

## ЛИЧНОЕ БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ ЛИЦА

(Учение Философии Лица о личном бытии)

Как известно каждому мало-мальски философствующему субъекту, взаимоотношение основополагающих категорий *бытия* и *сознания* составляют основу любой философской онтологической системы. Более того, соотношения этих двух категорий, главным образом вопрос о первичности «бытия» по отношению «сознанию» или наоборот, классифицирует любую систему философских воззрений.

В этой статье хотелось бы показать и обосновать то кардинальное отличие *Христианской Философской Онтологии*, «онтологии» *Философии Лица*, от всякой другой философской онтологической системы, которое не позволяет поставить её в один ряд с прочими философскими и религиозно-философскими системами. Это кардинальное отличие заключается в том, что только *Христианская Философская Онтология* может по праву называться «Философией Лица». И высказать мысль о том, что она более полно и более совершенно отражает откровенное познание о соотношении «бытия» и «сознания». Понимая последнее как союз *общения* и *любви* человеческого *лица* и божественного *Лица*. Как богочеловеческий союз в построении и промыслительном содержании того *Реального Бытия*, в котором Творец желает видеть сотворённого им человека как человека *нравственного*.

Современная философия позиционирует себя как *философия гуманистическая*. Так ли это на самом деле? Гуманизм – явление жизни постхристианского общества. Он декларируется ныне, в самых широких кругах общества, как уважение к *личной идентичности* человека. Это является идеалом нашего времени. Гуманистическая философия объявлена *философией личности*. Но проблема в том, что *гуманистическое мировоззрение* пытается заменить собою христианство во всём, что касается достоинства человека. Наиболее заметны результаты этой подмены в отделении категории *Лица* от понятия *личности*, отказе от Лица как онтологического понятия. И, тем самым, от *христианского (евангельского) мировоззрения* и от его богословия как попытки утверждения в Боге человеческого ума и всей системы познания человеком окружающего его «Реального Бытия», т. е. единства *нетварного бытия* и *тварного бытия*. Философия, а за ней и психология, и все следующие за ними науки о человеке, его эволюции и истории, пытаются соединить «личность» с идеей об автономной морали, провозгласить *теорию автономной морали личности*, присущей в одинаковой степени каждому *человеческому индивидууму*. Разрывая связь «личности» и «лица», как общения *тварного образа с образом нетварным*, философия утверждает синонимическую идентичность «личности» и *индивидуума*, укореняя человека не в *образе Бога*, а в *индивиде* – человеке животном (плотском), являющемся частью *природы*, плодом *природной эволюции*, возвысившемся до *моральных феноменологий* и *этических экзистенций*. Это укоренение в *природной эволюции*, *природной онтологии*, и обострённое невнимание к *онтологии общения*, *онтологии нравственности*, и к уникальной *онтологии лица*, присутствующей в *онтологии личности*, не укладывающейся ни в какие наши представления об *эволюции природы*, не позволяют выбраться из тупика противоречивых взаимоотношений «бытия» и «сознания» даже большинству религиозно-философских систем.

«Нравственность» и «любовь» не рассматриваются как основополагающие *категории онтологии*, как категории *бытия общения*. И это неудивительно! Потому что философия не имеет пред собою примера истинного, протекающего в полноте и совершенстве божественного *общения лиц*. Гуманистическая философия, особенно экзистенциальная философия, полагает в основание *познания мира* и *познания человеком самого себя* лишь свои собственные мысли об «общении», «свободе» «морали» и «любви». «Реальное Бытие» познаётся современным философским мировоззрением как *однородная онтологическая реальность*. Даже если идёт речь о *бытии Бога*, то оно не

выводится за рамки *природной онтологии*, что объединяет *тварное* и *нетварное* в одну *онтологическую систему*. Это является возвращением в *античность*. Отказом от *откровенного богословия* Евангелия и возвратом к *языческой философии*. Философия же человека – это *диалектика двойственности: личности* (философия, этика и эстетика индивидуума, а так же индивидуальная психология) и *социума* (социальная философия, этика, эстетика и психология). Это всего лишь общение «личностей», которое, на самом деле, часто превращается в общение «индивидуумов», но никак не общение «лиц».

*Философское познание* – научно и рационально. *Познание иррациональное* признаётся современной философией только в рамках *психологического портрета личности*, которыми она призывает ограничить всю деятельность литературы, музыки и всех прочих искусств, ставя здесь на стражу своих воззрений *этику* и *эстетику*. Правда в последнее время «философское познание» всё чаще и всё теснее обращается к *мистическому познанию*. Ведь оно так же в своём сущностном основании так же далеко от «нравственности», как и всё большая часть науки и *интеллектуального мышления*. И, в то же время, может быть легко выдаваемо за *иррациональное познание* или даже за *религиозное мировоззрение*. Хотя и к тому, и к другому не имеет ни малейшего отношения! Ведь *иррациональность* и *вера* подразумевают: первое – «нравственную» экзистенцию, а второе – «нравственный» *экстремум*, то есть *жертвенность* или *самопожертвование* – в христианстве. Их сходство с «мистикой» формально и поверхностно. Ибо они схожи лишь тем, что человеческое «Я» обращается более к подсознанию, чем к «сознанию».

Проблема «личности» и «личностной идентичности» сегодня широко обсуждается как проблема высшего идеала. Но никто, по-видимому, не признаёт того факта, что как исторически, так и экзистенциально понятие «личности» неразрывно связано с богословием и, следовательно, с категорией «лица».

Необходимо помнить, насколько глубока и нерушима связь, соединяющая понятие «личности» с патристическим богословием и экклезиологией. «Лицо» и «личность» как понятия и как живая реальность – исключительный продукт христианства, Евангельско-патристической мысли. Вне этого истока глубочайший смысл «бытия»: *личного бытия*, то есть «бытия нетварного», как основания и причины всего «реального бытия», и *личностного бытия* как основания «бытия тварного», входящего в состав «реального бытия», не может быть постигнут. Вне бытия Троицы «бытие» мира и человека не имеет оправдания своего существования.<sup>1</sup>

## Философия без Лица

Древнегреческое философское мышление многие исследователи квалифицируют как *безличное*, то есть без «лица», как не имеющее понятие о «лице».<sup>2</sup> В платонизме всё

<sup>1</sup> Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский: - «Уважение к «личностной идентичности» человека является, возможно, наиболее значительным идеалом нашего времени. Попытка современного гуманизма подменить собою христианство в том, что касается достоинства человека, привела к отделению понятия личности от богословия и соединению его с идеей автономной морали или же с чисто гуманистической экзистенциальной философией. Поэтому, хотя проблема личности и «личностной идентичности» сегодня широко обсуждается как проблема высшего идеала, никто, по-видимому, не признает того факта, что как исторически, так и экзистенциально понятие о личности неразрывно связано с богословием. В рамках этого небольшого исследования будет сделана попытка показать, насколько глубока и нерушима связь, соединяющая понятие личности с патристическим богословием и экклезиологией. Личность как понятие и как живая реальность – исключительно продукт патристической мысли. Вне этого истока глубочайший смысл личностного бытия не может быть, ни постигнут, ни оправдан», – из статьи «Личность и бытие».

<sup>2</sup> Как выражается А. Ф. Лосев, исследователь платонизма, вдохновлённый гегелевской интерпретацией классической греческой культуры на материале античной скульптуры: «... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая

конкретное, как бы оно ни понималось: как «личное» или как «индивидуальное», объявлено низменно-телесным, грубо-природным, не стоящим внимания философа. Оно заменено высоким и чистым - абстрактной идеей, которая составляет основание и предельное обоснование природной онтологии платонизма.<sup>3</sup> Некоторое основание для зарождения понятия не о «лице» и даже не «личности», а о возможности «индивидуального» существования *вещи* или *существа*, существует в аристотелевской философии, в учении об *ипостаси*, которая понимается как нечто *конкретное*. Это понятие акцентируется на реально живущем человеке. На всём том, что «индивидуально» в его «природе». Однако Аристотель не придаёт постоянства, бесконечности, континуальности, т. е. *вечной жизни* реальным, целостно-психосоматическим человеческим существам. Это делает невозможным соединение «ипостаси» - ἰποστάσιον с *сущностью* - οὐσία человека, то есть с его *подлинной онтологией*. Без этого соединения невозможно восприятие терминов «лицо» или «личность» как онтологических понятий. Возможна лишь психологическая игра – *маска*, атрибут актёра, играющего роль в режиссированном кем-то (богами) спектакле.

В платонической мысли «лицо» - онтологически невозможное понятие, поскольку *душа*, нечто «вечное» в человеке, не находится в постоянной связи с конкретным, «индивидуальным» человеком как единым психосоматическим существом. Она живёт «вечно», но может быть соединена с иным конкретным *телом*, и составить иную «индивидуальность», например, посредством *реинкарнации*.<sup>4</sup> С другой стороны, у Аристотеля понятие «лицо» невозможно логически. Потому, что «душа» неразрывно связана с конкретным и «индивидуальным», со вполне определённым «телом», как психосоматическим существом. Человек есть конкретная индивидуальность, которая, однако, пребывает лишь постольку, поскольку сохраняется её психосоматическое единство, то есть единство смертных «души и тела». Смерть разрушает конкретную «индивидуальность» полностью и окончательно.<sup>5</sup>

Причиной этой неспособности древнегреческой философии сообщить человеческой «индивидуальности», конкретному человеческому существу – «индивидууму», постоянство – «вечность» и, таким образом, создать подлинную онтологию «лица» как абсолютного понятия, лежат в глубинном *онтологическом монизме*, характерном для греческой философии с момента её возникновения.<sup>6</sup>

---

личность со 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 блаженноравнодушные статуи». Цит. Г. Флоровским в статье: «Эсхатология в век Отцов»: Введение. Лосев А.Ф. «Очерки античного символизма и мифологии». М.:1993, с. ..., 644, 645. Цитаты и ссылки по статье митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа «Личность и Бытие».

<sup>3</sup> Лишь идея есть нечто существующее реально. Все возможные её материальные осуществления лишь иллюзии и гримасы, случайные сочетания игры света и тени на волнующейся поверхности вечносуществующей материи, являющейся плоскостью приложения и осуществления идей Абсолюта – Бога философов.

<sup>4</sup> Согласно платоновскому Тимею (41 D f.) все души были созданы одинаковыми; они стали «различными» только тогда, когда обрели тела. Исходя из этого, можно предположить, что воплощенная душа представляет собой отдельную «индивидуальность», и даже своего рода «лицо». Однако Платон, по-видимому, допускает многие перевоплощения одной и той же души, даже в тела животных (см. Федон, 249В; Государство, 618А; Тимей 42ВС и др.). Отсюда следует, что отдельная душа не может благодаря соединению с отдельным телом обрести собственное «лицо».

<sup>5</sup> Согласно Аристотелю (например, О душе, 2,4. 415А, 28-67), конкретный индивидуум не может быть вечным, поскольку он не участвует в «вечном и божественном» (αἰ καὶ θεῶν). Смерть разрушает индивидуальную вещь (αὐτό) и не затрагивает только οἶον αὐτό, то есть вид (εἶδος). Поначалу Аристотель, по-видимому, придерживался взгляда, что «ум» (νοῦς) как разумная часть души продолжает существовать после смерти (Метафизика, 13,9. 1070а, 24-26; О душе, 3, 5. 436а, 23), но позднее отказался от этого взгляда в пользу той позиции, о которой говорилось выше.

<sup>6</sup> О последовательном монизме греческой мысли см. С.J. de Vogel, *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies 19, I, 1970), pp.397-416.

Древнегреческая мысль связана основным принципом установленным ею. Всё «бытие» представляет собой **онтологическое единство**, несмотря на множественность существующих вещей, поскольку «бытие» каждой конкретной вещи восходит, через необходимую связь и *подобие*, к одному единому «бытию». <sup>7</sup> Всякое расслоение или разделение, эвтектика или диффузия, любая дифференциация «бытия» есть *случайность*, которая не просто невозможна, а непредставима, ибо является проявлением тенденции к *небытию*, к **отчуждению** от «бытия» или **выпадению** из «бытия». <sup>8</sup>

Этот «онтологический монизм» приводит эллинскую мысль к понятию *космоса*, то есть гармонической взаимосвязи существующих «вещей»: *предметов, явлений и существ*. Бог связан *онтологической необходимостью* с миром, а «мир» - с Богом:

- или через *творение*, описанное Платоном в Тимее; <sup>9</sup>

- или через *логос* стоиков; <sup>10</sup>

- или же через *эманации* платоновских Эннеад. <sup>11</sup>

Бог не может избежать этого «онтологического единства» и свободно стать перед миром – «лицом к лицу», в диалоге с человеком, ибо Он говорил бы сам с собой. Бессмысленность подобного мироощущения возмущает человека *внесознательно* помнящего об «общении» с Богом в саду Эдема. Эта жажда «общения», «нравственного» и «свободного». Эта жажда «любви», которая постоянно живёт в *подсознании* человека. Поиски равноправного общения с богами вдохновляли авторов трагедий. Желание прорваться чрез толпу богов, несправедливых и часто беспринципных до ничинности, двигала, по-видимому, философами классиками в их поисках Бога философов. <sup>12</sup>

<sup>7</sup> Этот принцип неизменно сохраняется, начиная с досократиков и вплоть до неоплатоников:

1. То, что существует, есть существенным образом «одно». И «причина» его – «общая» (ξψινοσ λογοσ). Одна для всех, кто «пробудился» (Гераклит, фр.89, 73 и др.).

