

ЛИЧНОСТЬ КАК СИНЕРГИЙНАЯ КОНСТИТУЦИЯ

С.С. АВАНЕСОВ

Все более очевидные антропологические контексты и «подтексты» того, что происходит в современной культуре и с современной культурой, предполагают не только устойчивое удержание в центре философского внимания всей традиционной «человековедческой» проблематики, но и постоянную артикуляцию решающего характера именно «антропных» измерений реальности в любом акте ее интерпретации. Эти измерения задаются с помощью комплекса экзистенциалов («свобода», «дух», «трансценденция», «существование» и т.п.)¹, общий смысл которых концентрируется в базовом концепте «личность». Этот последний термин имеет давнее и широчайшее хождение в философской литературе, и как раз поэтому его содержание не является абстрактно однозначным, но требует своего рода реконструкции в связи с контекстом его конкретного употребления. При этом представляется неизбежным учет того обстоятельства, что специфика применения и понимания слова «личность» связана с основами религиозного (конкретно – христианского) мировоззрения и коренится именно в нем². Современная отечественная философия снова начинает признавать, что «личность» – это понятие религиозное, а не философское по своему происхождению; что оно «сформировалось в ходе затяжных споров о тринитарности, инкарнации и евхаристии и применялось первоначально по отношению к Богу, а не к человеку»³. Именно в христианском опыте впервые обнаруживается возможность говорить о личности как о самостановящейся-в-общении уникальности; трансцендирующий характер такого со-общения, состоящего в соединении разнотелных энергий, будучи осмысленным сегодня, положен в основание синергийной антропологии как продуктивной персонологической парадигмы⁴. Учет христианского мировоззренческого контекста понятия о личности и принятие во внимание религиозных аспектов персонологического дискурса обнаруживают уникальные онто-

логические характеристики, связанные с осмыслением специфики человеческого вообще.

При этом необходима одна предварительная ремарка. Говоря «личность», «индивидуальность», «индивид», мы должны в каждом случае иметь в виду, что речь у нас идет о *человеке*: о человеке как личности, о человеке как индивидуальности и т.д. «Личность» есть *человек как личность* (или Бог как Личность, если имеет место теологический дискурс), а не какая-то самостоятельная «сущность», но также и не «способ человеческого бытия», рассматриваемый в отрыве от *самого существующего*. Личность — это не то, что существует в качестве существа, отличного от индивида или индивидуальности, существующих, в свою очередь, как нечто отличное от личности; и это не то, что *прибавлено* к человеку как некий (ранее отдельный от него) набор качеств или способностей. «Личность» всегда обозначает *существующего*, т.е. *человека* в его существовании, в его самоорганизованном бытии (*как-именно-бытии*). Всякий человек — личность в потенциальном смысле; степень актуализации этой присущей человеку способности быть личностью может различаться от нуля до бесконечности, т.е. до личностной *полноты*, достигаемой в богообщении.

Можно ли утверждать, что в христианском Предании создана некая оформленная *концепция* человеческой личности? Однозначного ответа на этот вопрос дать нельзя. С одной стороны, «в явном виде учение о личности святыми отцами сформулировано не было, но поскольку для восточной христианской традиции характерно то, что основополагающими для антропологии являются триадология и христология, то и учение о личности строится на основании учения Церкви о Пресвятой Троице и Лице Господа нашего Иисуса Христа»⁵. Именно поэтому, с другой стороны, можно утверждать, что уже в IV в. «триадологические споры привели к становлению церковного учения о личности, что стало радикальной новацией в сфере мысли, прежде всего, по отношению ко всей предшествовавшей античной онтологии»⁶. Знаменательно, что оба высказывания принадлежат одному и тому же богослову — священнику Владимиру Шмалию, проректору Московской духовной академии.

