

мудрости буде віддай так загальним і так рішучим, що я не вагався би назвати того способу браня речі за нашу національну прикмету, – та тою прикметою гордитися» [3, с. 6]. Як наслідок «всі українці високо цінять науку й освіту. Як діти, що з такою ревністю готуються до школи й бажають учитися, так і їх родичі та старші в народі уважають науку, освіту, знання – за першу й найважливішу потребу народу» [3, с. 5]. Велику потребу митрополит Андрей вбачав у мудрих проповідниках і вчителю, «якої і мені і нашому народові найбільше бракує». В зверненні до Св. Духа митрополит прохає про «мужів повних Св. Духа, Духа премудрости і Духа розуму, котрі б невтомним науковим трудом просвічували, показували дорогу праці будучим поколінням на цілі століття» [3, с. 13]. Митрополит багато уваги приділяє проханням про мудрість у Бога для українського народу, писав навіть молитви за прикладом руського митрополита Іларіона. Багато з них подано у сучасних молитовниках, рекомендованих для вірних Української греко-католицької церкви. Як великий духовний провідник він благує у Господа дати народові мудрости розуміння їх обов'язків, мудрости від радості і смутку, мудрости від того, що минає і того, що триває [2, с. 36].

Таким чином, у творчій спадщині Андрея Шептицького представлено «еволюцію людського пізнання» [1]: від відчуттів, «зовнішнього спостереження» (аналіз подій, ситуацій, текстів, складання вражень та тез), рівня розуміння (до «суті речей», розуміння Святого Письма чи вчення Церкви, усвідомлення тих речей, які приховані у Божій науці) до рівня мудрости, що постає найвищою діяльністю в людині Святого Духа, який спрямовує її пізнавальний процес у правильному руслі, до пізнання Бога, єдиної Істини. Андрей Шептицький у своєму вченні поєднує прикмети природного знання й божественного, Божої і земної мудрости називаючи цей духовний комплекс «предивним організмом яким є християнська душа», що розвивається в Божій благодаті. Митрополит у своїй праці закликає український народ: «Шукаємо її, товаришки життя, без якої життя не має вартости, є тільки тягарем» [5, с. 134]. «... Божа мудрість, яку би ми не дали їй дефініцію, – є неначе учителькою чи скарбницею усіх чеснот і всіх духовних дарів» [5, с. 27].

Андрей Шептицький продовжує і сьогодні «проповідувати» своїми писаннями. Його науки та повчання охоплюють всі сфери духовного й національного життя, виявляють наші хиби і пороки, підкреслюють потреби й вимоги, закликають до морального та інтелектуального зростання в умовах будь-якого політичного режиму.

#### Список використаних джерел

1. Бліхар В.С. Гносеологічні питання у творчій спадщині Андрея Шептицького/ В.С.Бліхар// Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2005. – № 50. – [Електронний документ]. – Режим доступу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_50/Blihar.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_50/Blihar.htm)
2. Мизак Н. Митрополит Андрей Шептицький про антропологічний аспект Божої і земної мудрости / Н. Мизак // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2012. – №1(7). – 168 с.
3. Шептицький А. Божа мудрість / А. Шептицький // Твори (аскетично-моральні). – Т. XLV-XLVII. – Рим, 1978. – С. 3-126.
4. Шептицький А. Твори Орега (морально-пасторальні) / А. Шептицький // Видання УКУ ім. св. Климента Папи. – Т. LVI-LVIII. – Рим, 1983. – 517с.
5. Шептицький А. Християнська праведність: Частина перша. // Шептицький А. Твори (аскетично-моральні). – Т. XLV-XLVII. – Рим, 1978. – С. 129-408.

#### References

1. Blikhar V.S. Gnosologicalni pytannia u tvorchi spadscheni Andreia Sheptytskogo / V.S. Blikhar // Multiversum. Filosofskii almanakh. K.: Centr dykhovnoi kultury – 2005. – № 50. Rezym dostupy: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_50/Blihar.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_50/Blihar.htm)
2. Myzak N. Mytropolyt Andrei Sheptytskii pro antropologichnyi aspekt Bozoi I zemnoi mudrosti / N. Myzak // Religia ta Socium. Miznarodnyi chasopys. – Chernivtsi, 2012. – №1 (7). – 168 s.
3. Sheptytskii A. Boza mudrist / A. Sheptytskii // Tvory (asketychno-moralni). – T. XLV-XLVII. – Rym, 1978. – С. 3-126 s.
4. Sheptytskii A. Tvory Opera (moralno-pastoralni) / A. Sheptytskii // Vydannia UKU im. Sv. Klymenta Papy. T. LVI-LVIII. – Rum, 1983. – 517 s.
5. Sheptytskii A. Khrystianska pravednist: Chastyna persha. / A. Sheptytskii // Tvory (asketychno-moralni). – T. XLV-XLVII. – Rym, 1978. – С. 3-126 s.