2. «Бытие» и «познание» (νοειν) также образуют единство (Парменид, фр. 5d. 7 и Парменид Платона, 128b). Творение мира происходит в соответствии с этим принципом необходимого единства, и именно по этой причине творец не просто избирает его форму, но должен создать мир сферическим, поскольку сферическая форма есть форма единства, а поэтому и совершенства. (Платон, Тимей, 32d-34b).

3. Для неоплатоников также существует фундаментальное единство разумного мира, ума и бытия (Плотин, Эннеады, V, 1, 8.)

<sup>8</sup> Это особенно характерно для неоплатонизма, который поэтому и воспринимал как скандальное учение христиан о том, что мир случаен, а не вечен.

<sup>9</sup> В отличие от Гераклита и физиологистов, Платон приписывает существование мира Богу, творящему «уму» (νοουσ) или «отцу» (πατερ). Но платоновский творец не является абсолютно свободным по отношению к миру, который творит. Он подчинен необходимости (αναγκη), поскольку вынужден использовать материю (υλη) и пространство (χωρα), которые не только предсуществуют, но также навязывают ему свои собственные законы и ограничения (Тимей, 48а, 51 а - b). Более того, платоновский творец вынужден принять во внимание идеи симметрии, справедливости и т.д. (см. выше прим.4), которые предсуществуют и являются «парадигмами» (παράδειγματα) для творения. Тот факт, что в одном пассаже из Государства Платон отождествляет Бога с идеей Блага, которое **«по ту сторону сущности»** (επεκεινα του οφισασ), по всей видимости, не убедил большинство специалистов в том, что Бог Платона превышает мира идей и независим от него. По существу вопрос о том, тождественна ли платоновская идея Блага - Богу, остаётся открытым.

<sup>10</sup> Для стоиков Бог неразрывно связан с Миром. Он есть «дух, пронизывающий всё», даже наиболее материальные и низменные вещи.

<sup>11</sup> См. выше прим.6-8.

<sup>12</sup> Боги всегда могли необычным образом вмешиваться в природу посредством чудес, равно как и в жизнь людей, бывая даже причиной безумия (ατε) последних. Это представление, однако, претерпевает радикальную трансформацию у классических философов и авторов трагедий, которые очевидным образом отрицают право богов преступать законы справедливости, или «меры», то есть «космоса» (κοσμοσ - **правильное поведение**), который содержит мир в одном, необходимом единстве. **«Если боги творят что-либо безобразное, они не суть боги»** (Еврипид, фр.292 асс. to Bellerophon). Этой трансформации сопутствует идея, что **Зевс есть в одно и то же время «непоколебимый закон природы и ум, обитающий в смертных»**, тот, кто направляет «согласно справедливости всё, что случается в дольном мире» (Еврипид, Троянки, 884сл.).

**Космос** древних греков исполнен единства и гармонии, полон внутреннего динамизма, эстетически богат, - это мир поистине «прекрасен» и «божественен». Вместе с тем, в таком мире полностью отсутствует *нравственная красота*, ибо невозможно само помышление о «свободе» и «любви». Не может случиться ничего случайного и непредсказуемого. Здесь невозможна *абсолютная свобода* как *неустранимый элемент* существования *личного живого существа*.<sup>13</sup> Всё, «свободное», а значит и «нравственное» угрожает *космической гармонии*. Ибо его нельзя объяснить *разумом* - λογος, который связывает и собирает воедино все «вещи», приводя их к этой гармонии и единству.<sup>14</sup> Всё, что мешает «разуму», *интеллекту*, «рациональности» отвергается и осуждается. «Бытие» и «сознание» полностью отождествляются.<sup>15</sup> Жизнь – есть грёзы, сны некоего божественного «сознания», этакого бога философов, о самом себе. Понятие о «лице» - «вечном», «свободном», «нравственном» бессмертном индивидууме совершенно невозможно.

Просопон - иллюзия или реальность  
(маска или лицо)

Такова мировоззренческая трагедия всей древнегреческой цивилизации, унаследованная всем античным миром. С этой трагедией и предстояло столкнуться библейскому откровению.

И именно в контексте этой трагедии (совпадение ли это?), появляется и входит в языковое употребление термин *просопон* - προσοπον. Конечно же, это ещё не то, что можно было бы понимать как «лицо». Нельзя, так же сказать, что само это слово не присутствовало в древнегреческом лексиконе и за пределами театрального искусства. Сначала оно обозначало ту часть головы, которая «ниже черепа».<sup>16</sup> Это его «анатомическое» значение.<sup>17</sup> Но, как и почему это значение так быстро стало отождествляться с *маской* - προσοπελον, которую используют в театре?<sup>18</sup> Какова связь между «маской» актера и человеческим «лицом»? Не в том ли она, что «маска» просто некоторым образом *напоминает о реальной жизни*, так же как и жизнь каждого

---

<sup>13</sup> Гегель говорит о древней Греции как о том месте, где впервые появляется понятие «свободной индивидуальности» в связи со скульптурой. Однако, как он сам замечает, это была «субстантивная индивидуальность», в которой «акцент поставлен только на общем и постоянном..., тогда как преходящее и случайное отвергается».

<sup>14</sup> Характерно происхождение и первоначальный смысл понятия «логоса», как это прослеживает М. Хайдеггер. Превращение «логоса» в космологический принцип, как мы видим это в стоицизме, есть естественное следствие первоначального отождествления «логоса» с «бытием» (например, у Гераклита), а также всего мировосприятия древнего эллинизма.

<sup>15</sup> Человеческого индивидуального сознания как Объективной Реальности – попросту нет! Живёт не индивидуум, а абстрактная идея Бога или богов о человеке и человечестве. Жизнь – театр, на сцене которого во многих ролях пьесы, являющейся одновременно драмой, комедией и трагедией, непостижимо выступает один единственный божественный актёр. Меняются лишь маски, которые он надевает.

<sup>16</sup> См. Аристотель, История животных, I. VIII, 491b; Гомер, Илиада, E24, H212 и др.

<sup>17</sup> Понятие о **Лице - личности**, как пребывающей в отношении или связи, могло бы быть выдвинуто в качестве изначального на основе этимологического анализа слова. Однако древнегреческие тексты не дают к этому повода. Поэтому была сделана попытка проследить этимологию слова путём строго анатомического анализа: например, часть, обозначаемая глазами - το προσ τοιοσ οπισ μερος.

<sup>18</sup> Такое употребление термина «просопон» можно найти уже у Аристотеля - τα τραγικα προσοπα. - Проблемы, XXXI, 7, 958a, 17. См. также у Платона, Комика, фр.142. Это привело к тому, что термин стал использоваться не только для обозначения физической маски, но также и театральной роли актера: «Есть три ведущие προσοπα, как в комедиях: клеветник; тот, на кого клеветают; и тот, кто слышит клеветника» (Лукиан, Клеветник, 6). Таким образом, термин προσοπον стал полностью отождествляться с термином προσοπελον как синоним (См. Иосифа Флавия, Иудейская война, IV, 156; ср. Теофраст, Характеры, VI, 6).

реального человека – «лица» - *напоминает театральную роль?*<sup>19</sup> В чём глубинное основание того, что связывает эти два слова «маска» и «лицо»?

В театре, в трагедии особенно, в драматической форме разворачивается *конфликт* между человеком и миром, как их понимали древние греки:

- 1). «Абсолютной свободой» человека, вернее мечтой о «свободе» и жаждой её. Укоренённой в самой *онтологии человека*, в его *сообразности* Богу, что, естественно, не осознавалось человеком античности; и
- 2). «Рациональной необходимостью» единого, гармоничного мира, каким его воспринимала философия.

Именно в театральном представлении человек стремится стать *личностью*, смутно осознавая, что он нечто большее, чем то, что ссудили ему боги. Он осознаёт, что может быть разным. Менять «маски», а не исполнять одну единственную роль, предписанную ему свыше. Неосознанно чувствует, что в нём есть что-то большее, чем даже Бог философов, что-то надмирное – образ личного Бога – «лицо». Он стремится восстать против этого механического и автоматического гармонического *рабского единства*, которое подавляет его своей «рациональной» и *моральной* необходимостью. По сути дела, - *модальностью этики*, её *предписанностью* и *предопределённостью*, а не какой-либо её ущербностью.<sup>20</sup> Здесь он вступает в борьбу с богами и с собственной судьбой, здесь он совершает преступления и грехи. И здесь же он постоянно убеждается - в соответствии с неизменным принципом античной трагедии - что ему не удастся ни избежать своей конечной судьбы, ни безнаказанно «дерзить» - *ἔρβρισ* богам, ни грешить без последствий.<sup>21</sup> Так человек трагическим образом подтверждает то представление, типическое выражение которого мы находим в Законах Платона, согласно которому: - «*не мир существует ради человека, но человек существует ради него*».<sup>22</sup> «Свобода» человека ограничена, или, скорее, для него не существует «свободы». Поскольку «ограниченная свобода» - терминологическое противоречие. Следовательно, его «просорон», - не что иное, как «маска», которую он, тем не менее, всё время пытается сменить. Нечто, не имеющее никакого отношения к его «сущности», нечто, лишённое онтологического содержания. Даже речи никакой не может идти о «личности», тем более о «лице». Ибо «лицо» это осуществление *ипостасности* – «свободы». А «ипостась» это возможность достижения или уподобления другой, лучше сказать иной, «сущности» для человека. Достижения *нетварной сущности* Бога, по «образу» которого он и получил «бытие».

Но это не самое важное и удивительное значение связи терминов *προσωπον* - «просорон» и *προσωπεῖον* - «маска». Существует и иное, намного более важное, значение

---

<sup>19</sup> Иллюзорность индивидуальной жизни, которую исповедовала философия древних греков, так близка, по своей сути, к театральной роли, так напоминает игру актёра, что невольно возникает вопрос: «Что было раньше: философия или театр?». См. об этой интерпретации, например: S. Schlossman, *Persona und Prosonon im Recht und im christlichen Dogma* (1966), p.37.

<sup>20</sup> В искусстве трагедия как раз и есть «ответ человека - этой Вселенной, что так безжалостно давит на него. Судьба сурово нависла над ним; его ответ - сидеть и приукрашивать её, пока она медлит» F. L. Lucas, *Tragedy* (1957), p.78.

<sup>21</sup> В этом заключена онтологическая первопричина всего строя древнегреческих мифов о героях.

<sup>22</sup> Цитата из Законов - (Платон, Законы, X, 903 c-d). Это утверждение резко контрастирует с библейским и патристическим представлением о том, что человек сотворён после того, как мир был приведён к бытию именно ради человека. Существует внутренняя связь между принципом, согласно которому в онтологии решающее значение имеет целостность и тотальность (частное существует ради целого, а поэтому и человек существует ради космоса), и необходимостью, которая встроена греческой мыслью в онтологию посредством идеи «логоса» и идеи природы, о чём мы здесь говорили. «Никакая частная вещь, даже наималейшая, не может существовать иначе, как только в соответствии с общей природой и разумом (*λογος*)», - пишет Плутарх, цитируя и комментируя стоика Хрисиппа. Характерно, что сам Плутарх понимает это в смысле «судьбы» (*Ibid.*). Природа, логос и рок – все они взаимосвязаны. Существование, основанное на этих онтологических принципах, неизбежно определяется необходимостью.

этой связи. Оно обусловлено тем фактом, что благодаря театральной «маске» человек: и актер, и зритель - обретают некоторое ощущение «свободы». Возникает *подсознательное осознание* сущностной обоснованности (*онтологичности*) реальной жизни героя и зрителя, некоей её «ипостасности», некоей *идентичности* и *особенности*. Ощущения «индивидуальности» стремящейся к некому *абсолюту*. Некоторой *уникальности*, в которой ему отказывает «рациональная» и «моральная» гармония мира. Иллюзорная, но такая желанная возможность стать *другим!*

Конечно, тот же человек благодаря этой связи «просопон» и «маски» испытывает также и горечь последствий своего бунта! Но эта связь позволила ему почувствовать в «просопон», в себе, «личностью», может быть даже ощутить в себе присутствие «лица». Пусть на короткое время! Она дала ему возможность понять, что значит существовать в качестве «свободного» и «уникального», неповторимого «существа». Понятие о «просопон» теснейшим образом связано с «маской». Не лишена она, тем не менее, через «личность», и связи с «лицом». Но эта связь трагична!<sup>23</sup> В древнегреческом мире быть не «маской», а «личностью», стремящейся к *олицетворению* себя, означает для человека некоторое *трагедийное актёрство* – некое добавление, довесок, к своей реальной жизни.<sup>24</sup> «Личность» не есть ещё осуществление *ипостасных потенциалов* человека. Да и нет ещё самой «личности»! Есть только «просопон». Что-то непонятное, то ли «маска», то ли что-то другое. Ведь такие понятия как «ипостась», «природа», «сущность» пока ещё означают не конкретного человека, а всё человечество в целом, как вид. Горе «индивидууму»! – Он не нужен никому: ни Богу, ни богам, ни миру.<sup>25</sup> Должны были пройти века, прежде чем греческая мысль смогла достичь исторического по значению отождествления «ипостаси» и «просопон». В котором и родилось восприятие «лица» как «образа» Бога в человеке.

