

АПОФАТИЧЕСКИЙ МЕТОД ЭКСПЛИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Выполнен анализ концепта личности, сформированного в христианской интеллектуальной традиции, с опорой на субстанциальную онтологию и апофатический метод. В исследовании личность представлена как трансцендентное условие существования антропологической реальности, недоступное непосредственной объективации, что позволяет говорить о тайне личности в контексте общекогнитивного процесса и определяет смысл апофатического метода. Представлено сущностное различие западной и восточной апофатической традиции.

Ключевые слова: личность, апофатизм, тайна, субстанция, антропология.

Вопрос «что есть человек?» (как вопрос определения онтологии субъекта и обретения своей экзистенциальной значимости) в философском дискурсе известен со времен «семи великих мудрецов», которые обозначили найденную ими истину в императиве – «познай самого себя»¹. Философия в своем развитии, а позже и появившиеся естественные и гуманитарные науки дали разные ответы на этот императив. Эти ответы находились в достаточно широком спектре представленных в истории мнений – от понимания человека как метафизической субстанции до бихевиористического описания антропологической реальности.

В данной работе авторы исходят из того, что человек проявляет себя в разных горизонтах бытия (в рамках которых и происходит его анализ): социокультурном, биологическом и психическом. Эти проявления рассматриваются как «антропологические энергии», которые являются условно автономными, так как необходимой предпосылкой этих явлений, а также необходимым условием возможности их анализа выступает первично неделимая экзистенциальная тотальность субъекта, которая является онтологическим основанием «я». По мнению авторов, наиболее точно эту тотальность обозначает понятие «личность».

Таким образом, говоря о личности, не рассматриваются какие-либо частные условия существования антропологических энергий, а предпринимается попытка определить трансцендентные условия существования антропологической реальности, нарушение которых приводит к разрушению всех потенций человека.

Личность – термин, сформировавшийся в христианской традиции, наиболее близкий трем антич-

ным понятиям: «гипостасис», «просопон» и «гипокейменон» (см. [1]). Если три перечисленных термина при определении человека описывали только его социальные и природные качества, то личность выражает трансцендентность «я» по отношению ко всему содержанию социокультурной среды, психики и природы субъекта. Личность – это субъект, который обладает всеми природно-индивидуальными свойствами и психическими энергиями, но само по себе личностное бытие бескачественно. Личность – это тот, кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто разворачивает их в реальном бытии. Как точно заметил Э. Мунье, «человеческий индивид не является лишь средоточием ряда реальностей общего характера (материя, идеи и т. п.), он представляет собой неделимое целое, единство которого важнее множественности, ибо имеет корни в абсолютном» [2, с. 112].

Если личность выражает собой трансцендентность «я», которое само по себе необъективируемо, значит, ее нельзя постичь рационально, а следовательно, невозможно выразить в терминах позитивистской науки. Таким образом, мы вынуждены говорить о тайне личности, обнаруживающей себя в контексте общей когнитивной программы.

«Тайна, – по определению С.С. Аванесова, – есть такое значимое, которое, сохраняя свою неоспоримую значимость, при этом не является известным (познанным) или даже никогда не может стать полностью известным (познанным)». [3, с. 8]. Из этого следует, «что не все постижимо как постижимое, кое-что постижимо как непостижимое, тайное» [3, с. 9]. Именно этим непостижимым и является человек как личность.

В таком случае возникает вопрос: если происходит фиксация значимого неизвестного (тайного), то какие основания и следствия может иметь когнитивный процесс в отношении этого неизвестного (тайного)?

Так как европейский концепт личности имеет религиозно-богословские корни, для ответа на этот вопрос будет уместно обратиться к апофатическому методу, выраженному в традиции восточной бого-

¹ Надпись на храме Аполлона в Дельфах. Как сообщает Платон в своем диалоге «Протагор», это плод совместных раздумий «семи великих мудрецов» Древней Греции. Он пишет, что однажды Фалес, Питтак, Биант, Солон, Клеобул, Мисоне и Хилон (VI в. до н. э.) собрались в храме Аполлона в Дельфах и в результате долгого диспута пришли к абсолютной, по их мнению, истине. Найденную истину – «познай самого себя» – они написали на стене храма в Дельфах.

словской мысли. Апофатизм (от греч. αλοφατικός – отрицательный) в дискурсе классического богословия понимался как невозможность познания высшей реальности в ее последней глубине, средствами человеческого языка и понятиями это означает, что любые рациональные определения не до конца адекватны, т. е. исключительно рациональная концепция фиксации истины невозможна. Говоря об апофатическом методе экспликации личности, следует обратиться к двум онтологическим категориям: «субстанция» и «антропологическая граница» (см. [4]).

В контексте данной работы разделяются категории «субстанция» и «усия». Термин «субстанция» в истории философии приобрел категориальный смысл независимо от греческого первоисточника «усия» (первичной сущности, по Аристотелю) и стал функционировать в качестве самостоятельной категории. «Окончательно ее смысл установился в философии XVII в. Под субстанцией стало пониматься то, что существует само по себе и познается из самого себя, т. е. не нуждается для своего существования и познания ни в чем ином (признак самодостаточности), а также выступает основанием присущих ему определенностей» [5].

При концептуализации личности в дискурсе богословия как человеческая, так и божественная личность описывалась термином «ипостась» (греч. ὑπόστασις), его латинской калькой является «субстанция» (*substantia*).

Понятие личности действительно тесно связано с категорией субстанции, но эта связь состоит как раз в том, что именно личность есть парадигма субстанции, а не наоборот. По мнению Г. Г. Гутнера, «распространение понятия о субстанции на неодушевленные предметы, подвергнутое критике в XX столетии, можно считать неправомерно расширенным» [6, с. 153]. В таком понимании простое указание на единичную вещь не проясняет этого понятия.

Единичная вещь предстает всегда как совокупность свойств и отношений. Мы можем описать вещь, обнаруживая, сопоставляя, анализируя эти свойства, но сколь бы глубоким и точным ни было полученное описание, оно не затрагивает того, что мы называем субстанцией. Все, что мы можем увидеть, пощупать и вывести в рамках научной теории, всегда составляет только описание, сказывающееся о вещи, но не ее саму. «Она сама – это некий X, которому присущи все описания. Он (этот X) несет на себе все описания, обладает свойствами, вступает в отношения. Но он всегда оказывается недоступен ни для чувств, ни для слов. Именно он и составляет субстанцию вещи, которая, как видно, есть нечто трансцендентное, всегда остающееся по ту сторону знания» [6, с. 154]. Отсюда следует, что

рациональные и вербально выразимые представления не затрагивают субстанцию.

Таким образом, мы рассматриваем личность как субстанцию человека, важнейшими атрибутами которой является свобода и ответственность за принимаемые решения. Необходимо выделить важные особенности такой субстанции – прежде всего это трансцендентальный носитель человеческих свойств, он сам способен обозначить себя личным местоимением «я», следовательно, он не скрывается за набором существенных и случайных признаков, а представляет собой нечто знакомое, значимое, но непостижимое. Однако это «знакомство» не создает знания, поскольку знание о себе относится только к свойствам.

Поскольку субстанциальное ядро человеческого существа не схватывается рациональными описаниями, то оно не лежит в сфере физических, психических или социальных детерминаций. Всякое размышление о том, чем обусловлен человеческий поступок, относится к свойствам (биологическим, психическим или социальным), присущим человеку, но не его субстанциальному единству. Следовательно, все причинные зависимости, описывающие поведение человека как природного и социального существа, не касаются трансцендентального ядра, которое есть я сам.

Это хорошо иллюстрируют известные слова Б. Паскаля: «Если кого-то любят за красоту, можно ли сказать, что любят именно его? Нет, потому что, если оспа, пощадив жизнь, убьет красоту этого человека, вместе с ней умрет и любовь к нему. А если любят меня за разумение и хорошую память, означает ли это, что любят мое я? Нет, потому что можно утратить эти свойства, не утрачивая в то же время себя. Так где же таится это я, если его нет ни в теле, ни в душе?» [7, с. 67].

Таким образом, субстанциальное понимание концепта личности имеет ряд следствий. В этическом дискурсе такой подход означает, что никакие ссылки на внешние обстоятельства не могут служить конечным оправданием нравственного выбора. Человек свободен в любых обстоятельствах, поскольку в своем личностном ядре им неподвластен. Эту черту человеческой личности И. Кант назвал «автономией нравственной воли».

Личность не обусловлена ничем и недоступна описанию никакими языковыми средствами, но это не означает, что личность существует бессвязно и безотносительно к природному или социальному горизонту и никак не проявляет себя в них. Следуя религиозно-философской антропологической традиции, попробуем обозначить эту связь.

Современный православный богослов Христос Яннарас в своей работе «Онтологическое содержание богословского понятия личности» отмечает

относительный элемент в греческом слове *proson* (личность), его смысл как *pros opos*, т. е. существование личности только в положении «напротив» в отношении кого-либо или чего-либо. «Мы знаем, – пишет доктор Яннарас, – бытие как присутствие (*parousia*), не как сущность (*ousia*), мы не можем знать бытие в себе как таковое. Поэтому наши познавательные акты суть не просто интеллектуальные акты, – они ориентации нашей личности в отношении, открытость, обращенная к другим реальностям» [8, с. 172]. Эта «открытость личности в отношении» понимается в общекогнитивном процессе как антропологические энергии – процесс, определяемый и возможный благодаря трансцендентальному условию познания, т. е. личности. Познание предполагает не только действие (энергию), но и единство (личность), то, что И. Кант обозначил как «априорное единство апперцепции».

Отсюда в общекогнитивном процессе реальность или нереальность вещей зависит от их соотношенности или несоотношенности с личностями; личность, таким образом, есть горизонт (то, что определяет или обуславливает), в котором все сущее являет себя, поэтому можно сказать, что она имеет универсальный субстанциальный характер. Отсюда личность понимается не как особая часть человеческой природы, а как онтологический отправной пункт для определения природы человека и его энергий.

Важно остановиться на различии понятий «личность» (ипостась) и «природа» (усия), впервые установленном в христианской философии. Если принять вышеназванный тезис, утверждающий, что есть принципиальное различие между тем, что существую я сам, и тем, что существуют мои признаки и отношения, связывающие меня с окружающей средой и обществом, то к области природы относятся как раз те специфические качества, которыми обладает человек. Природа человека – это то, что отличает человека от ряда других предметов: разумность, воля, креативная потенциальность, способность к моральным суждениям, но он не есть (как личность) ни то, ни другое. Здесь природа тождественна понятию Аристотеля «усия», по мнению В. Виндельбанда, Аристотель понимал усию «...как определенную общими и неизменными качествами и через них познаваемую сущность, которая лежит в основе воспринимаемых явлений» [9, с. 219]. Отсюда природа – это то, что доступно объективации, она является тем, посредством чего может быть опознано присутствие или отсутствие личности, субстратом для манифестации во внешнем мире ее энергий.

С понятиями природы человека и антропологической энергией тесно связано понятие антропологической границы. Если личность (субстанция че-

ловека) является трансцендентным «центром», то антропологическая граница описывает антропологическую «периферию». По определению С. С. Хоружего, «антропологическая Граница есть полная совокупность его (человека) предельных проявлений» [4, с. 33]. Где все разнообразные предельные проявления человека понимаются как энергии и, более того, энергией именуется любое из простейших, элементарных проявлений человека. «В итоге феномены Границы представляются как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями» [4, с. 35].

Аристотель понимал энергию как действительность, актуализацию возможности, смысловое становление [10, с. 710–711]. Далее, следуя философии Стагирита, который утверждал, что «сущие в возможности обнаруживаются через деятельность» как осуществление своей цели (идеи), мы рассматриваем принадлежащие человеку энергии как смысловое проявление или принцип развития личности через обладание сущностью (природой), причем проявление деятельное и в конечных своих выражениях «предметное», объективируемое, доступное для изучения в рамках научной парадигмы.

Позже понятие энергии в дискурсе классического богословия рассматривается как то, что относится к природе и в своем проявлении от нее не отделяется. В. Н. Лосский в «Очерке мистического богословия» писал: «...надо различать в Боге единую природу, три Ипостаси и нетварную энергию, которая из природы исходит, но в своем проявляющем излиянии от нее не отделяется» [11, с. 166]. Причем категория природы связана с энергией не как присутствие причины в ее следствиях, а как проявление природы вовне. «Для православного богословия энергии означают проявление Святой Троицы вовне, которое нельзя вводить или «вдвирать» в Божественное существо, как его природную предрасположенность... Когда мы говорим Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь, мы говорим о Его энергиях, о том, что после сущности, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троическому бытию внешних» [11, с. 171].

Как и у Аристотеля, так и в рамках классического богословия категория энергии не отождествима с личностью или природой, но является способом манифестации бытия, при этом не производит различий в субстанциальном единстве. Размышляя над этим вопросом, В. Лосский писал: «Ведь мог же святой Григорий Нисский утверждать, что человеческий ум остается простым, несмотря на его разнообразные способности: наш ум, действительно, разнообразится, относясь к известным ему предметам, но остается нераздельным и не перехо-

дит по своей сущности в другие субстанции» [11, с. 169].

Таким образом, признавая различие между личностью, природой и энергией как категориями, описывающим антропологическую реальность, будет уместно обратиться к апофатической традиции религиозной философии.

Следует отметить различие традиции западной и восточной мысли. Апофатизм, представленный в западной схоластике, и апофатизм в интеллектуальной традиции восточного богословия имеет существенное различие. Это различие отражает не просто разницу в методологии, но и противоречие на гносеологическом и онтологическом уровнях. Анализируя эти различия в своей работе «Личность и Эрос», Х. Яннарас пишет: «Схоластический апофатизм есть апофатизм божественной сущности. Он настаивает на сущностном различии, которое предполагается всякий раз, когда нетварный Бог соотносится по аналогии с творениями» [12, с. 16].

В отличие от схоластического понимания апофатизма апофатизм в интеллектуальной традиции восточного богословия определяется как апофатизм божественной личности (см. [13]). Пытаясь его определить, авторы исходили из того факта, что существование и обретенное знание (способ бытия и способ познания) суть динамичные события отношений (энергии личности). Определяя апофатизм личности, Х. Яннарас пишет: «Логическое определение сущности (как общая дефиниция единовидных субстанций) не предшествует инаковости каждого сущего, как мы познаем ее в непосредственном отношении, но следует за ней» [12, с. 17]. Далее философ продолжает: «Никакое слово не в состоянии заменить или исчерпать непосредственное познание через отношение (и осо-

бенно тогда, когда мы имеем дело с личностью: ведь ее инаковость не только феноменологическая; она заключается в свободном определении самим субъектом своего способа существования). Поэтому мы и говорим об апофатическом характере всякого определения, приписываемого личностной инаковости Бога» [12, с. 17].

Таким образом, признавая невозможность определить «отношение» как способ бытия и познание исключительно дискурсивным сознанием, авторы описывают его как универсальное экзистенциальное проявление антропологических энергий, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания, интуиции, предвидения и др. Никакое интеллектуальное определение (знаковое или словесное [14–16]) не в состоянии исчерпать знание, обретаемое нами из непосредственного отношения. Значит, и логическое определение сущности не предшествует инаковости личности каждого сущего, но следует за ней.

Исходя из всего вышесказанного, следует понимать личность как субстанциальное единство, определяющее онтологический статус человека, которое не есть ни часть, ни свойство, ни функция природы. Личность заключает в себе природу, определяя способ ее существования, является принципом индивидуализации разумной природы, через которую созерцается путем проявления антропологических энергий, являющимися модусом бытия природы. Личность есть высшая человеческая субъективность, смысл человека, человеческое «я» в аспекте автономного существования и творчества. В то же время природа – это конкретные формы «погружения» личности в материю, в частности в биологию и историю.

Список литературы

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. 604 с.
2. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. М.: Гуманитарная литература, 1995. 216 с.
3. Аванесов С. С. Проблема и тайна // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. № 2 (10). 2010. С. 7–11.
4. Хоружий С. С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя // Человек.RU. Гуманитарный альманах. № 2. Новосибирск: НГУЭУ, 2006. С. 31–56.
5. Борисов В. Н. О смысле категории уся в философии Аристотеля. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000199>, свободный (дата обращения: 02.02.2011).
6. Гутнер Г. Г. Христианское понимание личности и современная философия сознания // Личность в церкви и обществе: материалы Междунар. науч.-богослов. конф. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 152–164.
7. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: АСТ, 2003. 536 с.
8. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса // Соборность: сборник избранных статей из журнала содружества SOBORNOST М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея, 1998. С. 170–188.
9. Виндельбанд В. История древней философии. Киев: Тандем, 1995. 358 с.
10. Аристотель. Метафизика: переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подготовка текста С. И. Ефремова. СПб.: Алетейя, 2002. 823 с.
11. Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.

12. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005. 480 с.
13. Волкова Л. Д., Караваева Е. В. Исихазм как составная часть православной культуры // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. Вып. 5. С. 21–28.
14. Сазонова Н. И. Структурализм и герменевтика в анализе сакрального текста: к постановке проблемы // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2011. Вып. 11. С. 199–202.
15. Мелик-Гайказян И. В. Измерение мечты по правилу Льюиса Кэрролла // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2011. Вып. 10. С. 202–208.
16. Аванесов С. С., Спешилова Е. И. Антропология игры // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2012. Вып. 4. С. 209–214.

Бабич В. В., младший научный сотрудник.
Томский государственный педагогический университет.
Ул. Киевская, 60, Томск, Россия, 634061.
E-mail: v.v.babich@gmail.com

Материал поступил в редакцию 23.09.2013.

V. V. Babich

THE APOPHATIC METHOD OF PERSONALITY EXPLICATION

In this work we have done the analysis of the concept of personality, which was formed in the Christian intellectual tradition, based on the substantial ontology and the apophatic method. In the research personality is presented as a transcendental condition of existence of the anthropological reality, which can not be immediately objectified. This makes it possible to talk about the mystery of personality in the context of general cognitive process and governs the apophatic method. Essential difference between the Eastern and Western apophatic traditions is presented.

Key words: *personality, apophaticism, mystery, substance, anthropology.*

References

1. Losev A. F. *History of ancient aesthetics. The results of the millennial development.* In 2 vol. Moscow, Iskusstvo Publ., 1994. Vol. 1. 604 p. (in Russian).
2. Mun'e E. *Personalizm. French Philosophy and Aesthetics of the Twentieth Century.* Moscow, Gumanitarnaya literatura Publ., 1995. 216 p. (in Russian).
3. Avanesov S. S. Problem and mystery. *Tomsk State University Bulletin. Philosophy. Sociology. Political science*, 2010., no. 2 (10), pp. 7–11. (in Russian).
4. Horuzhy S. S. Man: being, in three ways disconnecting himself. *Chelovek.RU. Humanitarian Almanac.* Novosibirsk, NGUEY Publ., 2006, no. 2, pp. 31–56. (in Russian).
5. Borisov V.N. *On the category of ousia in Aristotle's philosophy.* URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000199> (accessed 02/02/2011) (in Russian)
6. Gutner G. G. Christian understanding of the person and the modern philosophy of mind. *Personality in Church and Society: Materials of the International Scientific and theological Conference.* Moscow, Svyato-Filaretovskaya moskovskaya vysshaya pravoslavno-khristianskaya shkola, 2003. pp. 152–164. (in Russian).
7. Paskal B. *Thoughts. Small works. Letters.* Moscow, AST Publ., 2003. 536 p. (in Russian).
8. Williams R. Theology of personality: an analysis of Christos Yannaras's thought. *Collegiality. The Collection of Selected Articles from the Magazine of the Commonwealth SOBORNOST.* Moscow, Bibleysko-Bogoslovsky Institut sv. apostola Andrey a Publ., 1998. Pp. 170–188 (in Russian).
9. Vindel'band B. *History of ancient philosophy.* Kiev, Tandem Publ., 1995. 358 p. (in Russian).
10. Aristotle *Metaphysics. Translations. Comments. Interpretation.* Comp. and the preparation of the text, S. I. Efremova. St. Petersburg, Aleteya, 2002. 823 p. (in Russian).
11. Lossky V. N. *Bogovidenie.* Moscow, AST Publ., 2003. 759 p. (in Russian).
12. Yannaras H. *Selected works: Personality and Eros.* Moscow, Ros. Polit. Entsiklopedia (ROSSPEN) Publ., 2005. 480 p. (in Russian).
13. Volkova L. D. Karavaeva E. V. Hesychasm as part of Russian orthodox culture. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2013, no. 5, pp. 21–28 (in Russian).
14. Sazonova N. I. Structuralism and hermeneutics in the analysis of the sacred text: to the problem. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2011, no. 11, pp. 199–202 (in Russian).
15. Melik-Gaykazyan I. V. Measurement of a Dream to Lewis Carroll's rule. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2011, no. 10, pp. 202–208 (in Russian).
16. Avanesov S. S., Speshilov E. I. Anthropology of the Play. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2012, no. 4, pp. 209–214 (in Russian).

Tomsk State Pedagogical University.
Ul. Kievskaya, 60, Tomsk, Russia, 634061.
E-mail: v.v.babich@gmail.com