

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра богословия

На правах рукописи

чтец Солонченко Александр Александрович

**ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА И
БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ЕЕ
ФОРМИРОВАНИЯ**

Специальность: догматическое богословие, история философии

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

Научный руководитель: /доц., канд. филос. наук, канд. богословия
иерей Стефан Домусчи/

Сергиев Посад, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА КАК КОНТЕКСТ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ.....	17
1.1. Постмодерн: история термина и основные философские идеи	17
1.2. Основные христианские течения постмодернистской теологии	42
1.3. Богословие Г.У. фон Бальтазара.....	73
1.4. Теология и постфеноменология Ж.-Л. Мариона	117
ГЛАВА 2. ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА: КОНЦЕПЦИИ Д.Б. ХАРТА, МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА) И АРХИМ. ПАНТЕЛЕИМОНА (МАНУССАКИСА).....	154
2.1. Теоэстетика Д.Б. Харта: учение о Боге в условиях «смерти Бога»	154
2.2. Персонализм митр. Иоанна (Зизиуласа): учение о человеке в условиях «смерти субъекта».....	187
2.3. Мистический сенсуализм архим. Пантелеимона (Мануссакиса): богопознание в условиях «конца метафизики»	206
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	235
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	240

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Христианское богословие по отношению к вероучению имеет двойное назначение. С одной стороны оно должно сохранять неизменной ту истину, которую нам открыл Бог, а с другой – транслировать эту истину современному обществу. Необходимость транслировать истину современному обществу предполагает, что богослов должен уметь осмыслять и выражать христианское учение на понятном и доступном для современного общества языке, концептуальными средствами и лексемами своей эпохи.¹

Во второй половине XX столетия в мировоззрении западного общества произошли глобальные изменения. Эти изменения нашли свое выражение во всех сферах западной культуры: в политике, философии, искусстве, науке и др. Это новое состояние современной культуры называют постмодерном.²

Наступление постмодерна привело к появлению новых вызовов Церкви. Возникла необходимость дать христианскую оценку как фундаментальным основам этого мировоззрения вообще, так и возникающим на этих основаниях новым социальным, политическим, этическим, антропологическим и другим явлениям современного общества в частности.

В связи с этим в последние десятилетия появились православные мыслители, которые пытаются ответить на эти вызовы и выразить христианское учение на языке современного общества и с учетом его новых

¹ Когда представители Церкви вступают в диалог с «внешними», они «приспосабливают» язык к мышлению своих оппонентов. Этот принцип был озвучен на IV Вселенском Соборе: «А кто ратует против приучившихся худо мыслить, тот приспособляет язык к мышлению врагов, стараясь худо высказываемое ими разрешить доводами истины». См. Речь святого (вселенского Халкидонского) собора к благочестивейшему и христоролюбивому императору Маркиану // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996, Т. IV. С. 163.

² Грицанов, А.А. Постмодерн // Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. – М.: Мн: Современный литератор, 2007. – 815 с. С. 425.

мировоззренческих особенностей. В этом русле работают такие мыслители как Д.Б. Харт, митр. Иоанн (Зизиулас), архим. Пантелеимон (Мануссакис), А. Папаниколау, П. Калаицидис, С.С. Хоружий, А.С. Филоненко, О.Б. Давыдов и др. Как для науки вообще, так и для церковной науки в частности становится актуальным исследовать накопившийся в этой сфере опыт. Критический анализ этого опыта поможет осознать перспективы развития православной мысли в условиях новой парадигмы.

В данной диссертации анализируются теологические концепции Д.Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласса) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса). Выбор концепций именно этих мыслителей обусловлен тем, что из относительно небольшого числа православных теологов, действующих в условиях постмодерна, именно у Д.Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласса) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса) можно найти целостное изложение отдельных аспектов христианского вероучения, учитывающее важнейшие идеи постмодерна. Так в условиях постмодерна Д.Б. Харт формулирует христианское учение о Боге, митр. Иоанн (Зизиулас) – учение о человеке, а архим. Пантелеимон (Мануссакис) – учение о богопознании.

Прежде чем исследовать православную мысль эпохи постмодерна необходимо выявить контекст ее формирования, определить те условия, которые спровоцировали ее появление и развитие. С этой целью в данной диссертации проводится анализ философии постмодерна и основных направлений постмодернистской теологии как интеллектуального контекста, в котором развивались концепции Д.Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласса) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса).

Степень научной разработанности темы. Все исследования по теме диссертации можно разделить на три группы: 1) работы, посвященные анализу философии постмодерна; 2) исследования, в которых рассматриваются особенности христианской теологии постмодерна; 3)

труды, в которых исследуются концепции православных мыслителей этой эпохи.

В современной русскоязычной науке в последние годы появляется все больше исследований, посвященных анализу различных аспектов постмодерна: философского, художественного, социологического, культурологического, гуманитарного, религиозного и др.³ Для изучения проблематики философии постмодерна важными работами являются исследования К. Харта,⁴ П. Андерсона,⁵ сборник Кембриджского университета по постмодернизму⁶ и др. Из русскоязычных авторов можно выделить И.П. Ильина,⁷ А.А. Грицанова,⁸ Н.Б. Маньковскую⁹ и др.¹⁰

Что касается второй группы, т.е. исследований христианской теологии, действующей с учетом условий постмодерна, то в зарубежной науке есть целый ряд работ, посвященных этой теме. Так в сборнике под редакцией К.

³ См. например, *Бабенко Н.Г.* Язык русской прозы эпохи постмодерна: динамика лингвопоэтической нормы: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Бабенко Наталья Григорьевна. – Санкт-Петербург, 2008. – 385 с.; *Паршина Н. Б.* Культура постмодерна в философском дискурсе: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Паршина Наталья Борисовна. – Волгоград, 2006. – 170 с.; *Торбург М. Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Торбург Марина Робертовна. – Москва, 2002. – 152 с.; *Курицын В.* Русский литературный постмодернизм / В. Курицын. – М.: ОГИ, 2000. – 288 с. и др.

⁴ *Харт К.* Постмодернизм / Кевин Харт. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с. – (Наука & Жизнь)

⁵ *Андерсон П.* Истоки постмодерна / Пер. с англ. А.Апполонова. – М.: Издательский дом «Территория будущего». 2011. – 208 с.

⁶ *The Cambridge Companion to Postmodernism* / Ed. S. Connor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁷ *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.; *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996 и др.

⁸ *Грицанов, А.А.* Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. - М.: Мн: Современный литератор, 2007. - 815 с.

⁹ *Маньковская Н.Б.* Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма) / Н.Б. Маньковская. – М., 1995. – 220 с.

¹⁰ *Ветров В.В.* Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины 20 - начала 21 веков: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Ветров Владимир Викторович. – Тверь: 2004. – 150 с.; *Семашко И. М.* Модерн и постмодерн как проекты европейской философии: в работах Юргена Хабермаса и Жака Деррида: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Семашко Ирина Михайловна. – Волгоград, 2011. – 170 с.; *Воробьева Л.П.* Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Воробьева, Людмила Павловна. – Ставрополь: 2006. – 169 с.; *Бессонова Ю.Б.* Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11, 09.00.03 / Бессонова Юлия Борисовна. – М.: 2002. – 169 с.; *Нестерова М.В.* Неклассическая онтология французского постмодернизма: концепция Жака Деррида: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Нестерова Марина Владимировна. – Хабаровск. 2006. – 181 с.; *Малкина С. М.* Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX в. : Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 Малкина Светлана Михайловна. – Саратов, 2004. – 191 с. и др.