#### Персона (личность или индивидуальность)

Несколько по иному, хоть и, по началу, подобно уже рассмотренному, происходила эволюция идеи о «просопон» в древнеримской мысли. Существуют споры о влиянии греческого слова «просопон» на римский термин *персона* - *persona*. Каково происхождение слова *персона*? Взято ли оно из греческого языка или из иного источника.<sup>26</sup> Можно лишь без сомнения утверждать, что, по крайней мере, первоначально, римское употребление этого термина в языке вообще существенно не отличалось от употребления его греческого аналога. Интересно то, что с самого начала своего появления в системе понятий *богословской антропологии*, римская «персона» была гораздо ближе к

---

<sup>23</sup> «Феномен глубокого, полного тревоги стремления человеческой души к освобождению от своего повседневного лицедейства посредством принятия на себя анонимного, дионисийского, нового лицедейства восходит к глубокой древности. Карнавальный клоун - трагическая фигура. Он хочет освободиться от лицемерия через притворство. Он стремится уничтожить все те разнообразные маски, которые носит ежедневно, надевая новую, более причудливую. Он ищет избавления от того, что было вытеснено в подсознание, и освобождения - но освобождение не приходит. Трагедия карнавального шута остаётся неразрешенной. Его глубочайшая потребность - быть преображенным». - Проповедь митрополита Халкидонского Мелитона в кафедральном соборе в Афинах 8 марта 1970 года.

<sup>24</sup> Важно то, каково это героическое добавление, смиренно-добровольное или принудительно-вынужденное. Ведь речь, по сути дела, идёт о Кресте Христовом.

<sup>25</sup> См. прим.15.

<sup>26</sup> Возможно, что слово *persona* происходит от этрусского слова *phersu*, что связывало бы его с ритуальной или театральной маской (ср. греч. *προσωπελον*). См. M. Nodoncelle, *Prosopon et persona dans l'antiquite classique*. - *Revue des sciences religieuses* (1948), p.277-299. А может быть, и с эллинским мифологическим образом Персефоны. Ср. *ibid.*, pp.284ff.

идее о «индивидууме», конкретной «индивидуальности», чем её греческий эквивалент.<sup>27</sup> И эта ещё более была присуща *социологическому* использованию этого термина.<sup>28</sup> Но самое для нас важное заключается в том, что и позднее,<sup>29</sup> в своём *правовом* значении, этот термин никогда не переставал выражать той связи греческих *προσωπων* – «просопон» и *προσωπεων* – «маска», в которой «просопон» является производным от театральной роли. «Персона» - *persona* это есть роль, которую человек исполняет в «социальных» и «правовых» взаимоотношениях. Это может быть *физическое лицо*. И тогда оно сугубо «индивидуально». В этом случае оно выражает внешний аспект взаимодействия человеческого «Я» и «социума». С точки зрения этики это только *моральный феномен*. Это может быть и *юридическое лицо*, которое может быть как «индивидуальным», так и «коллективным». То есть, точки зрения *этики* превращается в *абстракцию*, которая не имеет даже *морального аспекта*, а преобразуется в *правовой аспект*, который почти совершенно теряет связи с внутренней нравственной жизнью «души». Внутреннее содержание понятия «персона» всегда воспринимается преимущественно лишь *морально*. То есть, оно *психологично* по своему *понятийному наполнению*, и практически не имеет отношения к тому внутреннему «абсолюту», то есть к *духовности* человека, жизни его «Я», которую имеет *нравственность*, являясь источником и причиной «морали». Поэтому оно и не может иметь хоть какого-нибудь отношения к онтологии «личности». Уже не говоря о «лице»!

Это понимание «персоны» связано с сущностью восприятия человека в античном Риме. Римскую мысль, обращенную, главным образом к проблеме организации *социального порядка* и *государства*, интересовала не *онтология человека*, не его «бытие». А его *социальные связи* с другими «персонами». Сама потенция «персоны» создавать ассоциации, входить в контакты с другими людьми, учреждать «коллегии» (*collegia*), организовывать человеческую жизнь в «государство». То есть, даже не *психология*, а *социология*. Поэтому, повторим еще раз, «персона» не имеет здесь *онтологического содержания*. Поскольку, по сравнению с «социологией», «психология» представляется римской мысли имеющей уже *достаточную глубину*, для того, чтобы исчерпать *внутреннее содержание* человека. Для римского мышления *психика* это и есть наивысшее проявление «природы» человека. Его *духовность*. «Персона» это некое дополнение к *индивидуальной природе* человека. Здесь «конкретная сущность» выступает в роли - *οὐσία* как феномен *природной онтологии*. А «персона», как довесок к «индивидууму» - *индивидуальна ипостасность*, которая не выходит за рамки той же «природной онтологии», которую составляет сама «усия».<sup>30</sup> «Персона» есть нечто, позволяющее одному и тому же человеку, не нарушая, ни в коей мере, римской ментальности, носить более одной «маски», играть несколько разных ролей. В этой ситуации «свобода» и феномен *неожиданного* или «уникального», а также и «нравственного», снова остаются чуждыми понятию о «персоне». Как это было и для античной греческой «маски». О «свободе» можно говорить лишь применительно к *социальным группам* или же, в конечном счете, к «государству», которое есть *организованная целостность* человеческих взаимоотношений. Но такая «свобода» также имеет свои границы. Поэтому здесь не имеется выхода в *иную онтологию*, в «нетварную онтологию», выхода к «лицу». Ибо «любовь не необходима, в отличие от закона!

<sup>27</sup> Этот оттенок конкретной индивидуальности впервые появляется у Цицерона, в его рассуждениях о человеке, где явнее всего чувствуется греческое влияние. (См. *De amicis.*, I, 4; *Ab. Att.*, VIII, 12; *De or.*, II, 145 etc.). Однако он употребляет слово «персона» также и в значении роли (театральной, социальной и т.п.).

<sup>28</sup> См. у того же Цицерона, где он рассуждает о коллективном смысле термина «персона»: - «*est... proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis*» (*Off.*, I, 124).

<sup>29</sup> После II в. по Р.Х. См. S. Schlossman, *Op.Cit.*, p.119ff.

<sup>30</sup> То есть, «ипостась» здесь выступает как полный синоним «усии», возвращая мысль в рамки античного мировоззрения.



Однако, подобно греческим «просопон» - προσωπον и «маске» - προσωπειον, римская «персона» - persona тоже ведёт себя неоднозначно. С одной стороны она отрицает «свободу» человека, а с другой утверждает её. Как «персона» человек может добровольно, или недобровольно, подчинить свою «свободу» организованному целому. И одновременно, в своём *смирении*, он может убедиться в существовании «свободы» в самой своей *несвободе*. Может проснуться как «личность», увидеть в себе «образ» Бога – «лицо». И, тем самым, устремиться к утверждению своей «уникальности». Эта «уникальность» или *идентичность* - существенный компонент в западноевропейской и американской концепции человека. То, что отличает одного человека от другого, делает его тем, кто он есть, должно быть гарантировано и обеспечено «государством» или какой-либо иной «социальной группой». *Духовная жизнь* невозможна усилиями самой «персоны». Она может быть только внешним **социальным даром**. Но «персона» остаётся источником желания «свободы». Если духовно-нравственные потенции «государства» поставлены под вопрос, человек может восстать против него. Но даже и тогда западный человек не будет искать «свободы» внутри себя. А будет искать какую-либо «юридическую» или «политическую» группу, силу, партию. Искать новую концепцию «государства». Затем, чтобы она обеспечила ему новую идентичность, утвердила его «уникальность». Такое понимание «уникальности» человека западная мысль называет – *самостность*, что наталкивает восток на некоторые параллели, исходящие из его **аскетической философии**.<sup>31</sup>

*Глобализация современной цивилизации*, выражается, прежде всего, в *политизации* «психики» современного человека. Стремительно развиваются нашу эпоху «социология» и *культурология*. Всё это не может быть понято без правильного понимания римского понятия «персона». Объективной реальностью является подавляющее влияние **западной ментальности**, в нашей «цивилизации». В этом заключается причина всё большего сращения римской «персоны» с «маской» древних греков. Всё большего забвения понимания «персоны» как «личности» и возможности своего «олицетворения», то есть *обожения*. И всё большего понимания «персоны» как особого состояния «индивидуальности», как социального индивидуума, который делегировал «социуму» свою абсолютную свободу, свою *сообразность* Богу.

От маски к лицу

Так что же можно сказать об идее «лица», развившейся в древнем греко-римском мире? Несомненной заслугой и даже величиим этой «идеи» является то, что она, пусть не столько *интеллектуально*, сколь *чувственно*, указала человеку, в его скорее **подсознательных мечтаниях**, чем **дефинициях**, на **возможность присутствия** в его казалось бы **монолитном** и **однородном** «бытии», некоего «инобытия». Такого «существования», которое может поставить его **вровень** с богами. Она заронила в человеческое «сознание» семя той *рефлексии*, которую можно назвать **личным самоощущением**. Но это семя не могло взрасти на той «почве» античных **космологических представлений**. Античная мысль не могла дать этой идее полного и подлинного **онтологического обоснования**.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> В аскетическом учении христианского востока присутствует понятие о «самости». Оно трактуется как следствие первородного греховного повреждения «природы» человека, в результате «грехопадения». Которое произошло из-за того, что человек, будучи ипостасной, то есть абсолютной «свободой», неправильно ею распорядился.

<sup>32</sup> «Просопеион» и «persona» лишь наметили путь к «лицу». Но они осознанно воспринимались - а именно этого требовало представление о самодостовой космической и государственной гармонии - как напоминание о том, что это «лицо» не **отождествимо** и никогда не должно быть **отождествляемо** с «сущностью» любой «вещи», с подлинным «бытием» человека. Другие, не

Каким же путём пришла человеческая «мысль» к возможности самой постановки вопроса об *отождествлении* понятия о «лице» с «бытием» человека?<sup>33</sup> Для того чтобы это стало возможным, должны были произойти две *мировоззренческие революции*. А именно:

- Появиться совершенно иная *космология*, в которой само существование и происхождение мира было бы подчинено появлению и существованию человека; и

- Появиться иной *экстремальный*, даже «безумный», *онтологический взгляд* на человека, который соединил бы в человеке «абстрактное» и «конкретное». Свёл бы воедино «абсолютное» и «относительное», «причину и следствие». Объяснил бы ему, как в нём соединяются «добро» и «зло» - с одной стороны. А с другой - «смертность» с бесконечной жаждой «вечности».

Первая *мировоззренческая революция* началась в результате «встречи» античного философского мифа с библейским видением мира. А вторая - с «воцерковлением» греческой мысли и её *онтологии*. Формированием того, что мы ныне называем христианской *догматикой* и *богословием*.<sup>34</sup>

«Лицо» с его *абсолютизмом* в *гносеологии* и *экстремальностью* в *онтологии* образовалась в попытках Церкви выразить онтологию своей «веры» в Троица Божия. «Вера», как *крещальный символ*, всегда была *началом* и *источником* любого богословствования Церкви. Чего бы оно ни касалось: *онтологии*, *гносеологии*, *антропологии* или *аскетики*. Но в ходе постоянных и глубоких контактов христианства и греческой философии постепенно назрела проблема *осознания* и *формализации* этой «веры», для того, чтобы Церковь и греческая «мысль» могли бы понять друг друга.<sup>35</sup>

Необходимо заявить, что история этой революции в философии совершенно не объяснима, без признания присутствия в ней некоей *экстремальности*. Того факта, что появление идеи об *отождествлении* понятия о «ипостаси» с понятием о «лице» совершенно не возможно с точки зрения интеллектуально-логического развития предыдущего философского и ветхозаветного богословского опыта. Как родилась эта идея?! – Ответ может быть только один: - «*Чрез откровение Духа!*» Какие *перспективы* она открыла человеку, и к каким *последствиям* в его жизни она привела?! Что такое теперь человек как «лицо»? Эти вопросы до сих пор стоят перед человечеством. И будут стоять перед каждым человеком, до самого конца его «ветхой» жизни.

Как единодушно утверждает большинство исследователей этого вопроса, в философии греческой античности термин *hypostasis* - *ὑποστάσις* или «ипостась», никак и никогда не был связан с термином *prosopon* - *πρόσωπον*, то есть «лицо». Последнее, даже опосредованно, ни в какой области жизни и деятельности греческого общества или отдельного человека, не *сопоставлялось* и не могло быть даже *сравниваемо* с понятием о *усии* - *οὐσία* или «сущности» человека. А термин «ипостась», совершенно наоборот, уже с самого своего появления был тесно связан с термином «сущность». И, в конечном итоге, стал *синонимичным* с последним.<sup>36</sup> Эта *синонимичность* сыграла «злую шутку» в

---

имеющие отношения к «лицу» силы, притязали на то, чтобы быть *онтологическим содержанием* человеческого «бытия».

<sup>33</sup> Как могла быть «свобода» *отождествлена* с *предопределённостью* «гармонии»? *Смертность* и *конечность* «индивидуума» - конкретного человека – с «бессмертием»? Следствием абсолютности «свободы».

<sup>34</sup> Греческие Отцы Церкви оказались как раз теми, кто соединял в себе и то, и другое. Обнаружив *божественный* творческий дар, они даровали Церкви и миру *откровение* о «лице», отмеченное поистине не «земной», а «небесной» *абсолютностью*, которая продолжает поражать современного человека, хотя он и отказался уже от их «духа».

<sup>35</sup> Что означает высказывание: Бог есть Отец, Сын и Дух и при этом Он не перестаёт быть Единым Богом? В ходе этих споров и произошла революция в греческой философии.

<sup>36</sup> Св. Афанасий в Послании к епископам Египта и Ливии явно отождествляет эти два термина: «*Ἡ ὑποστάσις* есть *οὐσία* и не имеет иного значения, помимо самого бытия (το οὐν)... Ибо *Ἡ ὑποστάσις* и обозначают существование (*ἡ ψαρξίς*): оно есть и оно существует (εἶσι καὶ ἡ ψαρξίς)» (PG 26, 1036 B).