**Pankiv O.**, PhD, associate professor, assistant professor of philosophy National University «Lviv Polytechnic» (Lviv, Ukraine), [pankiv.less@pochta.ru](mailto:pankiv.less@pochta.ru)

#### Wisdom, mind and knowledge in theological and philosophical comprehension of Andrey Sheptytskyi

*Theological and philosophical views of metropolitan A. Sheptytskyi about features of understanding concepts such as wisdom, mind, and knowledge are studied. Their main features, characteristics, role and importance of the cognition of the world, God, moral and intellectual growth and in the formation of the national conception of the world of the Ukrainians are defined. It was established that Andrey Sheptytskyi considers intellectual activity as a gradual process – from the simple observation (facts, analysis of events, situations, texts), intellectual knowledge («essence of things») under the influence of the Holy Spirit to deep knowledge, understanding of the truths of faith) to wisdom (from life to Divine), which makes cognitive process to know God, as the only Truth. Metropolitan offers a dual order of knowledge: one derived from natural mind, the second of God's faith.*

**Keywords:** mind, knowledge, Divine wisdom, wisdom, faith, virtue, prayer.

**Паньків О. В.**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка» (Україна, Львів), [pankiv.less@pochta.ru](mailto:pankiv.less@pochta.ru)

#### Мудрость, ум и знание в богословско-философском осмыслении Андрея Шептицкого

*Исследовано богословско-философские взгляды митрополита А. Шептицкого относительно особенностей понимания понятий мудрость, ум, знание. Определены их основные признаки, характерные особенности, роль и значение для познания мира, Бога, нравственного, интеллектуального роста и в формировании национального мировоззрения украинцев. Установлено, что Андрей Шептицкий рассматривает интеллектуальную деятельность как постепенный процесс – от простого наблюдения (факты, анализ событий, ситуаций, текстов), умственного познания («суть вещей»), под влиянием святого Духа, к глубинному знанию, пониманию истины веры) к мудрости (от жизненной к Божественной), которая направляет познавательный процесс к познанию Бога, единой Истины. Митрополит предлагает двойной порядок познания: один вытекает из естественного разума, второй с Божьей веры.*

**Ключевые слова:** ум, знание, Божественная мудрость, жизненная мудрость, вера, добродетели, молитва.

\*\*\*

УДК 111:141.3

**Витер Д. В.**, доктор философских наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры философии и истории Украины, Днепропетровский государственный технический университет (Украина, Днепропетровск), [vdv\\_n@mail.ru](mailto:vdv_n@mail.ru)

#### НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ В КЕНОТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА ЗИЗИУЛАСА

*Рассматриваются проблемы развития онтологических идей в философо-богословском творчестве митр. Иоанна Зизиуласа, в частности в концепции кенозиса; отдельное внимание уделяется связи его онтологических идей с пост-классической онтологией и православной екаристической экклезиологией. Подчеркивается, что метафизика митр. И. Зизиуласа представляется футурологическим проектом трансцендентного, в котором иное дается в эсхатологической перспективе, раскрываясь в наличном бытии в екаристическом общении, как богопознанию.*

**Ключевые слова:** Богословие, гносеология, кенозис, метафизика, онтология, теогония, философия, экклезиология.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Проблемы, существующие в современном православном богословии, активно смещающие основные точки традиции и модернизма, наполняют богословскую мысль идеями современной философии. Одним из ярких и неоднозначных представителей современного православного богословия является митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас, творчество которого достаточно недавно привлекло внимание украинских ученых (Г. Христокин, Ю. Черноморец) и остается актуальным, учитывая особенности концептуальной отображенности митр. И. Зизиуласом взаимосвязи современной философии и православного богословия.

Традиционные акценты православного богословия с проблем закона и благодати митр. Иоанн Зизиулас смещает на учение о сущности и благодати, вследствие чего онтология и гносеология в его концепции сосредотачиваются главным образом на отрицании любой субстанциальности. Отказ от субстанциальности открывает идеям постмодернистской философии путь в православное богословие и в общей онтологической перспективе богословские взгляды митр. Иоанна направлены на создание системного видения единства божественного, человека и Церкви, что подчеркивается метафизической экклезиологией, которую развивал о. Н. Афанасьев. К ней добавляются идеи евхаристической экклезиологии, поскольку митр. Иоанн подчеркивает важность Евхаристии в понимании Церкви, есимистическую природу и динамические отношения с миром, акцентируя внимание на соработничестве человека с Богом, в котором усматривает космическое измерение Евхаристии, ценным наряду с экклезиологическим и эсхатологическим, демонстрируя синтетическое единство тринитарного богословия, реляционной онтологии и теологии личности, имеющей следствием экклезиологически ориентированный социальный тринитаризм [7].

