

ПРАВОСЛАВНЫЕ ИСТОКИ ПОНИМАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С.П. Кушнаренко

Новосибирский государственный
технический университет

Serg@fgo.nstu.ru

В статье показывается, что имеющиеся в европейской философии способы концептуализации личности как исторически, так и логически восходят к идеям православной теологии. С позиций православного энергетизма осуществляется критика использования символического языка для раскрытия сущности личности.

Ключевые слова: личность, энергия, символ, ипостась, субстанция, гилетический.

Если мы обращаемся к личности как философскому концепту, то в этом случае требуется прояснить истоки происхождения данной идеи. Русская философия, в частности, постоянно обращается к теме личности потому, что это связано с ее патристическими истоками. Определяют ли они и идею личности как таковую? Одной из наиболее радикальных попыток представить всю историю западной философии с единых позиций является учение М. Хайдеггера. Хайдеггер указывает на принципиальный характер сокрытия истока «личности» в метафизической философии, и *Da-sein* им вводится как противостоящее понятию «субъект». Последний, по Хайдеггеру, связан с новоевропейской онтологией: «превращение *ὑποκείμενον* в *subiectum*, несмотря на дословность перевода, затемняет смысл по-гречески осмысляемой сущности бытия. *Subiectum* есть «под-ложенное» (*Unter-gelegte*) и «под-брошенное» (*Unter-worfene*), по отношению к которому другое может быть лишь привнесенным. В этом привходящем, в *accidens*, *со-прибытие* в при-

сутствии, то есть способ присутствования, также становится почти неуловимым. Подлежащее и под-ложенное (*subiectum*) берут на себя роль той основы, на которой утверждается иное, причем так, что под-ложенное понимается и как под-стоящее, и тем самым как непреложное пред-стоящее перед всем. *Subiectum* и *substans* подразумевают одно и то же, т. е. подлинно постоянное и действительное, что оказывается достаточным для действительности и постоянства и потому называется *substantia*. Вскоре изначально определенная сущность *ὑποκείμενον*, т. е. из себя пред-лежащего, начинает истолковываться в ракурсе *substantia*¹. Как выразил эту подмену С. Боэций, «личность есть индивидуальная субстанция разумной природы»². Хотя Боэций здесь, как отмечает С. Неретина, вовсе не дает определения, а хочет лишь указать, что определе-

¹ Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. – Т. 2 / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 378.

² Боэций С. «Утешение философией» и другие трактаты / С. Боэций. – М.: Наука, 1990. – С. 172.

ние личности в классическом смысле дать невозможно³. Хайдеггеровское определение личности также оказывается отрицательным: существо человека, по Хайдеггеру, есть «выдвинутость в Ничто». В этом с ним согласны и восточные богословы: например, по В. Лосскому, «сформулировать понятие личности человека мы не можем и

³ «Оказывается, это – не определение личности, “этим определением мы обозначили то, что греки зовут *ὑπόστασις*, ипостасью. А ведь слово *лицо* (*persona*) произошло совсем иначе: оно произведено от тех личин [или масок], которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных друг от друга людей?” (Неретина С. Точки на зрении / С. Неретина. – СПб.: Изд-во РХГА, 2005. – С. 307). В итоге Бозэций указывает, что используемое им именование «лицо» имеет переносный характер, поскольку «у нас не хватает слов для обозначения» (Бозэций С. «Утешение философией» и другие трактаты / С. Бозэций. – М.: Наука, 1990. – С. 173). Но и аристотелевское понятие ипостаси здесь тоже не подходит. У Аристотеля, признававшего первичной реальностью именно «первые сущности», в качестве которых он полагал единичные вещи, какая-то вещь оказывается предельным бытием потому, что представляет собой ипостась – такое индивидуальное бытие, которое несводимо к чему-либо другому: по словам Аристотеля, «сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом, и это ясно еще потому, что знать отдельную вещь – значит знать суть ее бытия...» (Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Т. 1 / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – С. 196–197). Первая сущность, однако, у Аристотеля предполагает конечное число признаков – поскольку в противном случае мы не сможем отличить одну вещь от другой, – в то время как у святых отцов (например, у Василия Великого) ипостась как личностное бытие имеет бесконечное число атрибутов. Аристотелевская «ипостась», таким образом, субстанциональна, – однако человеческая личность – не субстанция: «Субстанция человека указывает только на земную природу человека, а не на духовно-душевно-интеллектуальную, благодаря которой он – личность, обеспеченная действенным поступком» (Неретина С. Точки на зрении. – С. 312). Надо сказать, что И. Кантом это обстоятельство ясно осознавалось: понятие «Я» у Канта не имеет субстанционального характера, он относит личность к числу паралогизмов.

должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к его природе⁴. При попытке же выразить позитивно «тайну личного бытия» используемый Хайдеггером язык остается на метафорическом уровне: например, он использует для свойства открытости человеческой личности, в отличие от замкнутости индивидуальности, именование «просвета в бытии» и «экстазирования». Понятийные ресурсы восточного христианства остаются при этом им незадействованными. Как указывает А. Черняков, в православии имеется учение об энергиях⁵, являющееся разработкой данных вопросов на рационально-понятийном уровне. Учение об энергиях имеет свое онтологическое обоснование в учении о божественных логосах богослова VII в. Максима Исповедника. Будучи деятельным аспектом логоса, энергии неотделимы от личности, предполагая действующего человека. Последнее и выражается в философском представлении личности как «поступающей». Сама личность оказывается результатом *синергии* между человеком и Богом. Для характеристики одновременной идентичности, самотождества личности и в то же время ее открытости используется греческое понятие «ипостаси», переосмысленное в православном духе. Принцип воипостазированности всего сущего означает то, что за любым сущим стоит *логос* – как замысел Бога об этом сущем.

⁴ Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – С. 654.

⁵ Иоанн Дамаскин пишет в сочинении «De fide orthodoxa»: «Энергия – природная сила каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия – природная и вечно движущая сила умной души, т. е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее проистекающий. Итак, энергия – это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее».

Если западная метафизика неразрывно связывает личность с гилетическими (материальными) определениями, то концепция логоса свободна от них⁶. Хайдеггер, в частности, как отмечает Э. Левинас, несмотря на свою критику западной метафизики, остается на позиции первенства человеческой субъективности: «Бытие и время», первый и основной труд Хайдеггера, быть может, доказывает лишь один тезис: Бытие неотделимо от понимания Бытия, Бытие вызывает к субъективности⁷. Действительное же личностное бытие им не схватывается: «от него ускользает, что Тревожность, Недома, Ничто, Чужой Голос и Ужас Совести

⁶ Зависимость личности от предличностного (что и выражается в определяемости личности гилетическими моментами, и прежде всего, психическим и социальным) неустранима до тех пор, пока мы остаемся в рамках символического языка – поскольку в этом случае надличностное понимается всегда по аналогии с личностным. Энергии, в отличие от символа, выражают божественную волю в отношении сущего, и прежде всего человека. Подобно этому согласно принципу обратной перспективы иконы суть не то божественное, на что мы смотрим, но *то, через что Бог смотрит на нас*. Энергии есть действие Откровения, предполагающее со стороны человека ответное действие *вмещения* открываемой тайны, – и в этом смысле они, с одной стороны, выражение *уже осуществленного* действия, а с другой – оно *недовершено* до осуществления *синергии*. Как пишет С. Хоружий, «энергии называют также многими другими терминами, приближенно синонимичными: “действия”, “выступления”, “порывы”, даже “воления”. В семантике этих терминов есть явный элемент начинательности, они все выражают не столько акт как таковой или же некое развившееся движение, сколько почин, начаток, толчок, “росток” акта или движения. Вместе с тем это все же актуальный, свершившийся почин или толчок: несколько более отдалившись от завершенности, интелексии, энергия остается четко отличной от чистой возможности, потенции» (Хоружий С. К феноменологии аскезы / С. Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998. – С. 41).

⁷ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 296.

всегда соотносены с конкретной, а именно личной предметностью, хотя последняя и совершенно иного рода, нежели предметность внутримировая⁸.

Православный концепт ипостаси позволяет, отличив личность от индивидуальности, не впасть в другую ошибку – представления об автономном характере человеческой свободы, – которое неявно божественное происхождение личности сводит к ее природе: «В случае индивидуализма такое сведение осуществляется на уровне индивидуальных характеристик, а в случае пантеизма – на уровне единой обезличенной природы. <...> «Однако сами по себе личности не могут избежать этого падения в природу. Они должны получить помощь от личного – то есть троичного – способа существования, принадлежащего трансцендентной реальности, Богу. Только Пресвятая Троица обеспечивает наше существование как личностей»⁹.