В христианстве человек определяется путем парадоксального со-измерения с Абсолютом, путем экзистенциально-диалогического со-отнесения с Ним. Ханс Урс фон Бальтазар заявляет, что «христианской теологии удалось пролить совершенно новый свет на человеческую личность и ее диалогический характер. Это произвело новый прорыв в философии. Можно было бы, однако, опираясь на эту новую антропологию в целом, попытаться нащупать исходную точку для построения новой философии и спросить себя: нельзя ли сегодня на место мета-физики (т.е. прежней, устаревшей картины мира как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а) поставить мета-антропологию, — тогда все основные вопросы философии, давно ждущие ответа, приобрели бы совершенно новый вид»⁷. Богословие в христианском понимании изначально является такой мета-антропологией — установкой на объяснение человеческого через его превосходение к сверх-человеческому, через «взлом» сущностной замкнутости данной конечной монады с целью обретения ею идеального, *заданного* ей образа бытия. Поэтому-то и Бог в богословии — не «Он», не предмет отвлеченного теоретического суждения, а «Ты», тот Субъект, в коммуникации с Которым только и может быть выстроен подлинно теологический дискурс, экзистенциально преобразующий всякого человека, принимающего участие в нем.

«Личность» есть термин для указания на *уникальный субъект существования к самому себе как идеалу*. В нем подразумевается троякий образ бытия человека, а именно: его «что» (индивид, частный случай общего), его «как» (индивидуальность, уникальный характер бытия) и его «как именно» (собственно личность, трансцендирование к идеалу). Личность есть *идеальная* характеристика человеческого существования. Это означает, что «личность» не есть сумма качеств, разворачивающихся из сущностно пред-положенного, т.е. из заложенного в при-родном, эссенциальном естестве. Личность есть бытие *вперед-себя*⁸; такая бытийная ориентация не имеет ничего общего с беспорядочным экстазом, с переливанием через край. В пантеистически фундированных сотериологических моделях субъект, преодолевая свою наличную определенность, теряет себя и тонет в заполняющей все бытие божественной субстанции; теистическое мировоззрение квалифи-

цирует такой экстаз как деградацию индивидуальности, выдвигая в качестве эталона требование ее *сублимации*, обретения *себя* на более высоком онтологическом уровне. Человек как личность «перерастает» себя в своем наличном (онтическом) образе в направлении себя-идеального, «врастает» в свое должное состояние. Персоналистический экстаз, таким образом, имеет направление; он ориентирован на личностный идеал, на тот *образ* бытия, в который во-ображается сублимирующая себя индивидуальность.

Индивид есть в определенном смысле «предмет», «вещь», «экземпляр»: он весь тут, он весь понятен из того наличного общего, которому он принадлежит; он подлежит окончательной дескрипции и безусловной квалификации в качестве частного (и потому аксиологически незначительного) «выражения» или «выявления» видовой природы, которая им, в конечном счете, и распоряжается. В индивиде выражено, так сказать, общее в частном; при этом частное — лишь *средство* для общего, лишь способ его «обнаружения». Личность не есть индивид, не есть экземпляр вида; она способна возвыситься над принудительной определенностью природной (при-рожденной) общности. Природе свойственно лишь *подтверждать себя* в вещах; личность перерастает собственную природу, не отрицая ее, но отрицая ее «право» на тотальное распоряжение частным. Таким образом, трансцендирование наличного осуществляется личностью как обретение ею свободы от того природного принуждения, которым индивид схвачен изнутри самого себя (со стороны сущности).

Трансценденция есть не просто *выход-за*, не просто самопреодоление, но, как было сказано, *направленное*, ориентированное превосходжение наличного. Высвобождение из природной одержимости есть достижение сверх-природного статуса; а сверх природы — личность, имеющая природу в распоряжении. Если же человек способен стать свободным от природы как таковой, если он способен оказаться существом, *свободно* создающим собственную сущность, то абсолютно сверхприродное для такого человека — это свободная Личность Того, Кто есть абсолютная предпосылка и абсолютное условие всякой природы вообще. Именно

к Нему обращен личностный экстаз конкретного существа, только с Ним возможна экзистенциальная коммуникация «поверх» наличного бытия. Именно в такой коммуникации и конституируется человек как личность; именно синергийная по своему характеру трансценденция и есть персональная конституция, в которой человек осуществляется не как «развивающаяся», а как самосозидающаяся сущность.