Митр. И. Зизиулас фактически пытается дать постмодернистскую интерпретацию основных идей православного богословия, находясь под влиянием парижской школы. Его экзистенциалистская сосредоточенность находит выражение в эсхатологической антропологии [6], в которой осуществляется попытка преодолеть различия между божественным и человеческим, имманентным и трансцендентным на основе снятия проблемы сущности. Метафизика митр. Иоанна на фоне идей постмодернистской философии ведет к развитию онтологии, в которой отсутствует собственно ее предмет – сущность, т.е. бытие приобретает безотносительный характер, идея о чем имеет очевидную схожесть с протестантским и отчасти католическим трансцендентализмом. Неокантианские идеи, принимаемые митр. Иоанном, дают возможность оживить вопрос разрыва между бытием и общением посредством введения его в контекст персонализма. Результатом становится то, что бытие и общение отождествляются, если приобретают онтологическую значимость для личности, причем бытие Бога является соотносительным и тождественным акту общения, вне которого невозможно [2]. В этом контексте схоластическое бытие–возможность вносит в понятие божественной сущности относительность, обусловленность общением, т.е. имманентным выражением, доступным человеку.

Как следствие, экклезиология митр. Иоанна покоится на тезисе о соотносительной реальности, формирующейся в результате реализации бытия–возможности Бога, которое раскрывается в антропологической перспективе имманентного присутствия Бога в виде его Мистического Тела как единства духовной и материальной сущности Церкви [4].

Посредством экзистенциального отрицания сущности Бога, бытие которого реализуется в акте общения, создается путь для обращения к персоналистическому постулату имманентного присутствия Бога в личности как результате творения, получающего способность сосуществования и общения с Творцом. Но бесконечное общение приобретает очевидные характеристики релятивности, что, по сути, приближает взгляды митр. Иоанна к постмодернизму, в котором возможным становится утверждение отрицания единства божественной сущности. Субстанциальность и эссенциальность, присущие западной богословской мысли, подвергаются критике именно за то, что является догматически существенным в православии.

Митр. И. Зизиулас указывает: «Когда человеческое бытие становится ипостасью, то есть одна бытийственность способна охватить Бога и все творение..., тогда исполняется то, что по образу и подобию Божьему и входит в жизнь вечную. Троичное богословие и личностное общение совпадают (согласовываются) в опыте «ипостасного начала» [1]. Но эпикония в Святой Троице фактически разрушает православную догматику, полностью сохраняя постмодернистский релятивизм и реляционизм, предполагающий относительность истины. Хотя митр. Иоанн и делает определенное предостережение по поводу того, что каждый факт бытия, сущностью которого является отношение и общение как отношение, имеет фундаментальный характер. Но это оказывается лишь попыткой формально облегчить постмодернистскую безапелляционность в отрицании истины, поскольку все действительное рассматривается митр. Иоанном только в аспекте непосредственных отношений, которые являются сущностью бытия [5]. Поскольку же отношения и общение предполагают интерпретацию (при отсутствии истины), возникает вопрос об источнике и ценностном измерении такой интерпретации, что обуславливает обращение к постмодернистскому концепту общности в качестве такого источника. Этой общностью и есть для И. Зизиуласа Церковь, которая, по крайней мере, для православия, оказывается лишь исторической данностью, имеющей потенциальную возможность в историческом процессе избавиться статуса единой, апостольского статуса, будучи погруженной в экуменическое понимание общения общин. Такая позиция дает возможность митр. Иоанну выступать против традиции, которая не способна ответить на вызовы современности, в которых он видит только позитивность экуменического сближения на основе принятия мировоззренческого и вероисповедного плюрализма, а не верности Священному Преданию.

В кенотической концепции, развиваемой митр. И. Зизиуласом в рамках онтологии, в ином, данном в потенциальном, бытии, нет места наличному бытию. Этим определяется пассивность, являющаяся онтологической данностью индивидуального бытия. Пассивное ожидание превращается в краеугольный камень диалектики имманентного и трансцендентного, в которой место православной догматики занимает неоплатоническое

понимание эманации трансцендентного абсолюта в бытие. Именно поэтому для митр. Иоанна важно то, что евхаристическое общение можно интерпретировать не как мистическое единение с инобытием, а как схождение инобытия в бытие, то есть формальное сохранение православной догматической позиции, в соответствии с которой Бог охватывает человека, а не человек ищет и познает Бога как предмет и объект рационального познания.

Походя к разработке собственной онтологии, митр. И. Зизиулас постулирует две основные гносеологические истины, принимающиеся за основу процесса богопознания. Первой истиной является утверждение, что Бог познается только из личных связей (или отношений), составляющих Его существование, а именно, что Бог познается только как Святая Троица. То есть, поскольку между Лицами Святой Троицы существуют отношения, невозможно познать и Бога иначе, нежели в подобных отношениях (причем познание Бога ограничено, поскольку именно Бог познает себя в своих же отношениях – в рамках отношений между Лицами Троицы): «Только войдя во внутритроичные личные взаимоотношения, иными словами, будучи приняты как сыны Божии в Духе усыновления и через Духа усыновления, Который позволяет нам называть Бога Отцом нашим и познавать Его как Отца, мы можем не только *знать о Боге*, но и *знать Бога*» [1, с. 273].