Следует указать при этом, что, строго говоря, святые отцы говорили не о человеческой личности, а о божественных Лицах, и уже исходя из христологии рассматривали на ее основе антропологию. Дело в том, что прямое возведение идеи личности к Христу чревато замещением божественного человеческого. В этом и заключается роковое упущение западной метафизики – как в сфере философии, так и в сфере теологии: «В то время как бл. Августин и западное богословие исходят из понятия *личности* и, опираясь на данные самонаблюдения, конструируют понятие Божества, возводя эти данные на бесконечную высоту и там их гипостазирюя;

⁸ Хюбнер К. Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера / К. Хюбнер // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 381.

⁹ Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века / С.А. Чурсанов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – С. 157.

восточное богословие, православие и имяславие исходят из мистической антиномии непознаваемого, немислимого, неохватного Божества и познаваемой, мыслимой, расчленимой твари, так что Божество *не личность по аналогии с человеческой личностью*, хотя и с бесконечным совершенством, но *некое абсолютно недомыслимое сверхбытие и сверхсущее...*¹⁰.

Природный аспект бытия личности никак не влияет на личность в качестве «образа Божия» в человеке, как подчеркивает В. Лосский: «Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке»¹¹. То, что в философии называется «личностью», располагается между, с одной стороны, «образом», а с другой – «подобием» Бога. «Личность» как философская идея в этом смысле отличается как от простого человеческого индивида¹², так и от «обожженного» человека – который не только внутренне, духовно свободен и является автономным и ответственным¹³ поступающим индивидом, но и как человек с преобразованной человеческой природой непосредственно «живет в Боге». Различные идеи личности в западной философии фиксируют эти аспекты единой личности. В первом случае личность рассматривается как самоидентичность человеческого ин-

дивида, во втором – как его уникальность, в третьем – как его моральность. Но как самоидентичность, так и уникальность и моральность предполагают источник, выходящий за рамки собственно человеческого бытия¹⁴. Самоидентичность предполагает несводимость человека к природе. Уникаль-

¹⁴ Когда Д. Деннет, пытаясь увязать, с одной стороны, ответственность человека за совершаемые им деяния (которая зависит от степени его вменяемости, т. е. сознательности) с моральным отношением к нему (как, например, к детям, умалишенным, инвалидам), вводит представление о некой «личностной сущности» («личность есть безусловно *нечто сходное*» (Деннет Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет // Логос. – 2003. – № 2(37). – С. 136)), – он все равно замыкает личность в рамках «человеческой природы» (в пределах которой основания бытия личности не найти), и ему ничего другого не остается, кроме как просто постулировать антиномическое единство личности: «Даже если все шесть условий... рассматривать как достаточные, то это все равно не обеспечит наличие у чего-либо личности, ибо тогда вообще не найдется ничего, что им бы удовлетворяло. Моральное и метафизическое понятия личности есть не отдельные несвязанные концепции, но две различные подвижные точки одного континуума. Относительность пронизывает критерии присутствия личности на всех уровнях» (Там же. – С. 152). Но так же и у В.В. Крюкова отдельная личность есть лишь точка в континууме человеческого общения, сгущение смыслового поля взаимодействия. Крюковым для совмещения дискретного (автономного) и континуального (открытого) характера личности используется образ волны-корпускулы: личность «в разные периоды своей жизни в разной мере выявляет черты корпускулы или волны, свойства дискретности или континуальности» (Крюков В.В. Общение как континуум существования личности / В.В. Крюков // Идеи и идеалы. – 2009. – Т. 1–2. № 2(2). – С. 42). Взаимодополнительность этих свойств личности – это выражение все той же антиномичности личностной сущности – если мы остаемся в рамках природы. У самого Крюкова разведение этих противостоящих свойств по времени есть указание на сверхпространственную природу личностного бытия, – что было подмечено еще И. Кантом: «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства» (Там же. – С. 67).

¹⁰ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – С. 372.

¹¹ Лосский В.Н. Боговидение... – С. 206.

¹² Хотя с православных позиций и только что родившийся ребенок тоже есть личность.

¹³ М. Бахтин в своей ранней работе пишет: «Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней».

ность означает действие в нем свободы. Моральность связана с надличностным основанием. Во всех этих случаях мы видим действие истока личности в виде силы, превосходящей, с одной стороны, природное бытие, с другой – социально-культурное, с третьей – духовное. Проявление в человеке действия этой силы как божественной энергии-логоса и есть личность.