Ванхузера¹¹ проводится классификация основных христианских течений постмодернистской теологии и дается их краткое описание. В сборнике, который составлен Грэмом Уордом,¹² приводятся исследования по следующим темам постмодернистской теологии: эстетика, этика, гендер, герменевтика, феноменология, хайдеггерианцы и дерридариианцы. Анализу отдельных постмодернистских течений теологии и некоторых ее представителей посвящены следующие работы. В сборнике «Безосновные Боги»¹³ рассматриваются перспективы развития постметафизической теологии. В монографии К. Гшвандтнер анализируется постмодернистский аспект теологических проектов Ж.-Л. Мариона, Ж.-И. Лакоста, Э. Фалька, Р. Керни, Дж. Капуто и др.¹⁴ В диссертациях К. Ульриха и Р. Кеннеди проводится анализ философско-теологического проекта Дж. Капуто – представителя деконструктивистской теологии.¹⁵ В сборнике, изданном под редакцией С. Парсонс,¹⁶ собран ряд статей, посвященных анализу феминистской теологии. Анализу анатеистического проекта Р. Керни, представителя постметафизической теологии, посвящен сборник «После Бога».¹⁷

В русскоязычной науке анализу постмодернистской теологии посвящено гораздо меньше исследований. Краткое описание некоторых направлений постмодернистской теологии дается в статьях Д.А. Разумовского,¹⁸ А.С. Ухова,¹⁹ С.А. Коначевой.²⁰ В других своих статьях С.А.

¹¹ Например, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. xv + 295 p.;

¹² *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* / Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001.

¹³ *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought* / Ed. H. von Sass, E. Hall. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 p.

¹⁴ *Gschwandtner C.M. Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy* / New York: Fordham University Press, 2013. 384 p.

¹⁵ *Ullrich C. D. Sovereignty and The Event in John D. Caputo's Radical Theology: Diss. Stellenbosch University, 2019; Kennedy R. Assessing the function of Irony in Continental Philosophy's Return to Religion: After the Death of God.: Diss. University of Ottawa. 2014.*

¹⁶ *The Cambridge Companion to Feminist Theology* / S. F. Parsons ed. Cambridge University Press, 2004. p.

¹⁷ *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006.

¹⁸ *Разумовский Д.А. Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/361826.html> (дата обращения 10. 07. 2018)*

Коначева исследует отдельные аспекты теологии Дж. Капуто,²¹ Р. Керни.²² Ряд работ иных авторов посвящен исследованию движения радикальной ортодоксии,²³ теологии Дж. Капуто,²⁴ постлиберальной теологии²⁵ и др. Несколько статей с критикой идей отдельных представителей постмодернистской теологии принадлежит А.М. Гагинскому.²⁶

Работ относящихся к третьей группе, т.е. посвященных анализу взглядов именно православных мыслителей, действующих в условиях постмодерна, гораздо меньше. В западной науке есть несколько работ, которые тем или иным образом касаются этой темы. Так А. Папаниколау в своей статье «Православие, постмодерн и экуменизм»²⁷ пытается определить место православия в постмодернистском мире и приходит к заключению, что с одной стороны православие одинаково чуждо и премодерну, и модерну, и постмодерну, а с другой – православие способно найти точки

¹⁹ Ухов А. С. Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник».- К., 2014. Випуск 90. С. 300-304.

²⁰ Коначева С. А. Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 106-119.

²¹ Коначева С.А. Переводимость имен и непереводаемость событий в спектральной герменевтике Дж. Капуто // Артикульт. 2013. 12(4). С. 26-33; Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015; 8 (4):19-26.

²² Коначева С.А. Мышление о Боге в феноменологической философии религии: от формального указания к эсхатологической редукции // Эпистемология и философия науки. Т. 53. № 3. 2017. С. 121-137; Поэтика возможности: способы мыслить Бога в диакритической герменевтике// Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». М.: ИЦ РГГУ, 2015. № 2. С. 9-22.

²³ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Щипков Даниил Александрович. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.; Кырлежев А. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос 4 (67) 2008. С. 28-32.; Давыдов О. Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 361-381; Белжеларский Е. А. Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Выпуск 1. С. 194-203; Денисенко А.В. Миссия «радикальной ортодоксии», как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления (Специальный выпуск «Церковь и миссия»). УЕСБ, 2012.– С. 46-61.

²⁴ Соловий Р.П. Теопозитика и теополитика Джона Капуто // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. 2017. Том 17, вып. 3. С. 7-21; Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто // Схід № 4 (136). 2015 р. С. 66-75.

²⁵ Хромцова М.Ю. Постлиберальная теология о религиозном многообразии // Вестник РХГА. 2017. Том 18(2). С. 41– 58.

²⁶ Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М., 2015. Вып. 4 (60). С. 55-71; Он же. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. М., 2017. Т. 22, № 1. С. 53-67; Он же. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философ-ский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 111–124.

²⁷ Papanikolaou A. Orthodoxy, Post-Modernity, and Ecumenism: The Difference that Divine-Human Communion Makes // Journal of Ecumenical Studies, 42:4, Fall 2007. pp. 527-548.

соприкосновения с каждой из этих эпох. Как пример богословского диалога с постмодернизмом А. Папаниколау приводит проекты Х. Яннараса и Д.Б. Харта.

Диссертация В.П. Грицишина²⁸ посвящена религиоведческому анализу православной мысли эпохи постмодерна. В ней автор рассматривает концепции православных мыслителей Д.Б. Харта, архим. Пантелеимона (Мануссакиса), А. Папаниколау и П. Калаицидиса, как единую богословскую парадигму – постнеопатристику. К достоинствам работы можно отнести то, что автору удалось продемонстрировать отличия теологического подхода названных мыслителей от того, который использовали представители неопатристики (о. Г. Флоровский, В. Лосский, о. И. Мейендорф и др.) и тем самым доказать, что постнеопатристика – это отдельная, отличная от неопатристики богословская парадигма. Одним из недостатков этой работы является то, что автор, пытаясь доказать принадлежность Д.Б. Харта, архим. Пантелеимона (Мануссакиса), А. Папаниколау и П. Калаицидиса к одной богословской парадигме, концентрирует внимание, по большому счету, только на общих чертах, идеях и принципах их теологических проектов, тем самым практически нивелирует их различия. Автор зачастую описывает их проекты как единое теологическое движение. Такой обобщающий богословский подход создает иллюзию единства, будто представители постнеопатристики сходятся во всех оценках, идеях и взглядах, и отличаются лишь манерой изложения. Однако, при более глубоком анализе, приходится констатировать, что, например, проекты Д.Б. Харта и архим. Пантелеимона (Мануссакиса) по некоторым важным аспектам расходятся по существу и имеют ряд принципиальных отличий в богословском методе.