Синергийный характер трансценденции подчеркивается признанием того факта, что данное движение совершается не в одиночестве, но в экзистенциальном со-работничестве личности и Личности. Базовым принципом, согласно которому поддерживается взаимная координация человеческих и Божественных энергий, является *любовь*. Всецелая растрата человеком себя как *конечной* монады, происходящая в любви-трансценденции, оказывается способом обретения себя же на новом уровне существования, а не способом подтверждения и закрепления наличного положения дел, как это происходит в контексте *рабства* низшего высшему. Любовь к Богу — условие совершенного человеческого бытия; поэтому, по призыву св. Григория Богослова, «всецело предадим себя самих, да и восприимем себя всецело; потому что совершенно себя воспрять значит предаться Богу» (Слово 40)⁹. Любовная экс-центричность личностного субъекта, полагающего смысл собственного бытия в *другом*, задает синергийный (онто-диалогический) характер существования; учитывая же то, что сущностной встречи человека с Богом никогда не происходит по причине радикальной несоизмеримости этих сущностей, ясно, что такого рода бытие осуществляется лишь в поле персональной (лично-«организованной») коммуникации.

«Личность» не есть выражение чего-то одного из перечисленного выше: это не указание только на уникальность (индивидуальность), не указание только на разумную субъективность или только на существование или только на аксиологический модус бытия («как-именно»); но «личность» указывает на все это вместе (хотя бы потому, что по отдельности все это присутствует лишь в *абстракции*).

В каком отношении эти персонологические тезисы находят к традиционной триадологии и христологии, в ко-

торых, как часто указывается, и следует искать начала христианского учения о личности?

Догмат о Божественном триединстве являет собой по сути «парадигму личностного бытия»¹⁰. Откровение Троицы и учение о Троице есть, по словам Владимира Лосского, «единственное обоснование христианской антропологии»¹¹. Именно благодаря культурному «усвоению» догмата о Троице и рецепции троичной терминологии человек получил в свое распоряжение модель, с помощью которой могла быть описана (по аналогии) человеческая личность. «С точки зрения мировой истории мысли, занятой проблемой личности, — пишет Н.А. Бердяев, — огромное значение имело учение об ипостасях Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознание Бога как личности предшествовало сознанию человека как личности»¹².

В Боге, как Его понимает христианство, *сущность* («Единое») не является безусловно онтологически «первичной» и «производящей», ибо она есть то, что имеет место в качестве *общения* трех Лиц, она есть *само это общение*. «Какова бы ни была истинная природа Троицы, она, конечно, состоит в отношениях Ипостасей»¹³. Сущность («общее») в Троице в этом смысле не может быть абстрагирована от Лиц-Ипостасей¹⁴. Не Лица «выражают» единую сущность, но, скорее, единая сущность «выражает» троичность Лиц. В этом — принципиальное отличие христианской теологии от неоплатонической, в которой Единое оказывается безусловно и принципиально первичным по отношению к ипостасям ума, души и космоса¹⁵. Далее просто сказать, что Божественные Ипостаси пребывают в отношении друг к другу или вступают в отношения друг с другом, было бы не вполне верно. Такая формулировка позволила бы думать, что *сначала* есть Ипостась (некое «это»), а *затем* она вступает в некоторое отношение (действует, «проявляет» себя), хотя могла бы и не вступать, оставаясь собой вне всякого отношения. Чтобы не впасть в такое натуралистическое заблуждение, мы должны утверждать, что сама Ипостась (само «это») имеет место быть *лишь* в отношении, *исключительно* посредством отношения; вне отношения, до отношения, помимо отношения Ипостась немыслима. Указанная «од-

новременность» (в онтологическом смысле) «этого» и его отношения к иному и составляет сущность Троицы. Исходя из этого тезиса, можно утверждать, что христианское учение о Боге-Троице «провозглашает совершенный персонализм как свободу в отношении своей собственной природы»¹⁶. Иначе говоря, сущность Бога определяется через Его триипостасный характер (природа определяется через личность); Личность же в Троице транс-субстанциальна. При этом личность существует *лишь* в отношении к иному; этот *способ бытия* личности и есть ее «сущность»¹⁷.