истории Восточной Церкви, в процессе становления Её *догматического учения* о Боге Троице на протяжении почти всего IV-го века, с 325 по 370-80-ые гг.<sup>37</sup>

В Западной Церкви термин «лицо» употреблялся в *тринитарном богословии* уже со времён Тертуллиана.<sup>38</sup> Но на Востоке его не принимали именно потому, что не было определено его *онтологическое содержание*. Здесь его понимали, в первую очередь как «три роли одного Бога», что вело к *савеллианству*.<sup>39</sup>

Это не очень смущало Запад, с его восприятием Троицы как «ячейки» или «иконы» Государства. В этом восприятии преобладала «монархия» Отца, понимаемая как *единоначалие*, при котором Сын и Дух *добровольно получали* от Отца свои «троичные роли» - свои «персонифицированные особенности» - «ипостасные отличия». Они мыслились как некие *социальные персонификации*. Поэтому римской античной мыслью соединение «персоны» с «ипостасью» воспринималось гораздо менее болезненно. Ибо *онтологическое содержание* «персоны» как *добровольного* и *свободного* «внутритроичного подчинения» Сына и Духа Отцу, было значительно ближе к «маске», чем к «лицу» с его *лозунгом* об *абсолютной свободе*. И поэтому, в *наименьшей*, по сравнению с «лицом», степени *противоречило* «онтологическому монизму» *античной гармонии*.<sup>40</sup>

На Востоке вместо термина «лицо» ещё во времена Оригена в триадологии употреблялся термин «ипостась».<sup>41</sup> Этот термин, вернее его сложившееся употребление, также было *онтологически не определено*, с точки зрения тех смыслов, которые ему пытались усвоить христианские богословы. Во-первых, Плотин уже ввёл термин «ипостась» применительно к своему пониманию Божества - единства Бога и мира.<sup>42</sup> Во-вторых, ещё более вероятной была возможность *тритеистического истолкования* этого термина. В смысле трёх божественных сущностей. Ведь к этому времени уже повсеместно установилось отождествление «ипостаси» и «усии».

---

На основании этого отождествления в Послании Александрийского собора 362 года анафематствуются те, кто исповедует, что Сын - «другой ипостаси или усии», но при этом допускается выражение «три ипостаси» при условии, что оно не предполагает разделения между этими «ипостасями». Заслуга каппадокийских Отцов состоит в том, что они сумели дать философскую интерпретацию этой проблемы.

<sup>37</sup> Эпоха *тринитарных споров* и борьбы с *арианской ересью*.

<sup>38</sup> «Una substantia, tres personae» - См. Тертуллиан, Против Праксея, 11-12 (PL 2, 167 CD).

<sup>39</sup> Савеллианство (модализм) - *триадологическая ересь* III-го в. Идеи савеллианства приписываются проповеднику Савеллию из Птолемаиды Пентапольской. Основными источниками по возникновению и содержанию ереси являются антисавеллианские тексты отцов церкви - Тертуллиана, Ипполита Римского и Епифания Кипрского, отчасти противоречащие друг другу в описании сущности савеллианской ереси. «Catholic Encyclopedia» 1911 г. делает вывод о том, что «философские воззрения Савеллия установить невозможно» (*It is impossible to arrive at the philosophical views of Sabellius*). Сутью ереси Савеллия была мысль, что Лица Святой Троицы являются не вечными Лицами, а лишь проявлениями, гранями, «модусами» (отсюда другое название ереси - модализм) Единого Бога. В своей глубине, «пучине Божества» (выражение св. Игнатия Лойолы, Майстера Экхарта, Н. Бердяева и др.) Бог абсолютно един, и проявляет Себя в мире в Трёх Лицах лишь по одному Ему известному произволу. В другое время, в другой исторической эпохе, зоне и пр. Бог может явить Себя иначе - в качестве Двоицы, Четверицы и др.

<sup>40</sup> Не будем забывать о том, что западная античная мысль не придавала столь большого значения, как восточная, различию между *психологией* и *онтологией*. Поэтому для западного богословия столь естественны тесные параллели между *правом, социумом* и *Творением*. А так же между «душевым» и «духовным». Между «законом» и «любовью».

<sup>41</sup> Ориген, Комментарий на Евангелие Иоанна, II, 6 (PG 14, 12 B).

<sup>42</sup> Для Плотина (Эннеады, V, 1) «первые ипостаси» суть высшее благо, ум и мировая душа. Это другой случай *онтологического монизма* (см. выше), связывающего Бога с миром в единое целое, что угрожает библейскому пониманию отношения между Богом и миром. О влиянии Плотина на философское употребление термина «ипостась» см. Oehler, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter (1969), p.23ff.

Все эти опасения, связанные с употреблением терминов «лицо» и «ипостась» очень сильно смущали Восток. Потому что восточная античная мысль раньше, чем Запад, столкнулась с Библейским Откровением.<sup>43</sup> И глубже прониклась *библейскими дефинициями*, касающимися *библейской идеи* о *сообразности* Бога и каждого человека. Восток рассматривал *библейскую гносеологию* сквозь «умозрительную призму» Платона и Неоплатоников, опираясь на *нравственное учение* Сократа. Потому центром внимания восточного богословия были нравственная высота, познание истины, вечность, предназначение человека, его появление и посмертная жизнь.<sup>44</sup>

Было необходимо найти для христианского богословия, в его диалоге с философией, такой способ выражения, который позволил бы избежать:

- Во-первых, - *савеллианства*, то есть наполнить *онтологическим содержанием* каждое Лицо Троицы;

- Во-вторых, *тритеизма*, сохраняя *единство* и *единственность* божества;

- В-третьих, *единосуция* Бога и мира, которое не позволяло утверждать *инобытие* Бога по отношению к *бытию* человека и мира. И Его *трансцендентности* человеческому «познанию». Поскольку без этого бесполезно всё *онтологическое наполнение* и *отождествление* этих терминов.

Ибо главной ценностью в Библейском Откровении, как раз и являются *триединство* Бога. Его *троичность* и, одновременно, *монотеистичность*. И Его абсолютная *онтологическая независимость* в Его отношении к миру. Усилия, предпринятые в этом направлении, и привели к отождествлению «ипостаси» и «лица».

Каковы же были эти усилия?! Взаимодействие Духа и соборной мысли Церкви, которое нашло своим *движителем* некоторых из святителей, стало тем умозрительным «катализатором», который ускорил экстремальную эволюцию в *тринитарной терминологии*. В дискуссиях с *савеллианством*, *монархианством*<sup>45</sup> и *павлианами*<sup>46</sup> и

<sup>43</sup> Греческий перевод Библии – «Септуагинту», относят к 300-м гг. до н.э. А труды Филона Александрийского – к рубежу I-II-го вв. до н.э.

<sup>44</sup> Западное богословие развивалось другим путём. Его путеводными звёздами были Аристотель, Перипатетики и *нравственное учение* Стоиков. А главное, ему светило Солнце Римского Права, единственным богом которого было Государство. Если Платон в своём «Государстве» воспевал Абсолют, в котором Государство призывалось быть воплощением Истины и Справедливости, то Римское Право *сакрализировало* то, что было достигнуто Государством в развитии его земной истории. Поэтому внимание западного богословия было приковано к устройению земной жизни человеческого «общества», развитию *науки, техники и культуры*. Западная Церковь видела свою задачу в *упорядочении* жизни «социума», видя в том *уподобление* «земли» *порядку*, царящему не «небе». Ибо с точки зрения западной мысли «образом» Бога являлся скорее не конкретный человек, и не «община», как в Африке и на Среднем Востоке, а «общество». В идеале – Государство! В виду этого, западные этические воззрения имели своим центром этику «социума» и человеческой «природы», то есть – «мораль». В то время как восточная этика тяготела к внутренней и религиозной этике конкретного человека, жаждущего встречи с Истиной и Причиной своего существования и существования мира. К этике человеческого «Я», то есть – «нравственности». Нынешняя глобализация западного мышления навязывает его всей земной цивилизации, стирая тонкие онтологические различия между «моралью» и «нравственностью», и принуждая к их синонимичному пониманию.

<sup>45</sup> Монархианство – еретическое течение в христианстве в Ранней Церкви II-III вв. Монархианство представляет собой начало антитринитария, выступавшее против учения Иустина Философа о божестве Иисуса Христа. Во II в. Иустин Философ в «Разговоре с Трифоном иудеянином» говорит, что некоторые в его время отрицали личность Бога-Слова (греч. λόγος), признавая его лишь силой (греч. δύναμις) Отца. Отец то проявляет её, то снова возвращает в себя. Следовательно, в отношении к вездесущию, Отец и Сын не равны между собой. Отец настолько беспределен, что не может являться в каком-либо месте и виде, а Логос - может. Отсюда прямо должно было следовать учение о неравенстве Отца и Логоса (воплотившегося во Христе). Что неправомысленно. Реакцией на это стали различные монархианские течения. Они существовали в двух основных формах - адопционизм и модализм (савеллианство).

<sup>46</sup> Павел I Самосатский (греч. Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς) - епископ Антиохийский в 260-268; отрицал божество Иисуса Христа, был осуждён как еретик на Антиохийском соборе (268). Последователи

было сообщено термину *πρόσωπον* полноценное *онтологическое содержание*, путём соотнесения его с термином *ἵψαρξίον*.

Один из них, свт. Василий Великий пишет по этому поводу: «Те, которые говорят, что *усия* и *ипостась* суть одно и то же,<sup>47</sup> вынуждены исповедовать лишь различные *прόσωπα*, и, уклоняясь от употребления слов *τρεῖς ἵψοστασεῖς*, они не могут избежать савеллианского зла» (Ер., 236, 6). Каков был исторический путь движения этой мысли? Это является предметом дискуссий и до нынешнего дня.<sup>48</sup> По сути дела, эта проблема состоит из двух моментов. Первый заключается в истории введения термина «просопон» в философский и богословский терминологический обиход того времени. Иоанн Зизилаус считает, что начало этой *терминологической эволюции* положил западный богослов и писатель греческого происхождения Ипполита. Возможно он, был тем, кто впервые начал употреблять греческий термин *πρόσωπον* (подражая Тертуллиану) в *тринитарном богословии*. Вторым же моментом той проблемы является история эволюции применения термина «ипостась», приведшая к отказу от понимания его как синонима термина «сущность». Этот вопрос крайне не исследован. Например, существует мнение, что различие между «сущностью» и «ипостасью» было произведено с привлечением Аристотелевой логики. Она, как известно, различала «первую сущность» и «вторую сущность».<sup>49</sup> Используя это в своём тринитарном богословии, Великие Каппадокийцы и отождествили термин «ипостась» (индивидуальное и конкретное) с «первой сущностью» Аристотелевой логики. А термин «сущность» (всеобщее и взаимное) со «второй сущностью».<sup>50</sup> Это достаточно сомнительное мнение, поскольку нет фактов того, что восточные отцы следовали Аристотелю в подобном различии. Наоборот, многое свидетельствует о синонимичном понимании этих терминов. Тот же свт. Афанасий Великий, например. Кроме того, существуют сомнения в том, что сам Аристотель в этом различии употреблял термин «ипостась».<sup>51</sup> Он использовал иной термин – *υποκειμενον*

---

составили секту, названную по его имени павлианами, которая существовала до IV века. Родился в Самосате - город в современной Турции (был затоплен при строительстве дамбы Ататюрка). О его ранних годах известно лишь то, что он был низкого происхождения. Получив блестящее светское образование, он сначала был публичным ритором и софистом в Антиохии, а между 260 и 262 годами занял епископскую кафедру в Антиохии. Снискав особое расположение царицы Пальмирской Зенобии (правившей в то время Сирией), он занимал и светскую должность дученария. По возведении на Антиохийскую кафедру своей проповедью монархизма вызвал споры. На Антиохийском Соборе 269 г. был обличён пресвитером Мальхионом в ереси и был низложен. Однако, пользуясь поддержкой Зенобии, Павел удерживал антиохийскую кафедру до 272г., когда император Аврелиан по просьбе христиан изгнал его из Антиохии. Ученик Павла Самосатского, Лукиан Антиохийский, был впоследствии учителем Ария.

<sup>47</sup> Здесь виден радикальный отход от философской терминологии времён свт. Афанасия Великого, когда ещё тринитарные споры были в разгаре и ещё совершенно не представлялось, как можно было бы объяснить *единосущие* Отца, Сына и Духа (См. прим.5). У свт. Василия уже сформировался путь выхода из тринитарного тупика, который предлагал видеть в Боге два *онтологических момента*, а не один, как это было до него. «Усию», - как выражения *абсолютной тождественности* божественной природы Отца, Сына и Духа и три «ипостаси», - как выражение *абсолютного отличия* каждого из них друг от друга, в том, как они распоряжаются этой единой на всех трёх божественной природой. Подобно этому и в существовании каждого человека он выделял два подобных *онтологических момента*. «Усию», - как выражения *абсолютной тождественности* всех людей, и «ипостась», - как выражение *абсолютного отличия* одного конкретного человека от всех остальных.

<sup>48</sup> Крайне необходимо детальное исследование этой проблемы. О понятии «сущности» см. работу С.Stead, *Divine Substance* (1977). Достаточно общее, но весьма тщательное обсуждение вопросов развития философской терминологии, имеющее отношение к нашей теме, можно найти в теперь уже устаревшей, но до сих пор очень полезной работе С.С.Ж.Вебб, *God and Personality* (1918).

<sup>49</sup> Категории, 5б 2аб 11-16; Метафизика, VII, 11, 1037a, 5.

<sup>50</sup> См., например, G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (1936), p.245ff.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (1950), p.245ff.; K. Oehler, *Op.cit.*, p.23ff.