Другим недостатком исследования В.П. Грицишина является то, что митр. Иоанн (Зизиулас) в нем рассматривается только как представитель

²⁸ *Грицишин В. П.* Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Володимир Петрович Грицишин. –Київ, 2017. 180 с.

неопатристики. Во втором параграфе второй главы данной диссертации будет показано, что поздний период творчества митр. Иоанна (Зизиуласа) выходит за рамки неопатристики и вполне укладывается в парадигму постнеопатристики.

Важным моментом является также то, что в своей работе В.П. Грицишин рассматривает только антропологический, социально-политический и экуменический аспект теологических проектов представителей постнеопатристики вообще и Д. Харта и архим. Пантелеимона (Мануссакиса) в частности. Настоящее диссертационное исследование направлено на анализ учения о Боге Д.Б. Харта, антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) и учения о богопознании архим. Пантелеимона (Мануссакиса), которые у В.П. Грицишина остаются без специального рассмотрения.

Также в зарубежной науке есть еще несколько статей, в которых описываются или анализируются те или иные взгляды Д.Б. Харта и архим. Пантелеимона (Мануссакиса).²⁹

В русскоязычной науке исследований на эту тему крайне мало. Среди них необходимо отметить недавно вышедшую монографию С.А. Коначевой – «Бог после Бога»,³⁰ в которой автор исследует некоторые направления постметафизического мышления в современной теологии и затрагивает отдельные аспекты проектов Д.Б. Харта и архим. Пантелеимона (Мануссакиса). Свящ. А.С. Волчков несколько страниц своей диссертации посвящает описанию теоэстетики архим. Пантелеимона (Мануссакиса) и

²⁹ См. *Loughlin G.* Rhetoric and Rhapsody. A response to David Bentley Hart's *The Beauty of the Infinite* // *New Blackfriars* 88 (1017). 2007. P. 600-609; *Malcolm L.* On David Hart's *The Beauty of the Infinite* // *New Blackfriars* 88 (1017). 2007. P. 594-599; *Чорноморець Ю., Христокін Г.* Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеїмона Мануссакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика» // *Філософська думка*. – 2013. – Спец. вип. *Sententiae*, 4. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – С. 93-97; *Христокін Г.В.* Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Мануссакіса // *Sententiae XXIV*. – 2011. – № 1. – С. 101-109; *Чорноморець Ю.П.* Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2* (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДГУ, 2012. – сс. 7-14.

³⁰ *Коначева С.А.* Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019, 242 с.

анализу использования им идей философии деконструкции.³¹ Еще несколько русскоязычных статей тем или иным образом касается богословия Д.Б. Харта и архим. Пантелеимона (Мануссакиса).³²

Работ, посвященных исследованию богословия митр. Иоанна (Зизиуласа), за рубежом написано немало.³³ На постсоветском пространстве в последнее время тоже проведено несколько исследований на эту тему.³⁴ Однако среди них нет целостного исследования антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) в ее связи с философией постмодерна.

Таким образом, можно заключить, что в современной науке есть лишь незначительное число работ, в которых исследуется православная мысль эпохи постмодерна. В этих работах нет целостного исследования проектов православных мыслителей, анализируются лишь их отдельные аспекты.

Источники диссертационного исследования. Диссертация написана на основе изучения четырех групп источников:

³¹ Волчков А.С. Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и её роль в библейских исследованиях: дис. ... канд. теологии: 26.00.01 / Волчков Алексей Сергеевич. – ОЦАД, Москва: 2019. – 242 с.

³² Овчаренко А. В. Красота после эстетики: Становление новой богословской категории // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. С. 48-64; Стародубцева Л. Риторика ненасилия // Страницы: богословие, культура, образование, 1:14 (2010) С. 140-148; Порус В.В. Спасется ли современное христианство красотой бесконечного? // Страницы: богословие, культура, образование, 14:3 (2010) С. 465-472; Морозова Д. Джон Мануссакис об эстетике Бога (обзор книги "God after Metaphysics: A Theologian Aesthetic") // Койнония /Вестник ХНУ им. В.Н. Каразина № 950 /2011/ С. 403-421; Черноморец Е.М. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // Modern Science – Moderní věda. – Praha. – České Republika, Nemoros. 2014. № 4. С. 106-112.

³³ Например, Knight D. The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church. Aldershot; Hants/Burlington, VT: Ashgate, 2007; Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie); Papanikolaou Ar. Apophaticism v. ontology: a study of Vladimir Lossky and John Zizioulas: Diss. Doct. University of Chicago, 1998; Papanikolaou Ar. Being with God.Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006; Papanikolaou, A. Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Cambridge University Press, 2009; Papanikolaou A. Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God // Modern Theology, (2003). - № 19:3. - P. 357-385;

³⁴ Бортник С.М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С.М. Бортник. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.; Кулага В. Анализ философского персонализма в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа): дис. канд. богосл. Жировичи, 2010; Гришаева Е.И. Онтология личности в современном восточно-христианском богословии: Вл. Лосский и И. Зизиулас // Проблемы человека в контексте современной культуры: материалы IV всерос. науч.-практ. конф. Нижн. Тагил. 12 нояб. 2010 г. – Нижн. Тагил: НТСПА. – С. 118-122; Шишков А.В. Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2014, т. 15, вып. 1. С. 32-41. и др.

1. Труды философов, оказавших влияние на развитие философии постмодерна. Это прежде всего работы таких мыслителей как Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар и др.³⁵

2. Сочинения теологов, оказавших влияние на формирование богословских проектов Д. Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласа) и Дж. Мануссакиса. К ним относятся работы Дж. Милбанка,³⁶ Р. Керни,³⁷ Ж.-Л. Мариона,³⁸ Г.У. фон Бальтазара³⁹ и др.

3. Работы православных мыслителей, действующих в условиях постмодерна: Д. Б. Харта,⁴⁰ митр. Иоанна (Зизиуласа)⁴¹ и архим. Пантелеимона (Мануссакиса).⁴²

³⁵ *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е.Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.; *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – (Мыслители XX в.); *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2000; *Фуко М.* Слова и вещи / Пер. с фр. – СПб.: А-сэд, 1994; *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. - СПб.: Алетейя, 2014. – 160 с. – (Gallicinium) и др.

³⁶ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi // *Radical orthodoxy. A new theology* / London: Routledge, 1999; *Milbank J. Pickstock C.* Truth in Aquinas / London-New York: Routledge, 2001; *Milbank J., Ward G., Pickstock C.* Radical orthodoxy. A new theology / London: Routledge, 1999; *Милбанк Дж.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии // *Государство, религия, церковь.* 2013. № 3(31). С. 210-288 и др.

³⁷ *Kearney R.* The God who may be: a hermeneutics of religion / Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001. 172 p.; *Kearney R.* Transfiguring God // *Postmodern Theology* / Ed. G. Ward, Blackwell, Oxford, 2001, pp.369-394; *Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 3-20 и др.

³⁸ *Marion J.-L.* L'Idole et la distance. — Paris: Grasset, 1977; *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. — Paris: Communio, 1982; *Marion J.-L.* Réduction et donation. - Paris: PUF, 1989 и др.