Второй истиной является то, что «любовь предшествует знанию, любовь есть знание и знание есть любовь» [1, с. 273]. Тут, вопреки августианскому и томистскому принципу невозможности любить кого-либо или что-либо, если изначально не познать его, митр. Иоанн предлагает формулу, согласно которой, если не любишь, то и не познаешь. Он настаивает на том, что «не существует иного способа познать Бога, поскольку это единственный способ, посредством которого Он нам открывается, а именно через любовь к врагам» [1, с. 273]. Это, подчеркивает митр. Иоанн, богословское, а не моральное начало, и это путь познания Бога.

Онтология иного, изложенная митр. И. Зизиуласом в контексте христианского неоплатонизма, существенно отделяется от православной догматики. Если богословие иного является именно тем, о чем говорит митр. Иоанн, защищая академическое (теоретическое) богословие, становится понятным, почему именно это богословие достаточно жестко противопоставляется в реальной духовной практике и жизни Церкви процессу богопознания, теории теогносии.

Обоснование теории теогносии мистицизмом, собственно мистическим богословием, дает возможность митр. И. Зизиуласу противопоставить католическому интеллектуализму и рационализму систему восточного мистицизма. Это, впрочем, осуществляется за счет апологетики иррационального, что не вполне отображает традицию православного апофатического богословия, поскольку в нем ведущим является индивидуальное познание, вместо которого митр. Иоанн вводит познание «соборное», познание «всей церковной полнотой». Характерно, что в данном случае даже хайдеггеровское Dasein более приближает к онтологии иного в наличном бытии, нежели онтология И. Зизиуласа, в которой иное растворяется в общем, в эфемерной полноте бытия, понимаемой исключительно в качестве церковной полноты. Церковная полнота формирует индивидуальное,

наполняющее Церковь уникальным, полученным в мистическом познании Бога. Если же лишить церковную полноту индивидуального, эта полнота рухнет. Поэтому очевидно противоречие в размышлениях митр. Иоанна: общение иного в бытии и общение как условие познания бытия иного невозможны без принятия полноты иного в данности, причем, если иное является несущественным, лишенным особенного и уникального, познание всей полноты бытия также оказывается чистой профанацией, умозрительность которой остается в рамках схоластического конструирования онтологии как отношения к бытию вообще, но и такой, каковая лишает бытие возможности быть познанным, исключая из процесса познания иное как данность. В случае богопознания не только сам процесс, но и само бытие иного теряет сакральное содержание, оставаясь в рамках мистического, поскольку смешиваются два важных в гносеологическом аспекте плана (мистический, как познание непознаваемого в бытии иного, и сакральный, как познание иного в наличном бытии), оказываясь сведенными к синтетической конструкции воображаемого церковного единства как онтологического изъяснения бытия иного.

Концепция митр. И. Зизиуласа синтетична настолько, насколько реальность евхаристического теопойезиса может быть сведена к психологическим индивидуальным переживаниям реальной сопричастности к бытию иного, к бытию Бога. Не сакральное единение, а мистическое созерцание становится апофеозом литургического богословия в концепции митр. Иоанна, что имеет следствием пренебрежение сакральным как реальностью наличного бытия в евхаристическом общении за счет возвышения мистического опыта созерцания, что фактически изменяет в онтологической перспективе мистику Церкви, даже в форме мистического опыта самого евхаристического общения, на то, против чего выступает сам И. Зизиулас, – интеллектуализм. Этот интеллектуализм необходим митр. Иоанну, поскольку позволяет ввести в эсхатологический контекст православной догматики идеи ноосферизма и тейярдизма: космизм в эсхатологической перспективе, как универсальность бытия иного, лишает любой онтологической обоснованности наличное бытие, теряющее, кроме момента созерцания, и всякий смысл.

Мистическое в теогносии очевидно принижает ценность сакрального в наличном бытии, открывая путь библейскому символизму, вследствие чего евхаристическое общение превращается в систему символических действий, отражающих только лишь апокалиптическую традицию, оставляя вне поля зрения динамическое взаимодействие различных планов бытия в реальной данности. Видение Бога заменяется единением с Ним, но сразу же возникает вопрос об индивидуальном, против которого выступает митр. Иоанн, если оно является значимым в онтологии иного и без чего сама эта онтология невозможна. И. Зизиулас решает проблему в рамках толкования внешнего и символического в литургии с точки зрения их топологического содержания. Иначе говоря, типологический символизм, как и символизм библейский, является основой мистического созерцания и восприятия бытия иного в эсхатологической перспективе, отражая присутствие индивидуального в бытии иного. Но это присутствие опять-таки ограничивается интеллектуальным созерцанием,

возвышающем мистическое над сакральным, поскольку даже исключение из литургийного символизма любого аллегоризма оставляет пространство для наполнения бытия иного элементами индивидуального, а созерцание вечного идеального мира в рамках такого символизма исключается из евхаристического общения.