<sup>51</sup> См. D. M. Mackinnon, *Substance in Christology - A Cross-bench View* - in *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, ed. S. W. Sykes and J. P. Clayton (1972), pp.279-300.

- υποκειμενον, которому придавал два значения: «материя» и «конкретное бытие» или «независимое бытие». <sup>52</sup> Уже только после Аристотеля термин «ипостась» заменяет термин υποκειμενον, по причине его материалистического понимания, и сам приобретает значение *реального* и «конкретного бытия» в противоположность тому, что есть только *кажущееся* и «абстрактное бытие». <sup>53</sup>

Остаётся фактом, что богословская мысль Великих Каппадокийцев произвела экстремальную перемену в философском употреблении этих терминов. Историю отождествления «ипостаси» с «личностью» не объяснить только лишь историческими исследованиями того общего поворота в греческой богословско-философской мысли, который произошёл в *тринитарную эпоху*. Эта *революция в эволюции* античного мышления, в первую очередь греческого, превышает понимание историков философии. По причине того, что она связана с «духом», а не «сознанием». Последнее, по сути дела, может лишь выразить те последствия, к которым она привела:

- Во-первых, «лицо» перестало быть театральным, декоративным, малопонятным и потому невостребованным дополнением к «бытию». Категорией, которую мы добавляем к «конкретной сущности». Теперь оно *онтологический знак* – символ присутствия «инобытия» в «тварном бытии». Присутствия «нетварного бытия». Для этого мы и установили её *онтологическую наполненность ипостасностью*. Ибо «сущность» и «ипостась» есть два аспекта реальности, соединяющей в себе «тварное» и «нетварное». Ныне «лицо», а не только «природа» есть *суть* и даже *причина* «бытия»;

- Во-вторых, «сущность» более не указывает самим своим существованием на всю полноту «бытия». Иными словами, абсолютность и полнота «бытия» теперь зависит более от «лица», чем от «сущности». Ибо именно «лицо», как *причина* существования «сущности», *конституирует* «бытие». <sup>54</sup> Кроме того, оно отражает себя в «природе» человека, в виде *психического знака*, - ипостасного «Я». При этом, «лицо» *конструктурирует* человеческое «сознание», определяя степень полноты взаимодействия в нём *онтологии* и *психологии*, что и характеризует меру *свободы действия* «совести». А это, в свою очередь, являет «социуму» данное «ипостасное сознание» как тот или иной *нравственный конструкт* или *онтологический конструкт*.

## 6. Тварное и нетварное. Бытие – сущность или лицо

Христианское Откровение, усилиями патристического богословия, полностью, даже можно сказать экстремально необъяснимым образом, перекроило античную философскую мысль в сфере её *онтологии*. Наиболее заметно это проявилось в двух её аспектах: в отношениях Бога и мира и во взаимоотношениях Бога и человека.

Первый касается того, что в Философии Лица названо – «Учением о реальном бытии». Библейское Откровение, говоря о *творении мира* из «ничего» - εξ ιηηλο, отнесло Космос древних греков к «следствию» существования какой-то иной «причины» - премирной онтологии! Онтология античности, которая до этого была весьма монолитной, ибо объединяла в себе в единое и гармоничное целое Бога и мир, была расколота надвое. Прежде считалось, что Бог «создаёт» мир из самого себя! И мир есть не что иное, как «тело» Бога. Во всяком случае, даже если это не совсем так или совсем не так, Бог и *материя* или Бог и «хаос» считались *совечными* друг другу. Бог *упорядочивал* «хаос» или *придавал формы материи*. Но и в свою очередь Он был *ограничиваем* теми *возможностями*, которые *изначально* имели «хаос» или *материя*. Бог «создавал» мир. А

<sup>52</sup> См. Метафизика, VII, 3, 1029a.

<sup>53</sup> Эту терминологическую эволюция приписывают стоикам. Ср. E. Zeller, Philosophie der Griechen, III [1881], p.644ff. Также С. С. J. Webb, Op.cit.

<sup>54</sup> Даёт сущностям быть сущностями. Другими словами, из добавления к бытию (своего рода маски) личность становится самим бытием и одновременно - что наиболее важно - *конститутивным* элементом («принципом» или «причиной») сущих.

мир «диктовал» Богу то, каким Ему его «создавать».<sup>55</sup> То есть, в античном понимании онтологии мира присутствовало *осознание* того, что мир в некотором смысле сам по себе необходим. И есть, в довольно значительной степени, - «причина» самого себя! Он существует, потому что есть «сущность», - то некое «что» - *природа*, которая порождает из себя некоего «кто». Этот «кто» и становится *олицетворением* «сущности», конкретной «сущностью» или «ипостасью». В другом варианте «что» и «кто» *совечны* друг другу. Но и здесь «кто» не имеет *преимущества* перед «что». Ибо и здесь «кто» мыслится, как произошедший от «что». - Из «сущности». То есть, «что» *абсолютно*. А «кто», если и может быть абсолютно, то только вместе с «что». Как «род» или «вид». Но не как «индивид».

Теперь же, библейское учение о творении  $\epsilon\tilde{\xi}$   $\iota\eta\lambda\omicron$  позволило христианским богословам, лучше сказать призывало их, привести в прежнюю онтологию откровенную идею об абсолютном различии Бога и мира. Они объявили «бытие мира» следствием некоей надмирной онтологии, то есть, «божественного бытия».<sup>56</sup> Бог и мир не «совечны»! Только Бог «вечен», а мир «сотворён» Богом. И не было ничего, до того, когда Бог «сотворил» мир таким, каким ему *изволилось*. Мир перестал считаться онтологически необходимым и потерял возможность *диктовать* Богу какие-либо условия своего «творения».<sup>57</sup> Замкнутая сама на себя онтологическая мысль древних греков, бившаяся и изнывавшая в путях «необходимости гармонии», получила, наконец, «свободу». «Бытие мира» и существующие в мире «вещи» стали производными от «свободы». И непросто от «свободы», а от «любви». Гармония стала «даром любви» Бога. В этом и заключался первый из основополагающих аспектов.<sup>58</sup> «Реальное бытие», воспринимаемое прежде цельным, распалась на «нетварное бытие» и «тварное бытие». И каждое из них абсолютно отличаются друг от друга.

Но был во всём этом и второй, ещё более потрясающий и экстремально революционный для античного мышления аспект. Он касался не проблемы соотношения «тварного бытия» и «нетварного бытия», как первый, а проблемы понимания взаимодействия между собой «реального бытия» и «бытия человека». Его продолжением и следствием становилось понимание соотношения «бытия человека» и «тварного бытия». Кто для кого: мир для человека или человек для мира? Первенство Бога над миром было уже установлено. Но каково положение человека в мире? Ответить на этот вопрос оказалось невозможным без определения онтологии отношений Бога и человека. Решение этой проблемы привело к ещё более радикальной переоценке греческой онтологии. Ибо привнесло нечто удивительное в «бытие» самого Бога.

Библейское откровение утверждало причастность «бытия человека» не только «тварному бытию», но и абсолютно чуждому для него «нетварному бытию». Из этого, в первую очередь вытекало то, что в отношении человека, мир делается той средой или сценой, которая самим своим существованием определена быть ареной или местом, на которой действует человек. То есть, мир для человека, а не наоборот. Но, для того, чтобы понимание этого стало возможным, было необходимо найти объяснение тому, каким

---

<sup>55</sup> Иоанн Зизиулас пишет по этому поводу: - «Мы назвали это *онтологической абсолютностью космологической необходимости*».

<sup>56</sup> Ср. G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius. - in *Studia Patristica*, VI (1962), pp.36-67.

<sup>57</sup> По сути дела, онтология древних греков была онтологией самого человека, которую он «создал», наблюдая за жизнью своего собственного «сознания», экстраполируя свои наблюдения в область божественной и мировой онтологии, в гармонию космоса. Это прекрасно показал свт. Афанасий Великий в своём «Слове на язычников», говоря о том, что они «создали» себе богов по своему образу и подобию.

<sup>58</sup> С принятием учения о творении  $\epsilon\tilde{\xi}$   $\iota\eta\lambda\omicron$ , «принцип» греческой онтологии, « $\alpha\rho\chi\eta$ » мира был перенесен в пространство «свободы». Сущее было освобождено от самого себя. «Бытие мира» обрело «свободу» от «необходимости». Ибо стало зависеть только от «любви». В том числе и «бытие человека», его рождение, жизнь и смерть.

именно может быть это самое соотнесение «бытия человека» одновременно и с «нетварным бытием» и с «тварным бытием». Насчёт «тварного бытия» никакой сложности не было. Оно сообщалось с «человеческим бытием» их *соприродностью*. А в отношении «нетварного бытия» это было бы невозможно. В силу их абсолютной *природной* *инаковости* (*дух* и *материя*) друг другу. Выход был найден в том, что «нетварное бытие» и «бытие человека» было отождествлено с «личным бытием». Это произошло в ходе споров о Троице.<sup>59</sup>

Об эволюции понимания взаимосвязей терминов «сущность и ипостась», «ипостась и лицо» мы уже говорили выше. Теперь же, рассмотрим вопрос о единстве и множестве (троичности) в паре «сущность и ипостась» и «природа и лицо». Началось всё, как известно, с дискуссий о троичности божества.

Экстремальным и революционным в этих спорах была и есть совсем небольшая тонкость в формулировании и понимании христианского догмата о Троице, который, к очень большому сожалению, практически всегда не замечают. Всем известно, как обычно озвучивают формулировку учения о Троице: - «*Одна сущность, три лица*», - *μία οὐσία τρία πρόσωπα*. Такая формулировка была принята в западном богословии и, к большому несчастью, впоследствии, усвоена позднейшей православной догматикой. В качестве примера можно привести учебники догматического богословия. В них ветхозаветное учение о «Едином Боге» предшествует евангельскому учению о «Троице».<sup>60</sup> Всё это, вроде бы, не должно вызывать недоумения, ибо подчинено исторической последовательности освоения этого знания человеком. Но восточное богословие, тем не менее, всегда формулировало догмат о Троице иначе: - «*Три лица, одна сущность*», - *τρία πρόσωπα μία οὐσία*. Западная формулировка исходит из того, что божественная онтология или «божественное бытие» - заключается в единстве Бога или в «сущности» Бога. Такое понимание «божественного бытия» ничем экстремальным не отличается от древнегреческой онтологии. Божественная сущность или *природа* наполняет собой всё бытие Бога и лишь затем, исходя из каких-то своих внутренних предпосылок, *модализирует* это «бытие», разделяя его между тремя «лицами» (персонами).<sup>61</sup> Это - новое монархианство или неомодализм. Они уже присутствовали в истории ранней Церкви, в тринитарных дискуссиях ещё до Ария и каппадокийцев. Но, как видно, язычество очень живуче в человеческом «сознании». И отказ от реальной «свободы» привлекателен для «ветхого» человека. Ведь борьба с самим собой за «свободу» требует особого евангельского героизма.

Повторимся, что для греческих отцов и всего восточного богословия в целом, «причина» или *онтологический принцип* «божественного бытия» заключается не только в «сущности», но и в «ипостаси» - в «лице». В первую очередь в «лице» Отца. Один Бог - это не только одна лишь «божественная сущность», но *любящий* Отец, который в «вечности», - «*Тогда, когда мира не было!*», - рождает Сына. По «любви» к Сыну, Отец отдаёт Ему всё своё «божество» (сущность), ничего не *оставляя* себе. По «любви» же к Отцу, Сын всегда и во всём послушен «воле» Отца, - «*Свою волю добровольно подчинил Его воле!*». Поэтому Отец ничего не *теряет* от своей «сущности» - Сын выполняет

<sup>59</sup> См. Иоанн Зизиулас Truth and Communion. - in: J. D. Zizioulas, Being as Communion (1985), pp.78-89 (русс. пер.: ж.-л. «Беседа», 10).

<sup>60</sup> Ср. критику этого типично западного подхода к учению о Боге в книге К. Ранера The Trinity (1970), passim и особенно p.58ff.

<sup>61</sup> Подобная интерпретация коренится в представлении, что онтологическим «принципом» Бога является не «лицо», но «сущность». То есть само «бытие» Бога это «божественная природа». Этот подход сформировался в западном богословии и суть его в том, что именно одна божественная сущность, одно «божество» («божественность») конституирует единство Бога. И это - своего рода онтологический «принцип» Бога. Так Запад понимал Монархию Отца. То есть, первично в Отце – «природа», не «лицо». Восток понимал это совсем по-другому: - Отец как «лицо», есть источник «божественной природы». И Его «любовь» является «причиной» *рождения* Сына и *исхождения* Духа.



любую «волю» Отца. Передача «божественной сущности» от Отца Сыну и от Сына Отцу происходит Духом, *исходящим* от Отца. Они оба «объяты» Им, являющимся «плодом» их взаимной «любви», в которой все трое *равночестны*. Ибо Отец есть «дух». Сын есть первообраз «духа». Отец чрез Сына изводит Дух Отца, который является и Духом Сына. И, одновременно, Дух, как *абсолютное дарение божества* Отцом Сыну и *абсолютного послушания* Сына Отцу, является *причиной* состояния, как *абсолютного духа*, каждого из Них. Делая Их «божество» или «природу» *абсолютно духовной*. Можно сказать, Отец *отдаёт* всё «божество» Сыну Духом. Сын *послушен* Отцу Духом. Дух – дарением *исходит* от Отца и чрез *послушание* Сына *остаётся* с Отцом.<sup>62</sup>

Онтологический «принцип» Бога – это *антиномия* абсолютного единства и абсолютного различия одной единственной «сущности» и трёх «лиц». Каждое из трёх абсолютно свободно, и по своему, отлично от двух других, распоряжается «божественной сущностью», которая, при этом, остаётся *единственной*. Отец как *нерождённый*, Сын как *рождённый*, Дух как *исходящий*. При этом они ни в чём не мешают друг другу.

«Божественное бытие» существует по той причине, что Отец сам, как «лицо» или «ипостась», хочет своего существования. Он не принуждён к этому тому, что существует «божественная сущность». Он хочет именно *троичного* существования! Поэтому *рождает* Сына и *изводит* Духа.<sup>63</sup> Бог существует потому, что существует Отец – то есть тот, Кто из «любви» свободно порождает Сына и изводит Духа. Следовательно, «божественная сущность» есть благодаря Богу как «лицу», благодаря ипостаси Отца. Этот наиважнейший момент! Ибо, как раз в этом обнаруживается экстремально новая позиция каппадокийцев, в первую очередь свт. Василия Великого. «Сущность» не может существовать без «ипостаси»! Без того «способа», в котором она существует.<sup>64</sup> «Сущность» и «ипостась» – *совечны*! Но источником «воли» является именно «ипостась», а не «сущность». То есть, «кто» и «что» абсолютны в своём единстве. Но «что» не может быть абсолютным без «кто»! А не наоборот, как это понималось ранее.

«Нетварное бытие» Бога есть «бытие» трёх модусов личного существования и единой «божественной сущности». Им оно обязано не «сущности», но одному «лицу» – Отцу. Но, необходимо очень хорошо понимать, что не один Отец, а все три «лица» конституируют «божественную сущность». Отец является источником и причиной этого конституирования, но в целом, оно является плодом «любви» всех трёх «лиц». Вне Троицы нет Бога, нет «божественной сущности», так как Отец является онтологическим началом Бога. Но «личное существование» Бога совершается – от Отца чрез Сына Духом. Именно оно «окончательно» конституирует «божественную сущность», делает её ипостасной. Бытие Бога это абсолютно «личное бытие».<sup>65</sup>

<sup>62</sup> С этим непосредственно связана проблема Filioque. Как показывает анализ тринитарного богословия Августина и Фомы Аквинского, Запад без труда сохранил Filioque именно благодаря отождествлению «бытия» Бога, онтологического принципа Бога с Его «сущностью», а не с «лицом».

<sup>63</sup> Поэтому, когда мы говорим, что Бог «есть», мы тем самым не связываем личной свободы Бога. «Бытие» Бога не является онтологической «необходимостью» или просто «реальностью» для самого Бога. Но мы относим «бытие» Бога к Его личной свободе. Говоря более аналитично, это значит, что Бог – как Отец, а не как сущность – вечно утверждает через «бытие» свою свободную «волю» к существованию. И именно Его троичное существование является этим утверждением: Отец по «любви» – то есть свободно – *рождает* Сына и *изводит* Духа.

<sup>64</sup> См. Василий Великий, Письмо 38, 2 (PG 32, 325ff). Ср. G. L. Prestige, Op.cit., pp.245, 279. Этот важнейший тезис позднее использовал св. Максим Исповедник, который различал λογος πηψσεος и τροπος υπαρξεος и подчеркивал, что различные «логосы» (λογος) никогда не существуют в «голом» состоянии, но как «способы существования». См., например: Ambigua, 42 (PG 91, 1341D ff.). Ср. Григория Нисского – Против Евномия, 1 (PG 45, 337).

<sup>65</sup> Основную онтологическую позицию богословия греческих отцов кратко можно выразить следующим образом. Ни одна «сущность», или *природа* не существует без «лица», или «ипостаси», или *способа существования*. Ни одно «лицо» не существует без «сущности», или «природы». Но онтологическим принципом или *причиной* любого «бытия» – тем, что сообщает *вещи* существование, –

Итак, «нетварное бытие» это «простое бытие», в котором три модуса «личного бытия» абсолютно слиты в абсолютно единую «сущность». При сохранении абсолютного различия между «лицами», то есть, способами существования этой «сущности». А «тварное бытие» это «сложное бытие», в котором множеству модусов «личного бытия» ещё только предстоит слиться в абсолютно единую «сущность». Слияние это возможно лишь в Отце всех человеков, чрез Сына, Святым Духом. Поэтому в центре каждого «личного бытия» находится «образ» Бога Сына, как первообраза Отца. - То самое «тварное лицо», которое является онтологическим знаком присутствия «нетварного» в «тварном». И, одновременно, является для «тварных лиц» способом и возможностью общения с «нетварными лицами».

Именно это утверждение, - о человеке как «образе» Бога является *максимально экстремальной точкой* новой онтологии каппадокийцев. Ибо полностью переворачивает античную онтологию. Не Бог как человек, а человек как Бог!

## 7. Лицо и свобода

Что же следует для человека, как «образа» Бога, из того факта, что Бог есть *сущий* благодаря «лицу» (лицам). А не «сущности». Поскольку этот вопрос имеет не только *экзистенциальное* (онтология лица) значение, но важен для *психологии* и *социологии* человеческого «сознания», необходимо рассмотреть все эти аспекты по отдельности. В данном исследовании мы коснёмся *экзистенции* «личного бытия», по мере необходимости касаясь психологического аспекта вопроса.

Альтернатива между «сущностью» и «лицом», как вариантами *онтологической причины* «бытия», выражается в *конflikте* между *необходимостью существования* и «свободой». Западная мысль понимает проблему «свободы» не *онтологически*, а скорее *психологически*. Смысл «свободы» сводится ею к простому *праву выбора*. – «Человек свободен, если он может выбрать одну из имеющихся у него возможностей». Однако такая «свобода» уже *несвободна*.<sup>66</sup> На первый взгляд, этот *выбор* действительно является *максимальным выражением экзистенциальности*, - *возможность или право «быть» или «не быть»*. На самом же деле не этот *выбор* выражает наиболее *трагичный аспект* устремления человека как «лица». Сам по себе, подобный *выбор* не имеет смысла! Поскольку Бог не бывает без «любви», а человек без «нравственности», то *последнее основание* – вся *онтология выбора*, лежит не в *выборе* – «*Быть или не быть?*», а в *выборе* – «*Каким быть?*» Сама невозможность для человека «быть» таким, каким ему хочется, и *отвращает* его, в конечном итоге, от самого *существования*. Ибо именно в этом человек, как «образ» Бога, *уподобляется* своему Первообразу. Только «свобода» в решении, каким быть человеку - абсолютна! В ней преодолевается и «необходимость» существования – сам вопрос «быть или не быть». И обретается возможность утвердить своё существование не путём признания только его факта, но путём его *творческой реализации*, в *свободном выборе нравственного способа своего самоутверждения*. Это то, чего на самом деле ищет человек как «лицо».<sup>67</sup>

---

является «лицо», или «ипостась». А не «сущность», или «природа». Поэтому «бытие» возводится не к «сущности», но к «лицу».

<sup>66</sup> Она оказывается связанной «необходимостью» имеющихся возможностей, и предельная, наиболее обязывающая из этих «необходимостей» для человека - это само его существование. Как можно рассматривать человека в качестве абсолютно свободного, если ему ничего не остается, как принять своё собственное существование? В предельно заостренной форме эту фундаментальную проблему ставит Достоевский в «Бесах». Кириллов говорит: - «*Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен смочь убить себя... Дальше нет свободы; тут всё, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет...*»

<sup>67</sup> Это особенно очевидно в искусстве. Искусство - как подлинное творчество, а не как репрезентация реальности - есть не что иное, как попытка человека утвердить своё присутствие образом, свободным от «необходимости» существования. Истинное искусство - это не просто творчество на основе того, что уже существует. Оно содержит в себе стремление к творению  $\epsilon\tilde{\xi}$   $\mu\eta\tau\lambda\omicron$ . Это объясняет тенденцию

Подобная *творческая очевидность* несомненна для «бытия» Бога. Ибо оно – *изначально бесконфликтно* – по определению. «Нетварная сущность» и божественные «лица» не связывают друг друга «необходимостью» - Бог есть «любовь»! Однако в случае с человеком это стремление его «ипостасности», его «Я», вступает в *конфликт* с его «тварностью». Ведь он, как сотворённый, ещё не свободен от природной «необходимости» собственного существования. Значит, в нём должна присутствовать каким-то способом «нетварность». Ибо иначе, для него невозможно *богоподобие*. Поэтому человек, как «лицо», не может быть только «тварной» реальностью.<sup>68</sup>

Нам легко употребить словосочетание - свобода самоутверждения. Но в чём её содержание? Особенно если применять её в отношении существования человека. К своему собственному существованию! Легко, опять-таки, сослаться на «нетварность», с её свободой от природной «необходимости» собственного существования. Как это понять и реализовать в своей собственной повседневности? Человек имеет только две системы координат, в которых он может попытаться определиться с содержанием своих «экзистенций» по поводу «свободы». Это его *человеческий опыт* и *откровение*, данное ему. Весь «человеческий опыт» исследования этого вопроса, неизбежно возвращает нас к «Бесам».<sup>69</sup> За всю историю своего «ветхого» существования «человеческий опыт» всегда отвечал на все *рефлексии* по поводу «абсолютной свободы» одним и тем же контраргументом: - «*Это приведёт к хаосу!*» Поэтому, ограничение «свободы» просто необходимо.<sup>70</sup> *Закон* и *государство*, под предлогом препятствования *греху* - разрастаются конфликтности *тварного существования*, «консервируют» взаимоотношение *природа – лицо* в их «ветхом» состоянии. Противостоят этому *экзистенциальному консерватизму* «государства», человеческое «сознание», как *ипостасное*, так и *общественное*, способно только в *психологическом плане*. И оно, ориентируясь на свои *экзистенциальные мечтания*, изобретает *гуманизм* и *права человека*, не замечая того, что без решения «конфликта» *лицо - природа* от этих его *изобретений* не может быть никакого *проку*. Ибо этот «конфликт» глубже. И лежит в самом основании психологии «сознания». А «гуманистические» идеи развиваются «выше», на уровне самой психологической жизни «сознания».<sup>71</sup>

---

современного искусства игнорировать или даже разрушать и упразднить форму и природу сущего (естественные и словесные структуры и т.п.) Ср. слова Микеланджело: - «Когда же я покончу с этим мрамором, чтобы заняться своей работой?». Относительно современного искусства можно заметить, что исторически оно связано с особым акцентом на свободе и на личности. Всё это говорит о стремлении личности освободиться через своё самоутверждение от «необходимости» существования, то есть стать Богом. Существенно, что это стремление внутренне связано с понятием о личности.

<sup>68</sup> Философия может придти к утверждению реальности личности, однако только богословие может говорить о подлинной, истинной личности, так как истинная личность - как абсолютная онтологическая свобода - должна быть «нетварной», то есть не связанной какой-либо «необходимостью», в том числе и «необходимостью» самого её существования. Если такой личности не существует в реальности, значит понятие личности - пустая фантазия. Если не существует Бога, то не существует и личности.

<sup>69</sup> Резкие слова, вложенные Достоевским в уста Кириллова, звучат как сирена: если единственный путь реализации абсолютной онтологической свободы для человека - это самоубийство, значит, свобода ведёт к нигилизму; личность оказывается отрицанием онтологии. Эта экзистенциальная тревога, этот страх перед нигилизмом настолько серьёзны, что, в конечном счёте, они сами должны быть подвергнуты анализу на предмет их ответственности за релятивизацию понятия личности.

<sup>70</sup> Понятие «закона» - как в этическом, так и в юридическом смысле - всегда уже предполагает определённые ограничения личной свободы во имя «порядка» и «гармонии», во имя необходимости сосуществовать с другими. Так «другой» становится угрозой для личности. Её «адам» и её «грехом», если вспомнить слова Сартра.

<sup>71</sup> Гуманистические понятие о личности снова заводят человеческое существование в тупик: гуманизм оказывается не в состоянии быть утверждением личности.

Но у человека есть возможность обратиться к Откровению Бога о себе самом, как *образе* или *идеале* «личного бытия» - утверждении онтологической свободы «лица». <sup>72</sup> Если бы основанием онтологической свободы Бога являлась Его «нетварная природа», а мы – «тварная природа», то для человека нет шанса на надежду стать «лицом» подобным тому, каким является Бог. Но основанием онтологической свободы Бога является не Его «природа», но Его «личное» существование. Том «модус», благодаря которому Он и пребывает «божественной природой». <sup>73</sup> И это даёт человеку надежду на то, что он станет подлинным «лицом», превосходя различие «природ».

Человек без Бога не может обрести в себе «личного бытия» по той простой причине, что оно есть ничто иное как «дар» Бога человеку. Но это – дарение «образа» нетварного существования! Он существует только тогда, когда человек находится в «общении» с Богом. Как свет. - Ты видишь себя освещённым, наполненным «светом», если обращаешь своё «лицо» к его источнику. Без этого, твоё «лицо» находится в «тени», и ты его не видишь. Человек без Бога способен «созерцать» лишь «тварность» - *природу мира* и свою *собственную природу*, а не своё «лицо». Поэтому, без Бога, он может искать «свободы только для «природы»! А это бессмысленно, так как источником «воли» является «лицо», а не «природа». «Ветхий» человек не замечает этого, ибо поселил в своей «природе» *иллюзию лица* – «эго». Но «эго» в принципе невозможно удовлетворить, ибо оно есть порождение *зреховной страсти*. По этой причине человек не может абсолютно реализовать свою онтологическую свободу, в то время как Бог, как «нетварный», не имеет таких затруднений.