³⁹ *Balthasar H.U. Von.* The Glory of the Lord, volume I-VII / Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1982-1991; *Balthasar H.U. Von.* My Work: In Retrospect. San Francisco: Ignatius, 1993 и др.

⁴⁰ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — xviii + 673 с.; *Харт Д. Б.* Бог. Новые ответы у границ разума: [современная наука, философия, религия, психология о божественном] / Дэвид Бентли Харт; [перевод с английского А.В. Лукьянова]. — Москва: Эксмо, 2019. — 368 с. — (Религия. История Бога); *Hart D. B.* That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation / New Haven and London: Yale University Press. 2019; *Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // *Modern Theology* 18/4 (2002). p. 542-556 и др.

⁴¹ *Зизиулас, Иоанн.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.; *Зизиулас, Иоанн.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.; *Zizioulas J.* Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor / dans Bishop Maxim Vasiljević (éd.), «Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection», Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October, 18-21, 2012, Alhambra et Belgrade, 2013, p. 85-113 и др.

⁴² *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. Мануссакис. — К.: ДУХ І АІТЕРА, 2014. – 416 с.; *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? // *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy* / Ed. by John Panteleimon Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 21-38 и др.

4. Работы святых отцов,⁴³ которые использовались как образец изложения христианского вероучения.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования является философия и теология постмодерна. Предметом исследования – развивающиеся в условиях постмодерна учение о Боге Д.Б. Харта, антропология митр. Иоанна (Зизиуласа) и учение о богопознании архим. Пантелеимона (Мануссакиса), а также философско-богословский контекст их формирования.

Цель и задачи исследования. Целью исследования является всестороннее философско-богословское осмысление православной мысли эпохи постмодерна и богословско-философского контекста ее формирования.

Поставленная цель предполагает последовательное решение следующих исследовательских задач:

1. Выявить основные идеи философии постмодерна как теоретический контекст формирования постмодернистской теологии;
2. Рассмотреть богословский контекст и предпосылки формирования православной мысли эпохи постмодерна;
3. Проанализировать учение о Боге Д. Б. Харта;
4. Рассмотреть антропологическое учение митр. Иоанна (Зизиуласа);
5. Осуществить анализ философско-богословского учения о богопознании архим. Пантелеимона (Мануссакиса).

⁴³ Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб.: Изд-во: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913; Творения святого Григория Нисского. - Москва : тип. В. Готье, 1861-1871; *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. — 4-е изд., испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. —464 с.— (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») и др.

Теоретическая и методологическая база исследования.

Обозначенные цель и задачи работы потребовали применения как общенаучных методов и подходов (дедукция, индукция, анализ, синтез, сравнение, обобщение, типологизация, системный подход и т.д.), так и историко-философских.

В исследовании широко применялся сравнительный (компаративный) метод при сопоставлении богословских учений Д. Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласа) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса) с позициями философов и теологов-постмодернистов.

Использование системного подхода позволило рассматривать концепции названных мыслителей как целостные системы, состоящие из множества отдельных элементов, и имеющие внутренние (между элементами концепции одного автора) и внешние (с концепциями других авторов) связи.

Также в работе применялись методы историко-философского исследования, ориентированные как на объективную полноту исследования, так и на ее критический анализ.

При анализе предметного содержания концепций исследуемых авторов использовались методы герменевтики и контекстуальный метод прочтения, текстологический анализ источников, содержательный анализ категориального аппарата, конструктивная критика современной исследовательской литературы.

Научная новизна исследования. Представленная диссертация – первое в отечественной историографии систематическое исследование православной мысли эпохи постмодерна и философско-богословского контекста ее формирования. В диссертации впервые в отечественной литературе:

1. определяется философско-богословский контекст формирования православной мысли эпохи постмодерна;
2. проводится систематический анализ теологического проекта Г.У. фон Бальтазара;
3. проводится комплексное и последовательное изучение теологической концепции Ж.-Л. Мариона;
4. исследуется учение Д.Б. Харта о Боге;
5. анализируется антропологическое учение митр. Иоанна (Зизиуласа) в его связи с постмодернистской философией;
6. проводится систематический анализ учения о богопознании архим. Пантелеимона (Мануссакиса).

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Православная теология эпохи постмодерна представляет собой оригинальный синтез философских и богословских идей и методов.

2. Д.Б. Харт выстраивает учение о Боге в дискуссии с идеей «смерти Бога». Он формулирует учение о Боге и бытии как христианскую альтернативу постмодернистской онтологии. Опираясь на разработки Э. Пшивары и Г.У.фон Бальтазара, Д.Б. Харт дает описание Бога с помощью аналогического метода. Важнейшей аналогией Д.Б. Харт считает «красоту», которую он описывает через другие аналогии – «любовь», «дар», «дистанция», «различие» и др.

3. Персоналистское учение о человеке митр. Иоанна (Зизиуласа) выстраивается с учетом таких особенностей философии постмодерна как идея «смерти субъекта» и учение о Другом. Для него личность всегда есть дар, а потому не может существовать вне отношений. Это в свою очередь предполагает наличие Другого, без которого бытие личности невозможно.

4. Дж. Мануссакис выстраивает свое учение о богопознании с учетом постмодернистских идей о «конце метафизики» и «смерти субъекта». Он предлагает теорию познания Бога посредством чувств: зрения, слуха и осязания. Чтобы эти чувства дали возможность познать именно феномен Бога, а не феномен, сконструированный нашим сознанием, познающий должен исходить из принципа обратной интенциональности.

Теоретическая и практическая значимость исследования обусловлены актуальностью ее проблематики и новизной полученных результатов. В работе проясняются проблемные моменты в философии постмодерна и современной теологии.

Полученные результаты могут использоваться в дальнейших исследованиях по истории современной западной философии, а также в междисциплинарных исследованиях, проводимых на стыке истории философии и теологии, что должно позволить разработать более широкое представление о гуманитарном знании в целом.

Также результаты исследования могут быть использованы при разработке учебных курсов по истории философии, философии религии, феноменологии религии, философской теологии и таких спецкурсов как «современные философские течения», «современные течения теологии» и пр.

Апробация результатов исследования. При подготовке диссертации отдельные выводы были изложены в виде статей в журналах ВАК и журналах, входящих в Общецерковный перечень рецензируемых изданий:

- *Солонченко А.А.* Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Миссия конфессий. – 2016. – № 16. – С. 58–68;

- *Солонченко А.А.* Неопатристический синтез как диалог духовной и культурной традиций / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Социальная политика и социология. 2016. Т. 15. № 1 (114). С. 170–177;
- *Солонченко А.А.* Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна // Социальная политика и социология. 2018. Т. 17. № 2 (127). С. 194–201.
- *Солонченко А. А.* Понятие «сознания» в православной антропологии // Церковь и время. 2019. № 1 (86). С. 152-178.
- *Солонченко А.А.* Вопрос об энергии и общении в современном богословии и философии / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Социальная политика и социология. 2019. Т. 18. № 4. С. 118-125.
- *Солонченко А.А.* Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 66–84.