Итак, само понятие Ипостаси, как Личности, уже предполагает ее *диалогическое* «устроение», ее *открытость* другому как равному себе. Понятие Ипостаси *и есть* понятие некоторого «Кто», осуществляющегося только в «общении» с таким же «Кто». Таким образом, точнее будет сказать, что *в логическом смысле* (при построении *определения* единой сущности Бога) Ипостаси *предшествуют* сущности¹⁸, но *в онтологическом смысле* сущность *не предшествует* Ипостасям: сущность *есть* лишь в общении Ипостасей, а Ипостась как личность *возможна* лишь в общении. «Категория сущности в Троичном догмате оказывается не только средством для выражения единства Бога, но и путем для выражения *общности* жизни в неизреченном общении трех Лиц в единой сущности <...>. Личность, для того чтобы быть личностью, должна находиться в общении»¹⁹. В Боге-Троице Лица не суть изолированные монады: Они имеют общую творческую цель, Они вступают в диалог друг с другом, сообщая принимаемое решение (ср. Быт 1:26)²⁰. «Сама концепция Троицы, — пишет Э. Мунье, — приводит к идее о Высшем Существо, внутри которого осуществляется диалог личностей, что уже само по себе является отрицанием одиночества»²¹.

В Троице «три Личности связаны в одной и той же субстанции нерушимой и совершенной любовью»²². Общение Лиц происходит не стихийно (как могло бы происходить «общение» вещей или природ), но в духе сознательной самоотдачи, в любви. «Бог *есть* общение трех Лиц. Отец рождает Сына не потому, что вынужден [делать это. — С.А.] в силу какого-то слепого безличного природного процесса, но лишь по любви. Само бытие Бога как трех Лиц и *есть*

любовь. Само это *есть* Бога, понимаемое как сущность, общность Трех, на самом деле есть общение в любви, такое общение, которое исключает какую-либо самозамкнутость или самодостаточность, но есть всецелая отдача Себя Другому, т.е. экстатическое пребывание в Другом без самомаleastейшей утраты Своей идентичности»²³. Способ взаимного отношения Лиц в Троице выступает как *парадигма любви*. Другой в этой парадигме выступает как единственное и истинное условие «моего» бытия, именно он дает мне возможность быть (если бы не он, *меня бы не было*), и потому, дабы *быть*, я обращаюсь к нему с благодарностью и любовью²⁴.

Таковы, следовательно, триадологические предпосылки персоналистической антропологии: личность не производна от сущности, скорее сущность есть «признак» личного существования; личность осуществляется лишь в общении; подлинным основанием личного общения является любовь. То же можно сказать и о человеке как *образе* Бога. Ипостась вещи есть ее *сущность*, точнее говоря, частный случай проявления универсальной *природы* в отдельной вещи, которая, таким образом, не имеет *собственного* бытия; ипостась человека, ипостась в подлинном смысле слова, есть *личность* как *существующее*. Вещь подлежит полному распоряжению со стороны ее сущности; личность свободна в отношении собственной сущности, бытие личности — ее собственное бытие; не являясь источником, но, являясь распорядителем бытия, личность способна сама определять конкретную «конфигурацию» собственной сущности. Деятельность личности (аналогично тому, как это имеет место в Боге-Троице) «образует» ее сущность. Эта сущность создается в общении аксиологически равных существ. «Поскольку наш Бог — личностный, имеющий единую природу в трех Лицах, — то и мы сами, будучи сотворены по образу Божию, являемся личностями в общении, по крайней мере, потенциально. Как и в Боге, человеческие личности общаются: каждая со всеми людьми, с всецелым человеческим существом, со всей совокупностью человечества»²⁵. Подлинной жизненной полноты такое общение достигает лишь в том случае, если оно «настроено» как любовь. «Так тринитарное богословие, — пишет Владимир Лос-

ский, — открывает перед нами новый аспект человеческой реальности — аспект личности»²⁶.