Какие же «качественные» аспекты мы можем усмотреть в *онтологической свободе* «нетварного бытия»? Самое первое, что мы можем сказать о «нетварности» как «личном бытии», так это то, что оно *трансцендентно* нашему «познанию». О самом *рождении* Отцом Сына и *изведении* Им из себя, чрез Сына, Духа, мы почти совершенно ничего не можем сказать.

- Каким путём умножились божественные «лица»?  
- Из-за «любви».  
- Чем они отличаются друг от друга?  
- Отец – *нерождённый*, Сын – *рождённый*, Дух – *исходящий*.  
- В чём они схожи (едины) между собой?  
- В «любви».  
- Что такое их «любовь»?  
- В том, что каждый из них приносит другим в абсолютно бескорыстный «дар» всё, что имеет. Отец приносит Сыну своё божество. Сын приносит Отцу своё послушание. А Дух приносит: Сыну «любовь» Отца, а Отцу «любовь» Сына.

Итак, *онтологическая свобода* Бога от своей «сущности» заключается в «любви»! В этом и состоит власть «лиц» над «природой». <sup>74</sup>

Следующее, что мы можем отметить среди «качеств» рассматриваемого нами феномена «нетварности» как «личного бытия», так это его абсолютную устремлённость за границы или рамки своей собственной «сущности» или «природы». Отношения «любви» между божественными «лицами» делают их «бытие» - *пресущественным*, то есть, не

---

<sup>72</sup> В этой точке неизбежно вступает богословие (буквально: «речь или мысль о Боге»), коль скоро личности должно быть сообщено положительное содержание. Однако, отметим ещё раз, только верное, правильное (ортѳе) богословие - так, как оно разработано греческими Отцами, - может дать ответ. (Православие в данном случае не является optimal extra для человеческого существования.)

<sup>73</sup> Природа Бога не существует в «голом» состоянии, то есть без «ипостасей». Именно поэтому Бог - свободен. «Голая» природа, или «усия», обозначая бытие  $\theta\upsilon\alpha$ , указывает не на «свободу», а на онтологическую необходимость.

<sup>74</sup> Бог реализует свою *онтологическую свободу* (упраздняет *онтологическую необходимость сущности* и делается *свободным онтологически*) путём *трансцендирования* - будучи Богом Отцом. То есть тем, кто «рождает» Сына и «изводит» Духа.

вещающим в границы их собственной единой и единственной «сущности». Говоря философским языком, - «личное бытие» божественных «лиц» *экстатично!* Это - непрерывный *экстаз, озарение, просветление, откровение.*<sup>75</sup> Вообще, вопрос о примирении философского и богословского понимания «экстаза» весьма сложен. Здесь мы приведём лишь одну ссылку из работы «Личность и бытие» Иоанна Зизиуласа, касающуюся этой темы.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Понятие «экстасиса» как онтологической категории мы находим в мистических творениях греческих Отцов (в особенности, в т. н. «Ареопагитиках» и у Максима Исповедника). А также совершенно независимо от них в философии М. Хайдеггера.

<sup>76</sup> Христос Яннарас в своей важной работе *Το οντολογικόν Περιεχηόμενον τῆς Θεολογικῆς Ἐπινοίας τοῦ Προσώπου* (1970) делает попытку использовать Хайдеггера для философского обоснования и понимания греческого патристического богословия. Широко признан тот факт, что философия Хайдеггера представляет собой важный этап в развитии западной мысли. Особенно в том, что касается освобождения онтологии от абсолютного «онтизма» и философского рационализма. Хотя, по существу, это не освобождение от концептов «сознания» и «субъекта». См. критику хайдеггеровской философии выдающимся современным философом Эммануэлем Левинасом в его блестящей работе *Totalite et Infini. Essai sur l'Exteriorite* [1971; 4-е изд.], p.15: «*Sein und Zeit* можно суммировать в одном тезисе: «бытие» неотделимо от «познания» этого «бытия» [которое разворачивается как время], «бытие» уже есть обращение к субъективности». Однако использование Хайдеггера для интерпретации патристического богословия порождает фундаментальные трудности. Для того чтобы указать на них, достаточно поставить, помимо прочих, следующие вопросы: (а) Возможна ли для Хайдеггера вневременная онтология или для греческих Отцов онтология в рамках времени, утверждающая Бога?

(б) Возможно ли, чтобы смерть была онтологическим понятием у Отцов, которые рассматривают её как «последнего врага» бытия?

(в) Возможно ли рассматривать понятие истины (*a-letheia*) в смысле проявления забвения или всплывания из забвения (*lethe*) в качестве обязательного атрибута онтологии, утверждающей Бога?

Эти вопросы оказываются решающими, если принять во внимание тот факт, что современные западные богословы, пытавшиеся использовать Хайдеггера в своём богословии, не смогли избежать:

- введения понятия времени в свою концепцию Бога (К. Барт);

- представления о том, что понятие откровения есть существенная онтологическая категория в концепции бытия Бога, так что «икономия» - способ откровения Бога человеку - составляет основу, отправную точку и онтологическую структуру богословия Троицы (К. Ранер).

В новом издании своей книги (под заголовком *Το Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* [1976], p. 60ff.) Хр. Яннарас делает попытку пойти дальше Хайдеггера. Он отождествляет «экстаз» не просто со – «способом, благодаря которому сущее выступает в горизонте времени». - Но «с опытом личностной кафоличности, то есть экстатического, эротического самопревосхождения». Однако трудности, порождаемые использованием Хайдеггера для интерпретации патристического богословия, остаются непреодоленными, если принять во внимание - помимо поставленных выше кардинальных вопросов - также и общую проблему взаимоотношения философии и богословия, как она проявляется в случае Хайдеггера. Настаивая здесь на тезисе, что Бог – «экстатичен», то есть что Он существует, поскольку Он есть Отец, мы одновременно отвергаем не только онтологический приоритет сущности над личностью, но также и «панорамическую» онтологию. Этот термин принадлежит критику Хайдеггера Э. Левинасу, *Op.cit.*, p.270ff.; ср. p.16ff. Она приводит к тому, что Троица рассматривается как параллельное сосуществование трёх личностей. То есть как своего рода множественное проявление бытия Бога. «Монархия» Отца, на которой настаивает греческая патристическая мысль, полностью исключает различие личностей, онтологически обоснованное «горизонтом» их проявления. В Боге не существует такого горизонта, он здесь немислим. А, следовательно, онтология как проявление (манифестация) вероятно возможна в «икономическом» богословии, которое обращено к тому, что совершается во времени. Но никак не в онтологии троичного существования Бога, который - вне времени. Это означает, что богословская онтология, которая основана на понятии о монархии Отца и равным образом исключает как приоритет сущности над личностью, так и параллельное сосуществование трех личностей Троицы в общем «горизонте» проявления, освобождает онтологию от гносеологии. Этого не происходит у Хайдеггера, но также, судя по всему, и, ни в какой другой философской онтологии, которая всегда связана с гносеологией. Соответственно, возникает и более общая проблема: возможно ли вообще философское обоснование патристического богословия? Или, быть может, патристическое богословие в своей сущности представляет собой обратное, то есть

Какой из приведённых терминов ни примени, становится понятно, что божественное «личное бытие» это нечто такое, в чём человек, как «тварность», может находиться лишь в течение нескольких мгновений. А для большего пребывания в таком состоянии, ему необходима полная перемена его «природы», то есть, *обожение* – уподобление его «бытия» тому «образу», которое даровал ему Бог как «тварному лицу».

Но есть и ещё одно, третье, важное «качество» в «личном бытии», напрямую вытекающее из второго. Экстатический характер божественного «личного бытия» приводит к тому, что это «бытие» становится тождественно феномену «общения». Именно «общение» обеспечивает преодоление *онтологической необходимости* божественной «сущности». Без него «сущность» так бы и оставалась первичным онтологическим предикатом «нетварного бытия», полностью лишая его возможности иметь в себе «личный» аспект, наряду с «природным». «Общение» же *обнаруживает и обнажает* в этой необходимости «личный аспект», как свободное самоутверждение Божественного существования. Ибо «общение» есть производное от «свободы» – не от «сущности» Бога. От «лица» Отца! Этот доктринальный момент очень важен. «Экстатична» не «нетварная природа»! Бог Отец как «лицо» свободно желает этого «общения». Поэтому Бог и есть Троица.

Бесценное сокровище «свободы» заключается в том, что каждое из божественных «лиц» совершенно *неповторимым* и *уникальным*, не похожим ни на какое другое «лицо» способом, проявляет себя через ту «сущность», которая имеется в его распоряжении. А это возможно лишь при условии, что существует сторонний наблюдатель – другое «лицо», которое «созерцает» это «проявление». И тогда, когда это «лицо» обращает своё внимание на другое, «созерцающее» его «лицо». То есть, *обращается* к нему, находится с ним в «общении». По той простой причине, что кроме трёх «лиц» в «нетварности» нет ничего и никого другого. Никакой иной «вещи», кроме «нетварной сущности», в которой, как в некоем *сверхсознании*, «общаются» между собой «нетварные лица».

«Общение» нетварных «лиц» становится *абсолютным обменом*, в полноте и совершенстве, способами существования «сущности» – способами проявления себя каждым «лицом» через нетварную «сущность».<sup>77</sup> В этом заключается смысл фразы – «*Стремление выхода за рамки своей «природы». За границы способа своего существования*». При этом происходит взаимное обогащение «лиц», которое делает их по истине *божественными*. То есть, абсолютными «лицами», *неисчерпаемыми* в своём содержании, и *бесконечно* «уникальными».

## 8. Уникальность лица

Итак, мы можем констатировать как факт, – единственное *онтологическое осуществление* «свободы» это «любовь». Слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова: – «*Бог есть любовь*» (1Ин 4:16) означают, что «нетварность» *пребывает* «божественной» как Троица. То есть, как три «лица» находящиеся в «общении», а не как «сущность».<sup>78</sup> В таком понимании «любовь» перестаёт быть одним из положительных

---

богословское оправдание философии. Возвращение того, что философия и мир могут обрести истинную онтологию только в том случае, если примут в качестве предпосылки Бога – как единственное сущее, бытие которого воистину тождественно личности и свободе?

<sup>77</sup> Предложение: – «*Давай за жизнь поговорим*», – если оно *искреннее* и «откровенное», может стать началом подобного «общения», в котором каждый собеседник заинтересован в первую очередь, открыть себя другому, через то, чтобы со вниманием принять в себя всё, что другой хочет *открыть* о себе. И ответить ему таким же «откровением». Такое «общение» становится *тождественным исповеданию!* Тайнством богоприсутствия, в котором осуществляется *триалектика* «общения». – Присутствие «нетварного лица» как свидетеля *нравственности* и *правды* в «общении» двух «тварных лиц». В этом случае, «общение двух «тварных лиц», поистине становится «богообщением».

<sup>78</sup> «Любовь» не есть *эманация* или *свойство* «сущности» Бога – этот момент весьма важен в свете сказанного выше, – но «любовь» *конституирует* Его «сущность». То есть, «любовь» есть то, что делает Бога тем, что Он есть: единым Богом.

*качеств* или *свойств* «бытия», так как это зачастую трактует катафатическое богословие, и становится **высшим онтологическим предикатом**. «Любовь» это **способ существования**, вне времени и пространства, «нетварного бытия». Она «ипостазирует», делает реально существующей, «нетварную сущность». Конституирует её «бытие». Наконец, **усовершенствует** её, **воздымая** до «божественности». Именно из-за «любви» **нетварная онтология** освобождена от необходимости «сущности». – «Любовь» становится тождественной **онтологической свободе**.<sup>79</sup>

Все эти рассуждения приводят к тому, что принимая как факт «личное бытие», человеческое «сознание», определяя своё к нему отношение, может избрать лишь два способа переживания «свободы»:

- «Свобода» как «любовь»; или
- «Свобода» как отрицание «любви».

Второй выбор тоже, несомненно, представляет собой особый феномен «личного бытия», ибо только «лицо» может искать демонической «свободы». Хотя этот выбор и являет «бытию» такое странное состояние «лица», в котором оно отрицает своё **онтологическое содержание**. То есть, само «бытие». Как тут опять не вспомнить Достоевского?! «Ничто» не может иметь **онтологического содержания**, если «лицо» мы понимаем в свете **тринитарного богословия**.

Мы так часто употребляем это философское выражение – «онтологическое содержание бытия», что уже давно пора **перевести** его на более понятный язык. «Вещь» имеет «бытие», то есть **онтологическое содержание**, тогда, когда она существует. Но «онтологическое содержание бытия» в своём предельном осуществлении это не просто существование, а **вечное существование**. Иначе говоря, - **вечность**! Так вот, «лицо» не просто желает «быть», существовать «вечно». Оно желает большего! - Существовать в определённом «качестве». Как **неповторимое** «бытие» или «уникальное бытие». Содержание «лица» не может быть понимаемо как какое-либо состояние «сущности». Даже «экстаз», - **экстатическое возбуждение** «природы» не есть характеристика «лица», а последствие его **волеизъявления**. Оно тот, «кто» желает, чтобы его «бытие» было таким, каким ему хочется! В этом смысл **ипостасности** «сущности» или «природы».<sup>80</sup>

«Уникальность» есть для «лица» не просто абсолютное «качество»! Оно есть абсолютное **устремление**, и даже **вождеделение** «лица». В своей «уникальности» любое «лицо» настолько абсолютно, что его невозможно рассматривать как некую сумму каких-либо свойств, присущих другими человеческим существам. Ибо это будет уже не **онтология**, а **психология**. И даже **биология**. «Лицо» нельзя объединять с другими «лицами» с целью его подчинения извне каким-то **социальным** интересам или использовать его в качестве **средства** для достижения **политических** целей, даже оправдываемых самыми святыми идеями. «Лицо» - это самоцель! Оно есть «альфа» и «омега», начало и полное свершение «бытия».<sup>81</sup>

Устремление «лица» к «уникальности» есть **обоюдоострый меч существования**. Как и «свобода». Ибо в реалиях жизни **ветхого человека** оно ведёт к **отрицанию других**, к **эгоизму**, к **тотальной демонизации социальной жизни**. Как и «свобода», вся «уникальность» **ипостасной природы** «лица» подвергается **неизбежной**

<sup>79</sup> Снова и снова считаем нужным, подчеркнуть, что та «любовь», которая **ипостазирует** Бога, не есть нечто **общее** для трёх «лиц». То есть нечто подобное общей «природе» Бога. Она отождествляется с Отцом. Когда мы говорим, что «*Бог есть любовь*», мы относим это к Отцу. То есть к тому «лицу», которое «ипостазирует» Бога. Благодаря которому Бог - это три «лица». Феномен «любви» это проявление «личного» аспекта «нетварности». А не её «природного» аспекта. Внимательное изучение I Послания Иоанна показывает, что и там фраза «*Бог есть любовь*» также относится к Отцу: слово «Бог» отождествляется с Тем, Кто «посылает своего единородного Сына» и т.д. (IИн 4:7-17).

<sup>80</sup> «Лицо» по необходимости должна быть рассмотрено не только как «экстаз» сущности, но и как «ипостась» сущности, как **конкретная** и **уникальная** идентичность.

<sup>81</sup> «Лицо» это **кафолическое выражение** своей «природы».

**релятивизации.**<sup>82</sup> В социуме человек превращается в «персону», в социально полезный объект - «винтик», в некую комбинацию «ролей» или «функций». Это происходит с каждым человеком в различной степени, в зависимости от силы его устремлённости как «лица» к своему «уникальному» самовыражению. Но каждый непременно испытывает давление этого **антионтологического пресса**. Непрерывно пытающегося **снивилизовать** «уникальность», уравнивать шансы. А по существу – **растоптать** «лицо», **погрузить** его в «природу», **растворить** в ней. Чтобы не дать «родиться» новому **богочеловеку**, превосходящему собою **падшего архангела**. В этом и состоит трагический аспект «лица» - его **онтологическая катастрофа** или **грехопадение**. «Релятивизация» его «уникальности» вызывает со стороны «лица» всё большее сопротивление. **Общественное сознание** во всех сферах социальной жизни ведёт активный поиск **личной идентичности**. Начавшись с **гуманизма**, родившегося в эпоху Возрождения, эти поиски продолжаются ныне в развитии **политического** и **инфраструктурного** аспектов «свободы». В **правах человека** и **глобализации**. Но поиски в **биологическом, психическом** и **социальном** аспекте жизни человека не смогут соединить, слить воедино, «свободу» и «уникальность». Это возможно только в **онтологии**, то есть – в «общении» с Богом.

Неспособность человека **реализовать** свою абсолютную «уникальность» в своём «тварном бытии» закрывает перед ним «вечность», **выталкивая** или **выдавливая** его из «бытия», как не имеющего **онтологического содержания**. Всё это заканчивается для человека его **исходом** из мира - **смертью**. С точки зрения онтологии «смерть» трагична и противоестественна. Ибо «лицо» это «уникальный» способ существования «вечности». - «Ипостась» соединяет конкретную «вещь» - **индивидуума** и «вечность», образуя само «бытие». Как **биологический** аспект «смерть» - **естественна и приемлема**, так как в **биологии** нет **ипостасности**, и не происходит соединения «вещи», в её конкретном **индивидуальном** существовании, и «вечности». Таким образом «сущность», как **род** или **вид**, постоянно и «вечно» воспроизводит жизнь. В **ветхом** мире человек выпал из **онтологии** «личного бытия»! **Согрешив**, он **оскотинился**, и его **психология** подчинилась **биологии**. «Личная уникальность» выродилась в «индивидуальность», и поддерживается деторождением. Но здесь нет места «личному бытию»! Это «природное бытие» - выживание **вида**, такое же, как и в животном мире. Им правит «закон», а не «любовь»! Постыдна жизнь **разума** под «диктовку» **естественного отбора**. Устремление «лица» как абсолютной «уникальности» нельзя обеспечить деторождением.<sup>83</sup> Даже **институт брака** и **образования**, все усилия культуры, в лице науки и искусства, приводят к тому, что лишь некоторые «индивидуумы» осознают свою **индивидуальность** как **онтологическую тюрьму**. Желают и стремятся вырваться из неё с тем, чтобы стать **личностью** и начать свой **личностный путь** от «ипостаси» к «лицу».<sup>84</sup> Ещё никто сам не достиг успеха на этом «пути»! Но то, что невозможно одному человеку, становится ему возможным, если он возьмёт себе в помощь Бога. Не как **божественную сущность**, а как **божественное лицо** – «лицо» Бога Сына. Возьмёт как свой **первообраз**!

Реализация абсолютной «уникальности», потенциально заложенной в ипостасности «лица», невозможно добиться, развивая какого-либо из **свойств** «сущности» или «природы». Древнегреческие философы пытались найти какую-либо «природную» или «субстанциальную» основу для соединения конкретного человека (**индивидуальности**) и «вечности». Но никакие их попытки не привели к появлению **онтологически реальной** абсолютной «уникальности» «лица». Того, что было впоследствии названо у св. отцов «обоженьем». Ни поиски **истины**, ни **этическое**, ни

<sup>82</sup> Ввиду необходимости избежать **хаоса**.

<sup>83</sup> В конечном счете, деторождение есть не что иное, как создание нового материала для «смерти». Ибо если посредством всего этого и продолжается бытие человека, то лишь как «сущность» или как «вид», но не как личность, не как конкретная и уникальная идентичность.

<sup>84</sup> От потенциалов «ипостаси» к полноте и совершенству самореализации в кинетике «лица» - путь **обождения** «личности». Вхождение в «богообщение». «Личность» это «ипостась» в **динамике** «любви».



*эстетическое совершенство* - красота и гармония *искусства*. Под влиянием античности, христианские мыслители, различной конфессиональной принадлежности, тоже увлекались подобными поисками. Они объявляли *спасительными* те или иные виды «подвига»: *пост, бдения, поклоны, правила*. Видели *святость* в умерщвлении *плоти, стигматах*, тех или иных чудесах. Искали *суть спасения* в том или ином «таинстве»: *крещении, покаянии, браке, освящении*. Наконец, в *евхаристии*.

В чём же скрывается *бессмертие* «души»? А главное, как соединить с этим *бессмертием* «тело»? Если душа «бессмертна» по своей *ангелоподобной* «природе», соединяющей её с *небесной нематериальностью*, тогда «личное бытие» - *необходимость*. И ничто *материальное* не может быть *причастно* «вечности». Мы снова возвращаемся к *классической античной онтологии*. Тогда даже Бог оказывается «бессмертным» благодаря своей «природе», то есть по *необходимости*. Ведь «нетварность» является «образом» или *иконой* «личного бытия». И человек, как Его «образ», оказывается связанным с Богом - по необходимости - «субстанциально». То есть, как *образ* «природы», а не «лица». Получается, что «личное бытие» есть лишь модус «природного бытия». А «лицо» опять растворяется в «природе».<sup>85</sup> Человеческое «сознание», *томящееся* в своих *языческих переживаниях*, пытается «обязать» Бога *гарантировать* себе *бессмертие* «тела». Это *пристало отношениям жреца и идола*, но *немыслимо* в *отношениях* абсолютно свободного «личного» Бога и Его «тварного образа». Более того, подобное является *онтологическим убийством* или *самоубийством* «лица»!

Так как же возможно сделать реальностью абсолютную «уникальность» этого пресловутого «личного бытия», если её источником не может быть ни «сущность», ни «природа»? Ещё один *вариант* решения этой проблемы, правда, неудачный, *замешанный*, как водится на *неоантичном онтологическом тесте*, предложила гуманистическая экзистенциальная философия. Она попыталась решить проблему с помощью ввода «ничто» в рамки «бытия», и онтологизировать «смерть». Объявить её одним из модусов «бытия».<sup>86</sup> Подобная философия, так же, как и античная, отказывается признавать очевидность существования «реального бытия», в котором *онтология выходит за пределы* этого «тварного» мира. *Отказывая* Богу в Его праве быть *истинным* Богом, лишая Его *трансцендентности* «тварному» миру. Самое удивительное, что есть и «богословы», которые приемлют *онтологию* «смерти» в своё «богословие»! И это ничуть не мешает им продолжать говорить о Боге *христианского откровения*, в котором Бог есть утверждение «бытия» как жизни и жизни «вечной»: - «*Бог, не есть бог мертвых, но Бог живых*» (Мф. 22:32).<sup>87</sup>

Кризис в отношениях богословия и философии всегда имел своим источником *настойчивый отказ* последней воспринимать любую идею о *реальном и истинном* «личном» Боге. Причина этой *настойчивости* кроется в «грехопадении», *отказе* человека от «общения» с Богом». Последствия этого *отказа* привели к изгнанию *нравственности* как *онтологического феномена* из жизни человеческого «сознания». В том числе и в философии. После чего, она усердно принялась заниматься *квазионтологией*! Принимая свои *психологические опысы* за *модели* «реальности».

Реальность абсолютной «личной уникальности» в «нетварном бытии» возможна благодаря его *троичному существованию*. То есть, тому, что оно есть «бытие общения»

<sup>85</sup> Такой подход, столь естественный для древних греков, у которых не было полноценной концепции личности, создает весьма серьезные экзистенциальные трудности, когда речь идет о личности в её христианском понимании.

<sup>86</sup> Онтологизация «смерти» неразрывно связывает «бытие» и «не-бытие», «существование» и «смерть».

<sup>87</sup> Христианское богословие, в отличие от философии, предлагает человеческому «сознанию» онтологию «жизни». Которая преодолевает трагический аспект «смерти», не воспринимая при этом «смерть» как *онтологическую реальность*. «Смерть» есть «последний враг» существования (1Кор. 15:26).

и «бытие любви».<sup>88</sup> Бог Отец *бессмертен* потому, что абсолютно «уникален», - неповторимо отличим от Сына и Духа. Они называют Его Отцом, поскольку получают от Него «любовь». Сначала «любовь»! А по «любви», вернее, по причине «любви», и «бытие». Сын *бессмертен*, потому что Он – единственный и абсолютно «уникальный» «единородный».<sup>89</sup> – «*Вот Сын Мой единородный, в котором Моё благоволение. Его послушайте!*» Так и Дух *бессмертен*, ибо Его абсолютная «уникальность» в том, что Он - «животворящий». Он есть «общение» - κοινωνια (См. 2Кор. 13:14).

Жизнь, «общение» и «любовь» *тождественны* в «лице»! Оно *сияет славою* только потому, что оно «любимо» и «любит».<sup>90</sup> Вне «общении» и помимо «любви» всякое «лицо» *гаснет*! Утрачивает свою абсолютную «уникальность». Растворяется в «природе» и становится «существом», подобным *животным существам*. «Вещью», лишенной «имени», и, тем паче, «лица». «Умереть» - означает перестать «любить» и быть «любимым». Перестать быть «уникальным» и неповторимым. А «жить» - значит сохранять и реализовывать «уникальность» своей *ипостасности*, утвержденной и поддерживаемой «любовью».

Таинство «лица» как *онтологического принципа* и *причины* заключается в том факте, что только «любовь» может наделять «уникальностью», *абсолютной идентичностью* и «именем». Как раз об этом и говорит выражение «вечная жизнь». «Лицо» в состоянии *возвести* до уровня *личного достоинства* и жизни даже *неодушевленные предметы*, делая их органической частью отношения «любви». В этом смысл таинства освящения предметов. Или, например, утверждения, что всё «творение» может быть спасено благодаря его «рекапитуляции». То есть всецелому воссоединению, через человека, в *пространстве взаимоотношения* «любви» между Отцом и Сыном. – «*Вся тварь стонает и мучается в ожидании славы сынов божиих!*» - По слову апостола Павла. И наоборот, «лицо» может *низвести* себя на *осуждение*, и *вечную смерть*, сводя «личное бытие» к уровню «вещи», в абсолютную *анонимность*, где звучат страшные слова: - «*Я не знаю тебя!*» (Мф 25:12). Именно по этой причине Церковь поминает своих членов, возглашая «имена» во время Евхаристии.

---

<sup>88</sup> Жизнь Бога «вечна», потому что она – «личное бытие». Она, так сказать, осуществляется как выражение свободного «общения», как «любовь».

<sup>89</sup> Заметьте здесь прямое указание на «уникальность». Слово «единородный» у апостола и евангелиста Иоанна означает не только «уникальный» способ *порождения* Сына Отцом. Но также и, - «*Того, кто возлюблен особым (уникальным) образом*». См. Σ Αγοροδεб Νψπομιца εις τας Α Β και Χ Επιστολας του Αποστολου Ιωαννου [1973], р. 158. Именно это *отождествление* в Боге онтологии с «любовью» свидетельствует о том, что «вечность» и *бессмертие* не принадлежат Его «природе». Но - к «личным» отношениям, которые инициированы Отцом.

<sup>90</sup> Тому, кого интересует *онтология любви*, следует взять на себя труд прочитать «Маленького Принца» Антуана де Сент-Экзюпери. При видимой простоте, это глубоко богословская книга.