Основные тезисы работы были представлены на следующих конференциях: «Актуальные вопросы современной богословской науки» (Сергиев Посад, МДА, 2016), «Актуальные вопросы современной богословской науки» (Сергиев Посад, МДА, 2017), «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» (Сергиев Посад, МДА, 2018); «Актуальные вопросы современной богословской науки» (Сергиев Посад, МДА, 2018).

Структура диссертации определена поставленными задачами и порядком их решения. Диссертация состоит из введения, двух глав, 7 параграфов, заключения и списка литературы.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА КАК КОНТЕКСТ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ

1.1. Постмодерн: история термина и основные философские идеи

Обстоятельный анализ учений православных мыслителей эпохи постмодерна не возможен без предварительного всестороннего изучения интеллектуального контекста, в котором они зарождались и формировались. Этот интеллектуальный контекст условно можно разделить на философию и теологию эпохи постмодерна, анализу которых и посвящена эта глава.

Термин «постмодерн» широко используется в разных сферах современной культуры: в архитектуре, литературе, музыке, изобразительном искусстве, науке и др. Этот термин «крайне неоднозначен и в целом спорен»,⁴⁴ так как в различных сферах культуры в него вкладывается различное содержание. История этого термина по одной достаточно распространенной версии начинается в 1917 г.⁴⁵ Его использует Р. Паннвиц. В своей книге «Кризис европейской культуры» он говорит о том, что «постмодерный человек» призван «преодолеть нигилизм и декаданс, порожденный модерном».⁴⁶

В 1934 г. этот термин, независимо от Р. Паннвица, появляется у испанского литературоведа Федерико де Ониса. Он называет постмодернизмом промежуточный период в испанской и

⁴⁴ Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. № 1. М., 1992. С. 109.

⁴⁵ Там же. С. 111.

⁴⁶ Pannwitz R. Die Krisis der europalishen Kultur. Werke. Bd.2. Nurnberg, 1917. S.64.

латиноамериканской литературе. В данной классификации этот период находится между модернизмом и ультрамодернизмом.⁴⁷

Д. Сомервилл в 1947 г., пересказывая «Постижение истории» британского исследователя А. Тойнби, называет «постмодерном» современный этап западноевропейской культуры. Начальной точкой этого этапа является 1875 г., а признаком – «переход от политики, опирающейся на мышление в категориях национальных государств, к политике, учитывающей глобальный характер международных отношений».⁴⁸

Ирвинг Хау в 1959 г. называет словом «постмодерн» современную ему литературу. По его словам, эта эпоха характеризуется упадком североамериканской литературы, ее угасанием после «великой литературы модерна», когда творили У.Б. Йитс, Т.С. Элиот, Э. Паунда, Дж. Джойс и др.⁴⁹ Однако уже в 1969 г. Лесли Фидлер в своей статье «Пересекайте границы, засыпайте рвы»⁵⁰ дает литературной эпохе постмодерна положительную оценку, вычлняя такие ее особенности, как: полиструктурность, связь реальности и фикции, элитарного и популярного вкусов, «плюрализм языков, моделей, методов».⁵¹

Из североамериканской литературной среды термин «постмодерн» проникает в европейскую архитектуру. Это происходит в 1975 г., когда американский архитектор Чарльз Дженкс, находясь в Лондоне, пишет статью «Взлет архитектуры постмодерна».⁵² В более поздней работе⁵³ он излагает основные характеристики архитектуры постмодерна – комбинации всевозможный архитектурных стилей: традиционный и современный, элитарный и популярный, интернациональный и региональный и т.д. Генрих Клоц, немецкий теоретик архитектуры постмодерна, дополнил формулу Ч.

⁴⁷ *Андерсон П.* Истоки постмодерна. С. 12.

⁴⁸ *Вельш В.* «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. С. 112.

⁴⁹ Там же. С. 113.

⁵⁰ *Fiedler LA.* Cross the border - close the gap: Postmodernism // *Playboy*. 1969, № 12.

⁵¹ *Вельш В.* «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. С. 115.

⁵² *Jencks C.* The rise of Post-Modern architecture // *Architecture Association Quarterly*, №.4, 1975.

⁵³ *Jencks C.* The Language of Post-Modern Architecture // *Rizzoli*, NY. 1977.

Дженкса. Если ключевыми критериями архитектуры модерна являются функция, целесообразность и утилитарность, то постмодерн, по мнению Г. Клоца, добавляет архитектуре художественную фикцию и эстетический вымысел.⁵⁴

В философии широкое распространение термин «постмодерн» получает после выхода в свет в 1979 г. работы Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна».⁵⁵ В дальнейшем термин «постмодерн» проникает в остальные сферы культуры. Сейчас он используется многими исследователями как именование состояния современной культуры Западного мира.⁵⁶

Термин постмодерн состоит из двух частей: «пост» и «модерн». «Пост» означает «после, спустя». Эта часть слова несет значение: существующий после того, что указано во второй части слова. В данном случае, это состояние после модерна, т. е. постмодерн определяется через соотнесение с модерном.

По утверждению Ю. Хабермаса, слово «модерн» (*modernus*, - современный) «было впервые употреблено в конце V века, чтобы провести различие между современностью, ставшей христианской, и языческим римским прошлым».⁵⁷ В дальнейшей истории западной культуры этот термин употреблялся многократно для того, чтобы указать на начало новой эпохи и «приобрел коннотацию намеренного отрыва нового от старого».⁵⁸ В научной литературе «модерн», как правило, обозначает либо эпоху

⁵⁴ Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. С. 120.

⁵⁵ Там же. С. 124.

⁵⁶ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 92. Грицанов А.А. Постмодерн // Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. - М.: Мн: Современный литератор, 2007. С. 425; С. Коннор называет постмодерн «климатом» современного Западного общества (*Connor S. Introduction // The Cambridge Companion to Postmodernism / Ed. S. Connor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 4*); для Г. Уорда постмодерн – это термин, который описывает культуру современной эпохи, «особую форму культуры», «культурную ситуацию» Западного общества (*Ward G. Introduction: “Where We Stand” // The Blackwell Companion to Postmodern Theology/ Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001. P.XXII, XXIII*); Д. Смит говорит о «постмодернистском мире» (*Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Д. Смит. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. С. 9, 11, 17 и др.*).

⁵⁷ Хабермас Ю. Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций // Политические работы / Сост. А.А. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. С. 235.

⁵⁸ Там же.

западноевропейской истории, либо направление в искусстве XIX – начала XX века.

Когда «модерн» и «постмодерн» рассматриваются как эпохи европейской истории, то обычно указывают следующие временные рамки. Началом модерна чаще всего называют эпоху Нового времени или эпоху Возрождения.⁵⁹ О времени окончания модерна и начала постмодерна идет оживленная дискуссия. Так, Д. Смит пишет: «Попытки точно указать наступление эпохи постмодерна, связать это с конкретным событием или даже с отдельной сферой культуры (архитектура, литература, музыка, изобразительные искусства) приводят только к спорам и разногласиям».⁶⁰ Некоторые мыслители, например, Ю. Хабермас, считают, что «модерн еще вполне жизнеспособен, что нарративы и дух Просвещения еще не утратили своей легитимации».⁶¹ В России интерес к этой теме возник только в эпоху перестройки, а сейчас «отнюдь не ослабевает и, возможно, даже усиливается».⁶² Однако большинство российских философов полагают конец модерна и наступление постмодерна делом состоявшимся.⁶³ Не будет ошибкой сказать, что новый виток европейской истории начался во второй половине XX в., в период между окончанием «Второй мировой войны и до начала 80-х годов XX века, когда постмодернизм приобрел статус философского понятия и получил широкое осмысление».⁶⁴

Что касается содержательной стороны, мировоззренческих установок эпох, то они состоят между собой в определенных отношениях: модерн противопоставляет себя предыдущей эпохе, а постмодерн – модерну. Так как постмодерн идентифицируется в противопоставлении модерну, то описание

⁵⁹ Например, см *Харт Д.* Бог. Новые ответы у границ разума. С. 64, *Маньковская Н.Б.* Париж со змеями. С. 6 и др.