Онтология бытия—возможности, но не бытия данности, в котором присутствуют три плана бытия – прошлое, настоящее и будущее – соединены в единое целое, оправдывая концепцию литургического символизма как футуристического (даже не эсхатологического) проекта. Эта онтология строится на экзистенциалистской антропологии, выявляя характерное противоречие концепции митр. И. Зизиуласа, заключающееся в противопоставлении индивидуального и общего как иного планов бытия. Вследствие этого, индивидуальное бытие в теогносии может приблизиться к познанию иного бытия только благодаря творчеству, направленному на воссоздание эсхатологических надежд и ожиданий. То есть, не сотворчество определяет характер наличного бытия, раскрываясь в евхаристическом общении, не со–бытие, подчеркивающее сакрально–мистическую природу Церкви, в полноте которой реализуется индивидуальное бытие, а потенциальная актуализация бытия—возможности иного в мистическом созерцании благодаря проективной способности представления, которое и формирует наличное, конструктивное, по сути, бытие. Концептуально полагается единство мистического и сакрального, в противопоставлении которых, с одной стороны, вычлняются бытие–данность и бытие–возможность, а с другой – бытие–возможность становится реальностью данности, реальностью наличного бытия, будучи реализованным в Евхаристии по сопричастности индивидуального бытия бытию иного в мистическом восприятии потенциальной возможности бытия иного как данности. Это закрепляет идею пассивного созерцания как основы мистического богопознания, как основы теогносии, поскольку за индивидуальным остается исключительно позиция ожидания реализации эсхатологической реальности бытия иного. Такая идея предлагается взамен традиционного для православия понимания сопричастия в со–бытии с иным в евхаристическом общении, поскольку литургия и есть тем таинством, в котором реально соединяются оба плана бытия, и в котором мистическим образом познается сакральное, приобретая форму неотъемлемой онтологической характеристики индивидуального бытия.

Объединить два кенозиса в евхаристическом общении, как предлагает митр. Иоанн, практически нет возможности, поскольку пассивность индивидуального бытия в ожидании не есть кенозисом, в отличие от эманации инобытия в бытие индивидуального. Кенотическая парусия, утверждаемая И. Зизиуласом, является пассивным бытием, но пассивность и смиренность остаются вне границ богопознания, онтологическая ситуация которого зависит не от пассивности и смиренности, более определяясь онтологией сакрального и мистического в церковной полноте, в полноте богообщения. Церковь также не является предопределенной общиной для личности, поскольку она соединяет бытие с инобытием в единой онтологической перспективе, раскрывая свою сущность в качестве Мистического Тела Христова и одновременно в качестве соборного единства всех

верующих, вхождение в полноту которого принадлежит онтологическому телматизму индивидуального бытия личности. Вследствие этого, митр. Иоанн вводит в онтологию мистического и сакрального иерархическую зависимость бытия от инобытия. Именно в церковной полноте, как сфере реализации инобытия, кенозис приобретает экзистенциальные характеристики истинного способа бытия личности. Хотя И. Зизиулас и обращает внимание на то, что онтологическим условием принятия бытия иного в кенозисе есть смирение.

Этика иного становится оправдательным моментом всей онтологической системы митр. Иоанна, смягчая ее адогматический характер, но раскрывая при этом действительное содержание его богословской позиции, в которой синтезируются идеи М. Хайдеггера и Э. Левинаса, даже с учетом возникающих «трудностей» такой позиции: если принимать позицию Э. Левинаса, то необходимо утверждать, что бытие иного пассивно в отношении наличного бытия, и эта пассивность, учитывая пассивность личности в отношении бытия иного, никоим образом не содействует принятию иного, в большинстве случаев разрушая человеческую экзистенцию, которую она же должна была бы обосновывать. Латентным выходом из этой ситуации становится постулирование страданий и необходимости их переживания личностью, стремящейся к бытию иного, вследствие чего страдания становятся онтологическим условием не только принятия иного, но и определения полноты наличного бытия. Более того, митр. Иоанн идет дальше Э. Левинаса, предлагая православному богословию вовсе неожиданную проблему – возможность (даже потенциальная) страданий, постулированная Э. Левинасом, превращается в концепции И. Зизиуласа в онтологическую данность, данность бытия, которая реализуется в мистической жизни личности. То есть, возможным становится утверждение, что бытие иного содержит в себе онтологическое зло как источник страдания для индивидуального бытия, стремящегося приблизиться к иному, стремящегося принять инобытие.