Как видим, понятие «личность» приобретает свое точное значение «именно в контексте тринитарного догмата»²⁷. Какое значение для самоопределения человека имеет «концепция» Творца? Человек есть образ Божий; не Бог, но *образ* Бога. Человек как бы *представляет собой* Божественное, отразившееся в конечном, заключенное в форму конечного. *Всякий* человек как таковой (в отличие от любого другого тварного индивида) есть образ Бога; этот образ есть нечто *данное* человеку как человеку (в его *видовой, эйдетической* специфике). Но человек как личность характеризуется не столько данным, пассивно полученным и имеющимся в распоряжении, сколько *заданным*, активно создаваемым; это последнее и есть *подобие* — способ распоряжения данным человеку (и в человеке) образом Бога. Распоряжение собой как образом, но такое распоряжение, которое ориентировано на приближение к Прообразу (Архетипу), на преумножение данного, а не на его консервацию (т.е. сублимационное как-именно-бытие), и следует называть подобием. Следовательно, подобие не есть «нечто», но — «как именно» это «нечто», еще более определенно — *возводящее (сублимирующее) распоряжение образом*, трансцендирование²⁸.

Что касается христологии, то здесь Халкидонский догмат еще раз полагает различие между природой и ипостасью, утверждая способность личности не *выражать* природу, а свободно *принимать* ее в себя, и тем самым (поскольку такое соотношение характерно из всей твари лишь для человека) закладывая указанное различие «в основу христианской антропологии»²⁹. Утверждаемое Халкидоном неслитное соприсутствие двух разноприродных волей во Христе как единой личности есть «прообраз и предпосылка сотрудничества тварной и Божественной энергий»³⁰, сотрудничества, имеющего именно персоналистическую конституцию. Поскольку Христос исповедуется и как *истинный человек*, постольку «парадигма Христовой Личности открывает наши глаза на наши собственные личности»³¹. В личности Христа, по словам С.С. Аверинцева, «присутствует в особой мере то, что присуще личному началу в самом обыч-

ном человеке»³². Эта «родственность» Христа каждому человеку реализуется не только как некая «модель» или «образец»; Христос для человека есть прежде всего Тот, с Кем он вступает в персональную коммуникацию и в любви к Которому он обретает истинное основание собственного существования. «Человеческая личность в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа, только потому, что существует Христос-Богочеловек. Онтологическая глубина человека связана с тем, что Христос не только Бог, но и человек»³³. Следовательно, онтологическая связь человека с Богочеловеком имеет не только парадигмальный, но и *синергийный* характер. Этот вывод имеет отношение к христианской персонологии в целом: с одной стороны, каждый из нас есть личность, так сказать, *архетипически*, поскольку бытие каждого из нас может быть понято по тому же способу, по которому мы понимаем бытие Св. Троицы и Христа; с другой стороны, каждый из нас есть личность в синергийном смысле, поскольку мы *актуально* осуществляемся в качестве личностей лишь в со-действии с Богом (а не в результате чистого гносиса). Первое открывает нам личность в потенции (образ Божий), второе — личность в ее осуществлении (подобие Божие).

Приведенные выше краткие соображения позволяют сделать вывод о том, что триадология и христология содержат в себе прямые и очевидные предпосылки христианской синергийной антропологии. Отцы Церкви, по мнению В.К. Шохина, «к концу эпохи Вселенских соборов создали богословие личности»³⁴. Это, конечно, не означает, что они создали однозначное и неизменное *учение* о личности; речь идет о том, что было обозначено некое теоретическое пространство, в котором стал возможен *персонологический дискурс*. Понятие о человеке как образе и подобии Бога дало возможность судить о человеке *по аналогии с Богом*; и только такая теоретическая позиция сделала возможной христианскую антропологию как учение о человеке в его уникальности, в его сверх-сущностной экстатичности³⁵. *Синергийная конституция человеческого бытия и «есть» то, что по аналогии с Божественным образом бытия обозначается термином «личность».*