⁶⁰ *Смит Д.* Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 19.

⁶¹ *Ветров В.В.* Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины 20 - начала 21 веков. С. 133.

⁶² *Губман Б.* Дискуссия о модерне и постмодерне в современной российской философии // Российская постсоветская философия. Опыт самоанализа. Под ред. М. Соболевой. Мюнхен-Берлин, 2009. С. 177.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Торбург М. Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии. С.129.

постмодерна логично предварить кратким описанием модерна. Исследователи пишут о модерне следующее.

Модерн – это мировоззренческая установка, особый дискурс, некий проект, который выступает в оппозиции к традиции, противопоставляет, обесценивает и преодолевает ее.⁶⁵ Средневековый теоцентризм сменяется в модерне антропоцентризмом, «идея человека как источника ценности в мире освобождается от своей теистической формы и содержания и оформляется в виде светского гуманизма».⁶⁶ Центральным принципом становится вера «в суверенный разум, как высшую инстанцию».⁶⁷ Главным проектом провозглашается проект Просвещения, задачей которого становится демифологизация, секуляризация, рационализация и универсализация.⁶⁸ Особое место в модерне занимает вера в прогресс, в идею поступательного развития.⁶⁹

Философская концепция постмодерна (постмодернизм) начинает формироваться в русле постструктурализма. Постструктуралистская доктрина оформляется в середине 60-х - начале 70-х годов во Франции в работах таких мыслителей как Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барт, Ю. Кристева, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Жирар, а к концу 70-х годов постструктурализм превращается «в факт общемирового (в рамках всей западной культуры) значения».⁷⁰

Комплекс идей постструктурализма и возникшего из него деконструктивизма объединяется сначала в работах Ж.-Ф. Лиотара, а потом и

⁶⁵ Хабермас Ю. Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций. С. 237.

⁶⁶ Семашко И. М. Модерн и постмодерн как проекты европейской философии: в работах Юргена Хабермаса и Жака Деррида. С. 26.

⁶⁷ Воробьева Л.П. Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ. С. 54.

⁶⁸ Семашко И. М. Модерн и постмодерн как проекты европейской философии: в работах Юргена Хабермаса и Жака Деррида. С. 25. Д. Харвей пишет: как культурный и социальный феномен, модерн был «секулярным движением, которое стремилось к демистификации и десакрализации знания и социальной организации». (Harvey D. The Condition of Postmodernity / Oxford: Blackwell, 1990. p. 13)

⁶⁹ Воробьева Л.П. Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ. С. 57.

⁷⁰ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 11.

других мыслителей в единую философскую систему – постмодернизм,⁷¹ которая приобретает для современной эпохи «бесспорный парадигмальный статус».⁷² Философов-постмодернистов объединяет прежде всего разочарование в идеалах и ценностях модерна с его верой «в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей»,⁷³ а также вытекающий из этого разочарования негативный пафос к «попыткам рационального обоснования феноменов действительности».⁷⁴ Так, Ж.-Ф. Лиотар называет постмодерном современную эпоху, в которой прослеживается «недоверие в отношении метарассказов».⁷⁵ К метарассказам (метанарративам) он относит следующие идеи: просветительскую «идею прогресса», гегелевскую идею «диалектического развития духа», западноевропейскую идею «эмансипации личности», идею «научного знания как способа учреждения "всеобщего счастья" и т.п. идеи».⁷⁶ Таким образом, исходной точкой философии эпохи постмодерна является «распад единства», которое обеспечивалось метанарративами. А конечной точкой, к которой движется постмодерн, является плюрализм.⁷⁷

К. Ванхузер предлагает следующие взаимодополняющие характеристики постмодерна.⁷⁸ (1) Новая Коперниканская революция, которая произошла не в космологии, а в сознании. Вместо того, чтобы история и культура «вращались» вокруг разума, как это было в модерне, в постмодерне разум видится «вращающимся вокруг определенных культур и

⁷¹ Там же. С. 12.

⁷² Грищанов, А.А. Постмодернизм. С. 426. Д. Смит проводит различие между постмодернизмом «как интеллектуальным движением и постмодерном как совокупностью культурных феноменов». (Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 21, прим. 8) Г. Уорд термином «постмодерн» обозначает состояние современной западной культуры, а термином «постмодернизм» – «доминирующее мировоззрение» в западном обществе (Ward G. Introduction: "Where We Stand". P.XXII).

⁷³ Маньковская Н.Б. Париж со змеями. С. 6.

⁷⁴ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 13.

⁷⁵ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 10.

⁷⁶ Давыдов Ю. Н. Патологичность «состояния постмодерна» // Социс. 2001. № 11. С. 7.

⁷⁷ Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. С. 126.

⁷⁸ См.: Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.3-25.

конкретных времен».⁷⁹ Отныне не автономный разум создает культуру, а культура формирует разум. (2) Недоверие к категории «естественное»/«природное» в таких выражениях как «естественный порядок», «природный закон», «естественное чувство» и т.д. Постмодернисты стремятся в подобных выражениях заменить «естественное» на «историческое» или «политическое». Они считают, что все классификационные схемы берут свое начало в конкретных исторических «дискурсах» или формациях власти-знания, а потому культурно обусловлены. (3) Очищение от концептуального идолопоклонства. Постмодернисты очищают религию, искусство, философию и мышление вообще от концептуального идолопоклонства, которое базируется на идее абсолютности и универсальности разума. (4) Возвращение репрессированного. То что в модерне не вписывалось в рамки концептуальных систем, вытеснялось и подавлялось, в постмодерне возвращается, освобождается и часто обретает статус основополагающего. (5) Возрождение «мессианской» религии. Одним из кандидатов на роль наиболее вытесненного и подавленного в модерне является религия и. Поэтому модерн часто называют секулярной эпохой. В постмодерне наблюдается возвращение религиозного дискурса, развивается постсекулярное мышление. Помимо названных характеристик, по мнению К. Ванхузера, постмодерну свойственно изменение отношения (относительно модерна) к таким концептам как разум, истина, история и Я. Он также подчеркивает, что ни одна из приведенных характеристик, взятая в отдельности, не является адекватным описанием постмодерна, но только рассматриваемые вместе они составляют «убедительную композицию картины, хотя и с размытыми краями».⁸⁰

Г. Уорд описывает постмодерн как следствие имплозии (взрыва, направленного внутрь) модерна, секулярной эпохи. Модерн являлся миром

⁷⁹ Ibid. P. 14.