Изначально идея личности возникает в лоне христианства, и без обращения к этому истоку ее невозможно понять: «Пристальное внимание к личности, свободе, правам человека, представляющим собой ведущие идеалы современного европейского общества, стало результатом той мировоззренческой революции, которую произвели святые отцы, отождествив понятие личности с понятием ипостаси и наполнив, таким образом, представление о личности онтологическим содержанием. Митрополит Иоанн (Зизиулас) раскрывает этот тезис следующим образом: «...никто, похоже, не признает, что исторически, а также экзистенциально концепция личности неразрывно связана с богословием... Личность и как концепция, и как живая объективная реальность представляет собой в чистом виде продукт святоотеческой мысли. Без нее глубочайшее значение личности не может быть ни понято, ни обосновано»¹⁵.

Раскрывая причины, по которым у святых отцов стали прорабатываться вопросы личностного бытия, Зизиулас пишет: «Абсолютная и онтологичная по содержанию концепция личности исторически возникла из стремления Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Троицу Бога. Эта вера, с самого начала исповеду-

емая 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?»¹⁶.

В итоге проведенной святыми отцами работы на поле философии с целью рационального выражения христианских идей были созданы представления, повлиявшие не только на верующих, но и на всю западную культуру: «Мы видим у отцов подлинное претворение языка», – пишет о святоотеческих богословских трудах IV в. Владимир Лосский, – «используя те термины философские, те слова, заимствованные из повседневного языка, они так преобразовали их смысл, что сообщили им способность обозначать ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство, – реальность личности: в Боге и в человеке, ибо человек – по образу Бога; в Троице и возрожденном человечестве, ибо Церковь отражает жизнь Божественную»¹⁷. Это мнение разделяет и Х. Яннарас, утверждающий, что Великие каппадокийцы совершили «радикальный переворот в истории философской мысли»¹⁸. В этом отношении в первые века нашей эры мы имеем уникальный синтез собственно богословских и философских идей.

Для святоотеческого подхода свойственно то отношение между богословием

¹⁶ Там же. – С. 40.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас. – М., 1992. – С. 70.

и философией, которое А.А. Доброхотов, охарактеризовав три отношения: «несовместимости», «взаимодополнения», или «разделения полномочий», и «сотрудничества... в рамках общего когнитивного поля», выделяет как «четвертое... наиболее структурно сложное и труднодостижимое, но и самое высокое... отношение взаимоопосредования..., при котором каждая из духовных сфер опекает свой регион в иных сферах»¹⁹. При этом «например, религия решает свои (т. е. порожденные внутри своего догматического мира, а не пришедшие извне) философские проблемы, прибегая к помощи философии»²⁰. Обращение же философии личности к православию связано с тем, что *к личности неприменимы не только субстанциональные характеристики, но и онтологические*. Как пишет В. Лосский, «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее»²¹. На уровне же человеческого бытия (а не представлений) личность реализуется в любви, – поскольку именно в ней соприкасаются все моменты личности – ответственность, идентичность и уникальность²².

¹⁹ Чурсанов С.А. Указ. соч. – С. 41.

²⁰ Там же.

²¹ Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – С. 657.

²² Как указывает И. Зизиюлас, «единственным онтологическим проявлением свободы является любовь. Слова “Бог есть любовь” (1 Ин. 4, 16) означают, что Бог “существует” как Троица, то есть как Личность, а не как сущность. Любовь – это не эманация или “свойство” сущности Бога... 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, “иностазирует”

Учение о логосах выводит на свет истоки самой онтологии личности. Собственно, первый шаг в раскрытии этого истока Хайдеггером был уже сделан: этот шаг заключался во введении им экзистенциала «заботы» и придании последнему выделенного положения среди всех остальных экзистенциалов. Если отдельные экзистенциалы характеризуют бытие человека, то «забота» есть отнесенность их к вот-бытию, или «присутствию». Личность суть становление, переход от одного уровня сознания к другому. Но, поскольку действие, благодаря которому осуществляется этот переход, означает действие сразу же и источника всех слоев, исток личности есть актуально данное единство всех слоев. А это и есть Божественная Личность, или Логос. В человеческой же личности изначальный Логос дан только потенциально, в виде ее логоса. Как выражался в этом плане Б. Паскаль, «Бог внутри нас, и это – голос нашей совести». Совесть, по Хайдеггеру, как раз и есть Зов Заботы. Однако *в хайдеггеровском структурно организованном экзистенциализме теряется действительное основание единства личности, в качестве которого выступает такое духовное чувство, как любовь*. Причина этому заключается, во-первых, в превознесении в учении Хайдеггера экзистенции над тварным сущим, во-вторых, в превознесении свободы над нравственностью и, в-третьих, в превознесении собственной экзистенции над экзистенцией Другого. Первое выражается у Хайдегге-

Его, составляет Его бытие. Поэтому, будучи производной от любви, онтология Бога не подпадает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой» (Иоанн (Зизиюлас), митр. Личность и бытие / И. Зизиюлас // Богословский сборник. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. – Вып. X. – С. 45–46.

ра в первенстве онтологического над онтическим²³, второе – в том, что свобода выбора между моральным и неморальным оказывается у него первичной по отношению к совершению самого нравственного поступка²⁴, третье – в первенстве «собственного» бытия над «несобственным»²⁵. Причиной во всех этих случаях является не-

²³ Бог трансцендентен тварному миру не в том смысле, что Он находится за его пределами, а в том, что Он участвует в судьбе всякого сущего – хотя и не непосредственно, а через действие (энергию) своих логосов как «частиц Бога». Тем самым Он в такой же степени и имманентен тварному миру. Он – сверхбытие. Для Бога не различаются сущее, в котором его бытие проявлено и в котором оно не проявлено: «Бог любит всякую тварь».

²⁴ Как отмечает Р. Маргвелашвили, именно в этом заключается отличие этического учения М. Хайдеггера от учения Ф. Ницше: «у Ницше категорическое (зло) противопоставляется, правда, некатегорическому (некатегориальному) добру как по своей сущности тематически многообразному бытию. Но эта противоположность не имеет здесь того абсолютного смысла, который наблюдается в учении Хайдеггера, где в понятии экзистенциальности как свободного варьирования между тематическим и нетематическим не применено, да и не могло бы быть применено никакого категориального (категорически фиксирующего, исключющего) момента...» (Маргвелашвили Г.Т. Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении / Г.Т. Маргвелашвили. – Тбилиси: Мецниереба, 1979. – С. 144). Но свобода заключается в том, чтобы выбрать моральный поступок, а не свободно выбирать между моральным и аморальным. Это заблуждение, связанное с непониманием самой сути свободы – считать, что причина греховных человеческих поступков – данная Богом человеку свобода воли. Человек совершает грех по неведению, т. е. вовсе не будучи свободным. Причина греха – не свобода.

²⁵ По православному учению о личности личностью является любой человек – в том числе и умалишенный, и ребенок, и отъявленный злодей, – поскольку, как подчеркивает В. Лосский, «образ Божий в человеке ненарушаем». Бог поддерживает личностное начало в любом человеке именно по причине любви к нему.

возможность схватить в системе экзистенциалов чувство любви, которая, имея божественное происхождение, непостижимо единит в себе имманентное и трансцендентное: как отмечает современный православный философ и богослов Д. Харт, «...христианский Бог бесконечно более трансцендентен по отношению к конечной реальности и в то же время (и вследствие этого) бесконечно ближе к ней (внутри самого ее бытия), нежели недоступный Бог античной метафизики»²⁶.

Символический язык благодаря своему косвенному характеру есть наиболее адекватный способ выражения сознания. Однако идея символа как посредника между Богом и человеком в силу того, что он имеет неустранимо гилетические моменты, для своего оправдания с необходимостью должна либо ввести тварное начало в Бога (как, например, в случае идеи Софии у П. Флоренского и В. Соловьева), либо приписать тварному божественные атрибуты (поскольку непонятно, каким образом они вообще могут быть познанными, если они совершенно трансцендентны тварному бытию). Что же касается православно-христианского подхода, решение проблемы связи тварного и божественного заключается в следующем.

По Максиму Исповеднику, соединение тварной и нетварной природ суть изначальная цель помысла (логоса) Бога о человеке. Однако, ни одно сущее только силами тварного бытия не может преодолеть это разделение. Как отмечает В. Петров, «Оно не может ее даже постичь: святые оставили это разделение «неизреченным», поскольку

²⁶ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / Д. Харт. – М.: Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2010. – С. 275.

ку для него нет единого и тождественного логоса»²⁷. Но, с другой стороны, «за неимением означенного общего логоса человек должен был соединить тварное и нетварное по тропосу существования – посредством любви»²⁸. То есть это соединение было возможным по непостижимой благодати Бога. Вторая возможность открылась благодаря пришествию Христа. В Его ипостаси происходит соединение двух природ – божественной и человеческой, которое, по Максиму, является неизреченным в той же степени, что и первое отделение тварного от нетварного. «Таким образом, взаимосвязь нетварного и тварного постулируется непостижимой и в аспекте деления, и в аспекте соединения, как осуществляющаяся сверхъестественно»²⁹. Тем не менее об особых «таинственных», сверхъестественных логосах соединения, по Максиму, говорить все же можно: «Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил согласно превышающему естество логосу и тропосу тварное естество с нетварным»³⁰.

Таким образом, здесь идет речь о *введении*, сопровождающем достижение состояния обожения. Обожение достигается действием (энергией) Бога, – поскольку для Бога Его помыслы (логосы вещей) и акт их осуществления (энергии) – нераздельны³¹. Логосы как помыслы (замыслы) и энергии (действия) по его осуществлению

в Боге совпадают в силу Его изначальной простоты – именно по этой причине в плане описания становления личности, т. е. в педагогическом отношении, Максим Исповедник не видит особого смысла в различении логосов и энергий. Действие Бога как проявление Его Сущности – это логосы, действие Бога как выражение Его Ипостаси – это энергии. Энергии, рассматриваемые с позиции человеческой личности (как его ипостасного бытия) – это символы, энергии в отношении к сущности Бога – это логосы. Еп. Илларион (Алфеев) так показывает различие между божественной энергией и символом: «И символ и энергия суть связующие звенья между человеком и Богом, но если символ принадлежит к числу тварных реальностей, то энергия Божия нетварна; если символ является посредником между человеческим и божественным, то энергия таковой не является, будучи самим Богом и Божеством; если символ является Бога во времени и пространстве, то энергия вневременна и внепространственна, будучи совечной сущности Божией»³².

Дискурс энергии есть преодоление символизма в понимании Библии, являясь возрождением ее изначального, буквально-го смысла. Ведь, задаваясь, например, вопросами о том, как Иисус мог ходить по водам, мы при этом на деле понимаем вовсе не буквально смысла священного текста. Мы неявно исходим при этом из научного толкования, которое опирается на целый ворох незамеченных скрытых предпосылок. Та первичная данность, которая предстает перед нами в восприятии божественного слова, это не просто восприятие предмета.

²⁷ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. / В.В. Петров. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 121.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Цит. по: Петров В.В. ... – С. 122.

³¹ Хотя в Боге различается Сущность и Ипостась, Бог действует просто и нераздельно.

³² Илларион Еп. (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. – М.: Акт, 1999. – С. 156–157.

Соединение с Богом, но только ипостасное, осуществляется в любом из церковных таинств – крещении, причастии, молитве и т. д. Личность человека в нем сохраняется, но подвергается радикальному преобразованию, необходимому для реализации человеком своего изначального логоса, постижение которого производит способность видеть в другом человеке личность и тем самым – возможность любить его.

Литература

- Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
- Бибихин В.В.* Слово и событие / В.В. Бибихин. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 280 с.
- Бозций С.* «Утешение философией» и другие трактаты / С. Бозций. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
- Деннет Д.* Условия присутствия личности / Д. Деннет // Логос. – 2003. – № 2(37). – С. 135–153.
- Илларион Еп.* (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т.1. – М.: Акт, 1999.
- Иоанн* (Зизюлас), митр. Личность и бытие // Богословский сборник. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. – Вып. X. – С. 22–50.
- Крюков В.В.* Общение как континуум существования личности / В.В. Крюков // Идеи и идеалы. – 2009. – Т. 1–2. № 2(2). – С. 40–45.
- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
- Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 719 с.
- Лосский В.Н.* Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
- Мамардашвили М.К.* Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
- Маргвелашвили Г.Т.* Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении / Г.Т. Маргвелашвили. – Тб.: Мецниереба, 1979. – 165 с.
- Неретина С.* Точки на зрении / С. Неретина. – СПб.: Изд-во РХГА, 2005. – 360 с.
- Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. / В.В. Петров. – М.: ИФ РАН, 2007. – 200 с.
- Хайдеггер М.* Ницше: в 2 т. Т. 2. / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 458 с.
- Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / Д. Харт. – М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.
- Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 353 с.
- Хюбнер К.* Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера / К. Хюбнер // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – 402 с. – С. 373–387.
- Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века / С.А. Чурсанов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 264 с.
- Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас. – М., 1992.