Неоплатоническая версия интерпретации страданий, лишенная мистериальной сущности и экстатических переживаний в процессе вхождения в инобытие, последовательно проводится митр. Иоанном в адаптации концепции Э. Левинаса к православной этике с целью оправдания в догматике кенозиса как базовой категории онтологии иного. Страдания становятся основой кенотического взаимодействия в рамках церковной полноты, а соучастие в страдании (сораспятие со Христом) онтологически определяет принадлежность к мистическому Телу Христову. Э. Левинас дополняется православным агапизмом, в рамках которого категория любви также становится онтологически значимой, поскольку именно благодаря любви возможно принятие страдания и приближение к иному, поскольку именно «неспособность человека утвердить в мире свою абсолютную идентичность достигает кульминации в смерти» [3, с. 48]. Но не просто благодаря любви, а именно любви к иному, любви, фактически, мистической, вне–рациональной, не детерминированной иной необходимостью, кроме желания разделить и принять инобытие иного в наличном бытии.

Кенозис в христологии придает смирению и любви онтологическое содержание, а поскольку рациональное подчиняется благодаря кенотическому принципу

«держания разума в аду», то смирение и любовь преобразуют бытие, в котором личность становится сопричастницей бездны не-бытия, не-существования, экзистенциальной пустоты как переживания отсутствия Бога. При этом Бог, отсутствующий в не-бытии, из которого Он выводит бытие личности, познается в наличном бытии посредством бытийственной любви, реализованной в инобытии, в бытии иного по соучастию в этом инобытии, отдаленному, как и индивидуальное бытие, от самого Бога. Онтологическое соучастие в смерти иного для митр. Иоанна становится апофеозом кенотической христологии, насыщая всю концепцию не морально-нравственным, а догматическим содержанием, поскольку христологической причиной существования становится любовь к иному, отношение страдания в сопричастности к инобытию. В мистической традиции любовь становится гносеологической категорией, поскольку через любовь мы познаем, а также сами познаем себя через любовь Божью. Такая позиция является контрапунктом определенного не иррационального богословия, которое «вырабатывает понятия, имеющие целью освобождение человеческого разума от (сухого) рационализма, предоставляя нам возможность охватить в нашем слове о Боге все наше бытие так, как оно связывается с другими существованиями и, особенно, с Самим Богом» [1, с. 283]. Такими понятиями для митр. И. Зизиуласа оказываются связь, личность, общество и т.д. Причем, отдавая должное православной мысли, он называет такое богословие аскетическим, оставляя простор для развития этических идей Э. Левинаса, а на основе экзистенциализма – для построения системы догматики, в которой догмат обретает экзистенциальное значение, теряя присущее ему схоластическое звучание, т.е. то, к чему стремится митр. Иоанн.

Метафизика митр. И. Зизиуласа фактически является футурологическим проектом трансцендентного, в котором иное дается только в эсхатологической перспективе, раскрываясь в наличном бытии в евхаристическом общении как богопознанию в смирении и любви. Отношение к иному является исключительно отношением экзистенциальным, поскольку вне категорий любви и смирения любое отношение теряет смысл – именно они определяют сущность евхаристического общения. Характерно, что человек не просто обожается, соединяясь с Богом в евхаристии, но личность становится иным, входя в инобытие иного, благодаря чему и принимается Богом во всей своей полноте. Оказывается, что в онтологическом плане отношение в бытии иного является определяющим экзистенциальным актом, нивелирующим волевое содержание индивидуального бытия и возвращающим проблему непреодолимости трансцендентного в ее протестантской формулировке. И сразу же возникает другая проблема: бытие личности как имманентная данность, детерминированная личностным общением с иным, рождающим связь с инобытием, лишается онтологической значимости волеизъявления, как личности, так и иного. Любовь иного, имея объективный характер данности, одновременно не нуждается и не требует ни волеизъявления, ни страданий в наличном бытии.

Метафизика любви, выстраиваемая митр. И. Зизиуласом в теогнозии, сталкивается с проблемой разума, снимаемой постулированием принципиальной невозможности