⁸⁰ Ibid. P. 5.

имманентных ценностей, который практически во всех сферах отмежевался от трансцендентного. Для модерна свойственно считать, что Бог наделил разум человека естественной способностью познавать истину. Поэтому разум человека способен автономно от Бога устанавливать истину и поддерживать иерархический порядок ценностей. Процесс секуляризации, освобождения от трансцендентного привело западную культуру к появлению идеи «смерти Бога», которая означала: «трансцендентального посредничества не существует».⁸¹ Основания для возможности познания истины, установления иерархии ценностей, онтологии и гносеологии рухнули. Это и стало имплозией секулярного, которая привела к возникновению постсекулярного. Безбожие, которое было присуще, но не полностью проявилось в секулярном модерне, в постмодерне осознается и порождает множество ответов.⁸² Таким образом, важным признаком эпохи постмодерна, по мнению Г. Уорда, является то, что можно назвать постсекулярностью.

П. Шихан считает, что постмодернизм характеризуют следующие идеи: «лингвистический поворот», который привел к «концу метафизики», фрагментация и смерть субъекта, конец метанарративов, «смерть автора», вытеснение «реального мира» гиперреальным или миром симулякров, а также кризис идентичности.⁸³

К. Харт называет следующие основные признаки постмодернизма: антиэссенциализм, антиреализм и безосновность.⁸⁴ Антиэссенциализм исходит из убеждения, что не существует неизменных сущностей, есть лишь постоянно изменяющийся поток. По отношению к человеку это означает движение постмодернизма к постгуманизму. Антиреализм предполагает, что нет действительности и истины, независимых от сознания и языка. Безосновность указывает на гносеологический антифундаментализм, борьбу

⁸¹ *Ward G.* Introduction: "Where We Stand". P. XIX.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Sheehan P.* Postmodernism and philosophy // *The Cambridge Companion to Postmodernism* / Ed. S. Connor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 20-42.

⁸⁴ *Харт К.* Постмодернизм. С. 151.

с притязаниями рациональных знаний на абсолютную достоверность, тотальность и целостность.

Д. Смит называет «несвятую троицу» постмодернизма: Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко. Три их главных лозунга: «нет ничего кроме текста» (Ж. Деррида), «недоверие к метанарративам» (Ж.-Ф. Лиотар), «Власть – знание» (М. Фуко).⁸⁵

Итак, важнейшими представителями постмодернизма, являются Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барт, Ю. Кристева, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Д. Ваттимо и др. А центральными идеями для философии постмодерна становятся следующие: «смерть Бога», «смерть субъекта», контекстуальность знания и истины, «поворот к языку», «смерть автора», недоверие к метанарративам, «конец метафизики», «конец истории» и др. Необходимо подчеркнуть, что многие из этих идей высказывались еще до появления самого постмодернизма (здесь можно особо выделить Ф. Ницше). Однако именно в постмодернизме они обрели парадигмальное значение. Рассмотрим эти идеи более подробно.

Важнейшей и даже парадигмообразующей⁸⁶ идеей для постмодернизма является идея «смерти Бога». Она легла в основу преобладающих дискурсов постмодернистской мысли Жюльена Делеза, Мишеля Фуко, Жана-Франсуа Лиотара, Жака Деррида,⁸⁷ и др

Ф. Ницше, заявивший в конце XIX в. о «смерти Бога»,⁸⁸ не был одинок в этом мнении. Он лишь выразил общее настроение своей эпохи. Эту идею также высказывали Жан Поль, Г. Гегель, Г. Гейне. Слова Ницше о «смерти

⁸⁵ Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 23.

⁸⁶ Разумовский Д.А. Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/361826.html> (дата обращения 10. 07. 2018)

⁸⁷ Харп Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 54

⁸⁸ В 1882 году в своей книге «Веселая наука» Ницше провозгласил эту идею таким образом: «Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы!» И далее: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!» (Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – Харьков: Литагент «Фолио». 2010 г. С. 165) Он еще не раз повторяет это утверждение. (См., например, Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: ИФ РАН, 2004. С. 9.)

Бога» не имеют ничего общего с мнением атеистов и не верующих.⁸⁹ В то же время они не имеют ничего общего с крестной смертью Христа на Голгофе.

Но тогда что означают эти слова? «Смерть Бога» – это упразднение в западной философии самой идеи о Высшем Существо. М. Хайдеггер поясняет: «Слова "Бог мертв" означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не дарует уже жизни. Пришел конец метафизике – для Ф. Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм. Свою же собственную философию Ф. Ницше понимает как движение против метафизики – для него это значит против платонизма».⁹⁰ Своими словами Ф. Ницше «разрушает моральные основы Бога метафизики», понимаемого как «Абсолюта, гаранта истины и Творца ценностей».⁹¹ Этими словами Ф. Ницше провозглашает «смерть любых абсолютных истин, в том числе и абсолютных истин науки и философии».⁹²

«Смерть Бога» повлияла на появление таких важных для постмодернизма идей как «смерть субъекта», «смерть автора»,⁹³ «конец метафизики» и др.

Идея «смерти субъекта» является лозунгом,⁹⁴ главным кредо,⁹⁵ одной из центральных установок, презумпцией⁹⁶ и наиболее важным принципом⁹⁷ философии постмодерна. В относительно разработанном виде эту тему можно обнаружить уже у предтечи постмодернизма – Ф. Ницше. Как и у Ф.

⁸⁹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, №7. С. 145, 148.

⁹⁰ Там же. С. 147.

⁹¹ Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века : дис. ... доктора философских наук: 09.00.03 / Коначева Светлана Александровна. – Москва, 2010. С. 101.

⁹² Узланер Д. Введение в постсекулярную философию. С. 28.

⁹³ Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 91; Soskice J. M. The Ends of Man and the Future of God // The Blackwell Companion to Postmodern Theology/ Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001. P. 73.

⁹⁴ Anderson P. In the Tracks of Historical Materialism / London: Verso, 1983. p. 37.

⁹⁵ Бессонова Ю.Б. Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей). С. 19.

⁹⁶ Сербул А.А. «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе // Веснік Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук. № 2 (2011). С. 51.

⁹⁷ Жукова О. И. Некоторые аспекты проблемы самости человека в философии постмодерна // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 36

Ницше, в постмодернизме идея «смерти субъекта» напрямую связана с идеей «смерти Бога».⁹⁸

Для постмодернистов «смерть человека/субъекта» означает утрату легитимности такого понимания человека, которое было присуще модерну. Вслед за Ю. Хабермасом можно сказать, что модерн – это эпоха философии субъекта, субъект-центрированный дискурс.⁹⁹ Человек рассматривается в модерне прежде всего в гносеологическом ключе: как субъект познания или носитель сознания. При этом субъект обладает автономным и универсальным разумом / сознанием, с помощью которого он способен познавать истину и реальность. Такое представление о человеке начинается с Р. Декарта и достигает своего апогея в эпоху Просвещения, особенно в философии Иммануила Канта.