Подлинное понятие синергии как «актуального соединения тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии»³⁶ имеет смысл только тогда, когда принят тезис об онтологическом дуализме Творца и твари. В этом случае, во-первых, мы недвусмысленно *различаем* деятелей, не сводя одного из них к другому, а во-вторых, утверждаем *личный* (свободный, сознательный) характер взаимоотношений этих деятелей. Общение как таковое и не требует общности (единства) общающихся *по сущности*, не предполагает некоей *общей сущности*, в которой должно происходить общение; более того, если такая сущность полагается, то общение становится ложным, поскольку две стороны коммуникации (оба субъекта отношения) оказываются *по сути* одним, тем же самым. Подлинное общение, таким образом, возможно лишь в том случае, когда нет и не предполагается слияния («снятия») двух в чем-то третьем, даже если это третье гипотетически полагается как общая двум сущность. Понятие синергии как раз и не предполагает никакой «связи по сущности», но «утверждает иной род связи между Богом и миром — связь энергийную, которая <...> незакрепляема и проблематична, требует непрестанного и непростого, “умного” усилия»³⁷. Следовательно, в теистической религии мы имеем общение в подлинном смысле; это — синергия Бога и человека, неслиянных по своей сущности. Как личность возможна лишь в синергии, так и, наоборот, синергия возможна лишь в совместном действии личностей. Вполне можно предположить энергийную встречу твари и Творца, которая окажется случайной и даже бессознательной для твари (ведь благодать Божия как условие экзистенциального совершенства, предложенное человеку, есть *постоянное* действие Творца). Однако синергия имеет не случайный, а преднамеренный характер, следовательно, она происходит не в природном, а в *личностном* плане³⁸, в плане *определенной* личностной «организации» природы с ее энергиями; иначе говоря, синергия представляет собой не стихийное, а *духовное* событие, в котором приятие благодати «совершается вольным подвигом человека»³⁹.

Понятие духа акцентирует личностный (и потому синергийный) характер существования. Присутствие духа указыва-

ет на полноту человеческого существа, однако это полное духом существо не полагается тем самым как «целое», т.е. завершенное в себе самом, но утверждается как «вскрытое», «разомкнутое», «перспективное», поскольку дух — это не «часть» целого, но *способность*, открывающая целое к полноте онтологической коммуникативности⁴⁰. Христианская антропология (в самом широком смысле этого термина) сочетает в себе и монистическую, и дуалистическую интенции. Первая имеет отношение к определению «ориентации» бытия твари, ее теоцентричности, ее соборности (личного характера существования). Вторая касается ее способности трансцендировать, превосходить наличное, «помещаться» как в данном, так и в заданном, ее перспективности. Следовательно, для христианского понятия о человеке характерны и континуальность (исключительно в области экзистенциальных суждений), и дискретность (исключительно в области онтологических, «сущностных» суждений). Речь о *духе* включает в себя оба эти аспекта. Дух требуется для «завершенности» религиозно устроенного бытия, для приобретения им вида теоцентрически слаженной «системы». Но именно дух является началом превосхождения всего завершеного и слаженного. В духе как трансценденции антропологическая целостность оказывается полнотой, и тем самым человек осуществляется в духе как *открытая* «к» Богу онтологическая конституция, имеющая синергийный характер, т.е. как личность.

Примечания

¹ «Экзистенциал» есть категория, получившая *аксиологическое* измерение. «Бытийные черты» того, что Хайдеггер называет «вот-бытием», т.е. его «экспликаты», именуются «экзистенциалами». Их надо отличать от определений сущего в наличии, которые именуются категориями (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 44). «Экзистенциалы и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличность в широчайшем смысле)» (там же. С. 45). Еще Ришар Сен-Викторский отметил, что вопрос о «что» (*quid*) относится к *субстанции*, а вопрос о «кто» (*quis*) — к *личности*. Все экзистенциалы, как представляется, указывают на одно и то же — на аксиологически ориентированное бытие, *как-именно-бытие*, только в разных его аспектах.