единения с Богом в рамках самосознания, что приближает его концепцию к неокантовской метафизике, переложенной на ситуацию постмодерна в современном христианском, прежде всего западном богословии. Идеи кенотической концепции сталкиваются с онтологической проблемой взаимоотношения «человека, существующего подлинно только в кенонии», которая не решается только лишь указанием на необходимость, как онтологическую определенность, отношения с иным, данным в сфере общения. Общение Лиц Святой Троицы в данном случае не может быть эксплицировано на отношения человеческие, поскольку такая экспликация ничего существенного не дает: если речь идет о богообщении, о полноте богообщения и жизни в Боге, то кенония становится слишком «узкой» концепцией на фоне сущности самой религии, несомненно, предполагающей связь человека с Богом, предполагающей полноту и онтологическую целостность этой связи, реализуемой во всех планах бытия; если же речь идет об антропологическом понимании объективности бытия человека, находящегося в прямой зависимости от степени «приближенности» к Богу, то необходимо будет признать отсутствие в данном конкретном случае элементов христианской антропологии, неотъемлемым свойством человека (и условием его бытия) принимающей свободу и волю, реализация которых может осуществляться и вне связи с Богом, вне богообщения, вне жизни в Боге. Иными словами, можно жить в Боге, но можно жить и «рядом» с Богом. Есть, однако, и другая возможность – жить с людьми и среди людей, что также предполагает общение. Определенная же узость предлагаемой концепции заключается в том, что она указывает только на онтологически важное для человека условие общения с Богом, вместо того, чтобы указывать на всю полноту общения человека, данную в его бытии. В последнем случае церковь, собственно, можно (и даже необходимо) рассматривать как единственную сферу полноты общения человека, данную в его бытии.

#### Список использованных источников

1. Иоанн (Зизиулас), митр. Богословие преподобного Силуана Афонского / Митрополит Иоанн Зизиулас // Церковь и время. – 2000. – №11. – С.270–283.
2. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Митрополит Иоанн Зизиулас; Предисл. прот. И. Мейендорфа; Пер. с англ. Д. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 276 с.
3. Иоанн (Зизиулас) митр. Личность и бытие / Митрополит Иоанн Зизиулас // Богословский сборник. – 2002. – Вып.10. – С.22–50.
4. Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия: Сборник статей / Митрополит Иоанн Зизиулас. – Килемарская Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 330 с.
5. Zizioulas J. Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church / John Zizioulas. – London: T&T Clark, 2006. – 330 p.
6. Zizioulas J. Remembering the Future: An Eschatological Ontology / John Zizioulas. – London: Bloomsbury T&T Clark, 2012. – 208 p.
7. Zizioulas J. The Eucharistic Communion and the World / John Zizioulas. – London: Bloomsbury T&T Clark, 2011. – 208 p.

#### References

1. Ioan (Zizioulas), mitr. Bogoslovie prepodobnogo Siluana Afonskogo // Tserkov i vremena. – 2000. – №11. – S.270–283.
2. Ioan (Zizioulas), mitr. Bytie kak obshchenie: ocherki o lichnosti i Tserkvi / Ioan (Zizioulas), mitr. – M.: Sviato-Filaretovskiy pravoslavno-christiansky institut, 2006. – 276 s.
3. Ioan (Zizioulas), mitr. Lichnost i bytie // Bogoslovsky sbornic. – 2002. – Vyp.10. – S.22–50.
4. Ioan (Zizioulas), mitr. Tserkov i Evharistia: sbornic statey / Ioan (Zizioulas), mitr. – Kilemarskaia Bogoroditse-Sergieva pustyn, 2009. – 330 s.

5. Zizioulas J. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church* / John Zizioulas. – London: T&T Clark, 2006. – 330 p.

6. Zizioulas J. *Remembering the Future: An Eschatological Ontology* / John Zizioulas. – London: Bloomsbury T&T Clark, 2012. – 208 p.

7. Zizioulas J. *The Eucharistic Communion and the World* / John Zizioulas. – London: Bloomsbury T&T Clark, 2011. – 208 p.

*Viter D. V., doctor in philosophy, senior researcher, professor of the department of philosophy and history of Ukraine, Dneprodzerzhinsk State Technical University (Ukraine, Dneprodzerzhinsk), vdv\_n@mail.ru*

#### Some problems of ontology concept kenotic Metropolitan John Zizioulas

*The problems of ontological ideas in the philosophical–theological works of Metr. John Zizioulas, in particular the concept of kenosis are considered; a special attention is paid to its connection with the ontological ideas of the post-classical ontology and Orthodox Eucharistic ecclesiology. It is emphasized that metaphysics of Metr. J. Zizioulas seems futurological project of transcendental where otherwise provided in an eschatological perspective, opening in being in Eucharistic communion, as the knowledge of God.*

**Keywords:** Ecclesiology, epistemology, kenosis, metaphysic, ontology, philosophy, theognosis, theology.

*Вітер Д. В., доктор філософських наук, старший науковий співробітник, професор кафедри філософії та історії України, Дніпродзержинський державний технічний університет (Україна, Дніпродзержинськ), vdv\_n@mail.ru*

#### Деякі проблеми онтології в кенотичній концепції митрополита Іоанна Зізіуласа

*Розглядаються проблеми розвитку онтологічних ідей у філософсько–богословській творчості митр. Іоанна Зізіуласа, зокрема в концепції кенозису; окрема увага приділяється зв'язку його онтологічних ідей з пост-класичною онтологією та православною ехаристичною еклесіологією. Підкреслюється, що метафізика митр. І. Зізіуласа є футурологічним проектом трансцендентного, в якому інакше надається в есхатологічній перспективі, розкриваючись в наявному бутті в ехаристичному спілкуванні, як богопізнання.*