Постмодернисты отвергли представление о человеке как о независимом от внешнего мира, изолированном, самоопределяющемся и самообосновывающемся Я. Идея «смерти субъекта» отрицает следующие постулаты модерна: (1) что разум абсолютен, универсален и способен находить нейтральную и незаинтересованную истину и справедливость; (2) что субъект автономен, способен преодолеть свое место в истории, классе и культуре.¹⁰⁰

На развитие идеи «смерти субъекта» повлияли Ф. Ницше, марксизм, фрейдизм, структурализм¹⁰¹ и так называемый «лингвистический поворот». Так, Ф. Ницше пишет: «"Субъект" есть фикция, будто многие наши одинаковые состояния суть действия одного субстрата; но мы сами же создали "одинаковость" этих состояний; на деле одинаковость нам не дана, а

⁹⁸ См.: Фуко М. Слова и вещи. С. 403.

⁹⁹ Хабермас Ю. Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций. С. 237-238.

¹⁰⁰ Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God). P. 8.

¹⁰¹ Ward G. Introduction: "Where We Stand". P. XVI; К. Ванхузер пишет: «"мастера подозрения" – Фрейд, Маркс и Ницше – доказывают, каждый по-своему, что человеческий субъект не обладает ни самосознанием, ни возможностью самостоятельного присутствия». (Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 91.)

мы сами предполагаем эти состояния равными и приспособляем их друг к другу».¹⁰² Т.е. представление о человеке как о целостной, неделимой монаде, некоем едином центре внутреннего опыта есть, по мнению Ф. Ницше, не более чем фикция, выдумка человека.

Марксизм говорит о зависимости субъекта от общественно-политических условий существования: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание».¹⁰³ Во фрейдизме появляется концепция фрагментарности субъекта, которая отталкивается от представления о внутреннем мире человека как о структуре, которая состоит из «Я», «бессознательного» и «Супер-эго». При этом «Я» формируется под влиянием «бессознательного» и «Супер-эго». Структурализм переключает внимание с изучения элементов структуры на связи между ними, а понимание человека изменяется от атомарного к структурному. От структурализма концепция «смерти субъекта» наследует отношение к человеку как к детерминированному различными структурами.

«Лингвистический поворот» также вносит свою лепту в образование концепции «смерти субъекта». М. Хайдеггер – одна из ключевых фигур «поворота к языку» в континентальной философии – пишет: «Человек ведет себя так, как будто он был создателем и хозяином языка, в то время как на самом деле язык остается хозяином человека».¹⁰⁴ Язык не сводится к инструменту, к средству выражения разума. Он является чем-то большим. Язык влияет на разум и в какой-то степени определяет мышление. Он «есть дом бытия», в котором обитает человек.¹⁰⁵ Постмодернизм такое видение принимает и развивает.

¹⁰² Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 282.

¹⁰³ Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13. М.: Политиздат, 1959. С.7.

¹⁰⁴ Хайдеггер М. Строительство. Жительство. Мышление. // Журнал Фронтирных Исследований. 2020. № 1. С. 160.

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С. 192.

С «поворотом к языку» связана еще одна центральная для постмодернизма идея – «нет ничего кроме текста». Эту идею высказал Ж. Деррида.¹⁰⁶ Он не имел в виду, что вне текста нет никакой реальности. Он утверждал, что реальность воспринимается человеком только через призму языка, как бесконечный текст.

В модерне было представление, что разум познающего субъекта универсален, независим от языковых различий. Для человека модерна язык был прозрачной средой, которая позволяла сознанию постигать реальность. Постмодернисты находят эту картину отношений сознания и мира невероятной.¹⁰⁷ Сам разум/сознание формируется под воздействием языка. В этом смысле язык первичен по отношению к нашему сознанию и мышлению. Поэтому мы не только не имеем внелингвистического доступа к реальности, но и то, как мы говорим и думаем, обусловлено тем языком, внутри которого мы находимся.¹⁰⁸ Так как язык влияет на формирование нашего сознания, а доступ к реальности мы имеем только через наше сознание, то язык – это «фильтр через который мы воспринимаем мир».¹⁰⁹ В то же время язык является социальным конструктом, он живет и развивается в определенной социальной среде и культурной традиции, обусловлен ими. При этом культурная традиция существует в форме текста, может быть воспринята как текст. Это значит, что язык обусловлен текстами. Но любая культурная традиция формируется при взаимодействии с окружающими и предшествующими ей культурными традициями, выступающими для нее в роли контекста. Но и сами эти окружающие и предшествующие традиции являются текстами, которые формируются при взаимодействии с

¹⁰⁶ Он пишет: «вне текста не существует ничего» (*Деррида Ж. О грамматологии.* / Пер. с франц. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 318.); «внетекстовой реальности не существует» (*Деррида Ж. О грамматологии.* С. 313); «есть только контекст» (*Деррида Ж. Поля философии* / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012. С. 364).

¹⁰⁷ *Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God).* P. 13.

¹⁰⁸ Деррида пишет: «нет иного доступа... к так называемому «реальному» существованию, кроме как через текст» (*Деррида Ж. О грамматологии.* С. 313), «писатель пишет, находясь внутри языка и внутри логики» (Там же. С. 312).

¹⁰⁹ *Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида?* С. 41.

бесконечным числом других культурных традиций, бесконечным контекстом. Таким образом, сознание формируется и существует внутри мира, который воспринимается им как бесконечный текст.

Также «поворот к языку» и идея «нет ничего вне текста» приводит постмодернистов к выводу, что все наши мысли, представление о реальности и нашем «Я» социально и культурно обусловлены через язык; а значит язык конструирует человеческую идентичность, а не наоборот.¹¹⁰

Как следствие всех перечисленных идей, внутренняя целостность субъекта распадается, фрагментируется, децентрируется. В постмодерне проводится деструкция самости, «Я».¹¹¹ Всякая самость становится не более чем иллюзией.¹¹² Субъект «теряет свою идентификацию с самим собой».¹¹³ Внутренний мир субъекта не является независимым от внешнего мира, изолированным, самоопределяющимся и самообосновывающимся Я. Он мыслится детерминированным социальной, культурной и языковой средой. Это и есть «смерть субъекта».

Идея «смерти субъекта» напрямую связана с изменением отношения в постмодернизме к знанию и истине. Из «смерти субъекта» следует, что знания и истина, как и рождающее их сознание, детерминированы внутренним и внешним миром. А так как и внутренний мир человека, и внешняя действительность изменчивы, то и знания, и истина изменчивы, не являются универсальными, автономными, независимыми, абсолютными.¹¹⁴

¹¹⁰ Sheehan P. Postmodernism and philosophy. P. 23.

¹¹¹ Сербул А.А. «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе. С. 53.

¹¹² Жукова О. И. Раскол самости личности в философии постмодерна. С. 94.

¹¹³ Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры). С. 62.

¹¹⁴ Объясняя позицию постмодернистов К. Ванхузер пишет: «традиции, культура и язык творят нас в большей мере, чем создаются нами. Поскольку сознание подвержено бессознательным психологическим, социальным и историческим воздействиям, оно – уже не хозяин в собственном доме». (Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 92.)

Знания и истина для постмодернистов всегда контекстуально обусловлены¹¹⁵ как по своему содержанию, так и по форме.

Контекстуальность знания и истины ярко демонстрирует в своих работах М. