хайдеггера представляет собой важный этап в развитии западной мысли, особенно в том, что касается освобождения онтологии от господства "измов" и от философского рационализма, но однако же по существу дела не от концепции сознания и субъекта. (См. критический разбор философии Хайдеггера в блестящей работе выдающегося современного философа E. Levinas, Totalitй et Infini. Essai sur l'Extйrioritй [1971], p. 15: "Sein und Zeit n'a peut-etre soutenu qu'une seule these: l'etre est inseparable de la comprehension de l'etre [que se deroule comme temps], l'etre est deja appel a la subjectivite". {Eieaa Auoea e a?aiy {iniiaiie o?oa Oaeaaaaa?a (1927 a.)} ii?ao auou iiaaa??aea aaeinoaaiiue oacen: auoea iaioaaeeii io iiieiaiey auoey (?oi iii oa?ao eae a?aiy), auoea - yoi o?a ia?auaiea e noauaeoeaiinoe}). Однако использование Хайдеггера для интерпретации богословия Святых Отцов ведет к существенным трудностям, связанным, в частности, со следующими вопросами: а) Возможно ли представить себе онтологию вне времени у Хайдеггера или онтологию, относящуюся к Богу, во времени у греческих Святых Отцов? б) Может ли у Святых Отцов смерть, рассматриваемая ими как последний враг бытия {ср. 1Кор.15:26}, представлять собой онтологическую категорию? в) Можно ли рассматривать концепцию истины (α-λήθεια) как проявления забвения (λήθη) или производной от него в качестве неизбежного атрибута онтологии, относящейся к Богу? Эти вопросы оказались решающими, если принять во внимание, что тем современным западным богословам, которые попытались в своем богословии использовать Хайдеггера, не удалось избежать либо внесения в Бога идеи времени (К. Барт), либо представления о том, что откровение является существенной онтологической категорией бытия Бога, так что "икономия", образ откровения Бога человеку, составляют основу, исходную точку и онтологический каркас богословия Превятой Троицы (К. Рахнер). Яннарас в новом издании своей книги (под названием To Prosopo kai o Eros [1976], p. 60 и далее) пытается развить Хайдеггера посредством отождествления экстаза не "просто со способом, посредством которого все существующее представляется проявляющимся во времени", а "с опытом личностной полноты, то есть экстатического эротического само-преодоления". Однако сложности, связанные с использованием Хайдеггера для интерпретации святоотеческого богословия остаются непреодолимыми, если помимо тех трех принципиальных вопросов, которые я уже поставил, принять во внимание еще и общую проблему соотношения между философией и богословием в том виде, в каком она возникает в случае Хайдеггера. Настойчиво отстаиваемый нами в данной статье тезис о том, что Бог экстатичен, то есть, что Он существует за счет того, что является Отцом, одновременно отрицает не только онтологический приоритет сущности над личностью, но также и "панорамную" онтологию (термин предложен в критическом разборе Хайдеггера: E. Levinas, op. cit. p. 270 и далее, ср. p. 16 и далее), которая рассматривала бы Троицу как параллельное сосуществование Трех Лиц, своего рода составное проявление бытия Бога. Подчеркивание "монархии" {μοναρχία (от μόνη αρχή) - единоначалие} Отца в греческой святоотеческой мысли полностью исключает различение Лиц, онтологически основанное на "горизонте" их проявления. В Боге такой горизонт не существует и немыслим, а следовательно - онтология как "проявление" возможна (может быть?) для "икономического" {от греч. οικονομία (οικος - дом, νόμος - закон) - домостроительство} богословия, посвященного тому, что разворачивается "во времени", но она никак не возможна для богословия, имеющего дело с троичным существованием Бога, находящегося вне времени. Это означает, что богословская онтология, основанная на представлении о монархии Отца и равно исключающая как приоритет сущности над личностью, так и параллельное сосуществование Трех Лиц Троицы в обычном "горизонте" проявления, освобождает онтологию от гносеологии. Этого не происходит в случае Хайдеггера, но, вероятно, этого не может произойти и ни в какой философской онтологии, всегда связанной с гносеологией. Здесь, следовательно, возникает более общий вопрос: возможно ли философское обоснование святоотеческого богословия? Или святоотеческое богословие по своему существу предполагает обратное - богословское обоснование философии, провозглашение того, что философия и мир могут обрести истинную онтологию, только если они примут положение о Боге как единственно существующим, безоговорочно отождествив Его бытие с Личностью и свободой?

41. Однако здесь сразу же необходимо еще раз подчеркнуть, что любовь, которая "ипостасирует" Бога, не является чем-то "общим" для трех Лиц, чем-то подобным общей природе Бога, а отождествляется с Отцом. Когда мы говорим, что "Бог есть любовь", мы имеем в виду Отца, то есть Личность, Которая определяет Богу быть Тремя Лицами. Внимательное рассмотрение 1 Ин. выявляет, что здесь слова "Бог есть любовь" также относятся к Отцу, - ведь слово "Бог" означает Того, Кто "послал в мир единородного Сына Своего" и прочее (1Ин.4:7-17).

\* Εκστασις (греч.) - восхищение, выход из себя (от εξίστημι - выводить из обыкновенного состояния).

42. Слово "единородный" в писаниях Иоанна означает не только уникальный образ рождения Сына Отцом, но "Того, Кто возлюблен уникальным образом" (S. Agourides, Hipomnima eis tas A, B kai C Epistolas tou Apostolou Ioannou, 1973, p. 158). Именно это отождествление в Боге онтологии с любовью означает, что вечность и бессмертие принадлежат не Его "природе", а личным отношениям, источником которых является Отец.

\* κοινωνία.

43. Всякому интересующемуся онтологией любви следовало бы взять на себя труд прочесть книгу Антуана де Сент-Экзюпери Маленький принц. При всей своей простоте она представляет собой книгу глубоко богословскую.

44. Тайна личности как онтологического "принципа" или "причины" состоит в способности любви наделять нечто уникальностью, абсолютной идентичностью и именем. Этот смысл и несет в себе термин "вечная жизнь", который по той же самой причине означает, что личность способна возвысить до личностной ценности и жизни даже неодушевленные объекты, превращая их в органичную часть отношений любви (например, все творение может быть спасено благодаря его "рекапитуляции" в отношениях любви Отца и Сына). И наоборот, осуждение на вечную смерть есть ни что иное как оставленность личности в ее превращении в "вещь", в абсолютную безымянность, означаемые словами "не знаю вас" (Мф.25:12). (Как раз против этого направляет свои усилия Церковь, когда поминает на Евхаристии "имена").