² Ср.: «Поскольку экзистенциальная философия вообще выросла на почве определенного восприятия христианства, в целях ее луч-

- шего понимания зачастую оказывается полезным осветить экзистенциально-философские понятия через соответствующие христианские понятия, из которых они произошли» (Большов О. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 35).
- ³ Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 1997. С. 202.
- ⁴ См., напр.: Хоружий С.С. Синергичная антропология как звено традиции русской мысли. М., 2007.
- ⁵ Шмалый В., *свящ.* Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт 1:27) // Учение Церкви о человеке. М., 2002. С. 283.
- ⁶ Шмалый В., *свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 163.
- ⁷ Бальтазар Х.У. фон. О простоте христиан // Символ. 1993. Т. 29. С. 62 – 63.
- ⁸ Ср.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 249.
- ⁹ Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 570.
- ¹⁰ Шмалый В., *свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.
- ¹¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 275.
- ¹² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.
- ¹³ Полкинхорн Д. Наука и богословие. Введение. М., 2004. С. 122.
- ¹⁴ В христианской теологии термин «ипостась» несет на себе двойную смысловую нагрузку, обозначая и «индивидуальность», и «личность». Так, отличие общего от частного терминологически задано через прямое различие *ουσια* и *υποστασις*. Сущность как «данное» есть природа, а потому *ουσια* есть *сущность вообще*. Ипостась есть «существующее», *вот это именно* существующее, следовательно, не вообще бытие (как-бытие), а *как-именно-бытие*. Говоря об ипостаси, всегда надо иметь в виду не только данное, но и заданное (идеал), ибо в налично данном, т.е. в самой по себе сущности, нет никакой ипостасности. Понятие «личность» (*προσωπον*) указывает именно на *активно-идеальный* характер ипостаси. Если ипостась принимается лишь в качестве конкретизации (частного проявления, выражения, обнаружения) сущности (как общего), то она в конце концов полагается лишь как Dasein, но не личность (ср.: Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. Сб. 14. М., 1975. С. 113 – 120).
- ¹⁵ Ср.: «Беседа с Моисеем, Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь Суший» [Исх 3:14], не от сущности ведь Суший, а от Сушего сущность: Суший объял в Себе все бытие» (Св. Григорий Палама. Триады III 2, 12). Бог назвал Себя *Сушим*, «потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие» (Св. Григорий Богослов, Слово 38 = Слово 45). «Из Сушего – и вечность, и сущность» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах V 4).
- ¹⁶ Шмалый В., *свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.
- ¹⁷ В теологии «была попытка понимать Бога прежде всего как Божественную сущность, имеющую онтологический приоритет по

отношению к Липам. Такой уклон мысли присутствует у блаженного Августина и в немалой степени — во всем последующем учении западной Церкви о Боге-Троице. Именно здесь следует видеть основную причину разногласий Запада и Востока по поводу *филиокве*. Для Восточной Церкви единство Троицы обусловливается единством Отца, т.е. единство Троицы не безлично, а обусловлено личностью Отца, в личности Отца (персоналистическое учение Восточной Церкви о «монархии» Отца). Отец является источником бытия Сына и Духа и определяет «порядок», «такис» Троицы. Понятие сущности оказывается вторичным, выражающим, а не определяющим отношение (общение) Отца, Сына и Духа Святого. Такое учение о Троице исключает всякую обусловленность и провозглашает совершенные персонализм как свободу в отношении своей собственной природы» (*Шмалий В., свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164).