**Ключові слова:** Богослов'я, гносеологія, еклесіологія, кенозис, метафізика, онтологія, теогнозія, філософія.

\* \* \*

УДК 100.7+129

**Богатая Л. Н.,**  
доктор философских наук, профессор кафедры  
культурологии философского факультета, Одесский  
национальный университет им. И. И. Мечникова  
(Украина, Одесса), libogataya@mail.ru

#### СЛОВО И ЕГО ИПОСТАСИ

*СЛОВО рассматривается как многомерный феномен. Многомерность слова обнаруживается в его ипостасях. Отмечается, что учение о различных проявлениях слова формировалось в рамках русской традиции философии языка: в философии Г. Сковороды, П. Флоренского, А. Ф. Лосева, Г. Г. Шпета, А. Белого и многих других. Вводятся представления о пяти ипостасях (мерностях) слова: имени, понятии, концепте, термине, символе. Рассматриваются особенности функционирования каждой ипостаси. Формулируется вывод о том, что представления об ипостасях слова могут быть эффективны для исследования гуманитарной сложности. Отмечается, что примером гуманитарной сложности являются разнообразные дискурсы, понимаемые как сложные открытые гетерогенные текстовые образования, существующие в насыщенной коммуникативной среде и связанные общим предметом анализа. Идея многомерности слова положена в основу метода многомерного терминологического анализа (МТ–анализа), развиваемого автором.*

**Ключевые слова:** слово, имя, понятие, концепт, символ, термин, ипостась слова, многомерность, гуманитарная сложность.

*(стаття друкується мовою оригіналу)*

Первые размышления о различных вариантах, планах, способах существования СЛОВА возникли у автора этой статьи в процессе работы над монографией, которая впоследствии получила название «На пути к многомерному мышлению» [1]. Первоначально формировалось

четкое понимание различия функционирования слова как понятия и как концепта. Параллельно шло продумывание того, как существует слово–имя, слово–символ или слово–термин. Во всех своих проявлениях СЛОВО обнаруживало специфическую мерность или –ипостась.

В результате последующего анализа становилось понятно, что ипостаси слова различны с точки зрения особенностей их функционирования и понимание этих особенностей может быть эффективно использовано в самых разнообразных гуманитарных практиках. На основе представлений об ипостасях слова был разработан метод многомерного терминологического анализа (метод МТ–анализа), который может быть применен для изучения сложных гуманитарных объектов (сложных дискурсов, понимаемых как открытое множество текстов совершенно различной природы, связанных схожим предметом анализа). Подобные дискурсы и представляют собой примеры проявления сложности в гуманитаристике (по поводу различия значения омонимов дискурс и дискурс см., к примеру, статью [7]).<sup>1</sup>

Главная цель данного текста состоит в подробном прояснении каждой из ипостасей слова и выявлении особенностей их функционирования.

Если говорить об истоках и традициях, инициировавших развитие представлений об ипостасях слова, то это, в первую очередь, русская философия языка, проявившаяся в творчестве Г. Сковороды, П. Флоренского, А. Ф. Лосева, в их размышлениях о слове, имени, термине, символе. Эту золотоносную жилу русской философии языка продолжали и другие исследователи: А. А. Потебня, Г. Г. Шпет, А. Белый...

В русской философии обращение со СЛОВОМ было особым и причина того кроется в тесном переплетении этой философии с православной религиозной практикой, которая, в свою очередь, глубочайшим образом сопрячена византийской патристике. Филигранная работа с каждой буквой, с каждым словом, не лексическое, а онтологическое высвечивание его морфем, лексем, привело к созданию «философии имени» (А. Ф. Лосев очень тонко прочувствовал это, подыскивая название для своей ранней работы). Слово оказалось объектом не логического анализа, а анализа онтологического, рассматривавшего его во всех обнаруживающихся бытийных ипостасях.

Обращение к термину ипостась, конечно же, не является случайным. Это слово, опять же, благодаря духовным усилиям основателей и последователей византийской патристики получило сложнейшие семематические, ноэтические, фонетические напластования. Древнегреческое ὑπόστασις, означающее суть, сущность, основание, использовалось отцами Церкви для именования одного из трёх Лиц Троиного Бога: Отца и Сына и Святого Духа. Термин ипостась никак не может быть заменен на суто философские более поздние латинские слова, к примеру – modus (мера, способ,

<sup>1</sup> Более подробно соответствующие представления изложены в целом ряде статей, которые в настоящее время готовятся к изданию: «Гуманитарная сложность в контексте ближайших категориальных понятий», «Многомерный терминологический анализ: развитие методологии современной гуманитаристики», «Выявление терминологических гнезд как один из методов современной гуманитаристики».