- ¹⁸ «Не прежде постигаю я Единицу, нежели просвещаюсь сиянием Троиц», — пишет св. Григорий Богослов (Указ. соч. Том 1. С. 571; ср.: *Мейендорф И.* Византийское богословие. М., 2001. С. 313). По словам о. Иоанна Мейендорфа, «воплощенный Логос и Святой Дух встречаются и переживают прежде всего как *Божественные деятели* (агенты) спасения [т.е. познаются человеком с персональной, *ипостасной* стороны. — С.А.], и лишь затем они могут также и открываться, как сущностно единый Бог» (*Мейендорф И.* Указ. соч. С. 313 — 314). Более того, православная («монархическая») логика триипостасности требует при объяснении Божественного «устроения» ставить *Личность* Отца раньше *природы*, скажем, Сына, ибо *в этом отношении* именно персональное начало (Бог Отец) является «причиной» Божественной природы Сына: «Отец есть «причина» (греч. *αἰτία*, слав. *вина*) и «начало» (*αρχή*) Божественной природы, которая присуща и Сыну, и Духу» (там же. С. 318). Согласно Дионисию Ареопагиту, «Отец есть источник божественности» Сына и Духа (О Божественных именах II 7).

- ¹⁹ *Шмалий В., свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.

- ²⁰ См.: *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности: Очерк христианской антропологии // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 161.

- ²¹ *Мунье Э.* Персонализм. М., 1992. С. 14.

- ²² *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки — основания — актуальность // Избранное: Персонализм. М., 2004. С. 122.

- ²³ *Шмалий В., свящ.* Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164 — 165.

- ²⁴ Ср. с мнением епископа Каллиста о том, что образ Бога как «взаимной любви» трех Ипостасей «помогает нам понять природу человеческой личности» (*Каллист, епископ Диоклийский.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 112).

- ²⁵ *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Указ. соч. С. 164.

- ²⁶ *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. С. 275.

- ²⁷ Симеон (Брюшвайлер), архим. Указ. соч. С. 156.
- ²⁸ «Человеческий образ, — говорит Гегель, — заключает в себе самом требование возвышения, и поэтому нас особенно возмущает, когда это требование подавляется, низводится до пребывания в обычной конечности» (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. М., 1976. С. 519).
- ²⁹ Зеньковский В.В., прот. Основы христианской философии. М., 1992. С. 215.
- ³⁰ Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. М., 1995. С. 113.
- ³¹ Аверинцев С.С. ΑΛΗΘΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ: воистину человек. Человеческая личность Христа как критерий и предмет человеческой рефлексии // Личность в Церкви и обществе. М., 2003. С. 36.
- ³² Там же.
- ³³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Диалектика Божественного и человеческого. М., 2003. С. 212.
- ³⁴ Шохин В.К. Классическая философия ценностей // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 307.
- ³⁵ У Карсавина встречается даже еще более радикальный тезис о том, что человек есть личность не по аналогии с Богом, а исключительно по онтологической зависимости от Него, поскольку лишь Бог является личностью (ипостасью) в подлинном смысле (см.: Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Путь. 1928. № 12. С. 43 — 45; Карсавин Л.П. Апологетический этюд // Путь. 1926. № 3. С. 24).
- ³⁶ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 108.
- ³⁷ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 160.
- ³⁸ Ср.: «Бог и человек встречаются в сфере личности, или же “личностного бытия-общения”: у них нет общего рода, общей области бытия, и, однако, между ними происходит личное общение. Это — парадоксальная, антиномическая формула, но она-то и выражает специфику сферы личности, “тайну личности”. Синергия возможна исключительно в сфере “личностного бытия-общения” и должна рассматриваться как одна из категорий этой особой сферы. Поэтому потребна сугубая осторожность в применении натуралистических — равно психологических и натурфилософских — понятий и аналогий, к которым может толкать представление о согласованном, “когерентном” взаимодействии двух волей, двух различных энергий или потоков энергии» (Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии. С. 109).
- ³⁹ Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М., 1993. С. 147.
- ⁴⁰ Например, у Карла Ранера мы можем встретить утверждение о синонимичности понятий «дух», «открытость человека» и «абсолютная трансценденция человека». В книге «Слушатель Слова» Ранер пишет: «Человек есть абсолютная открытость для бытия вообще, или, говоря коротко, человек есть дух. Трансценденция к бытию вообще — базисная конституция человека» (см.: Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985. С. 114 — 116).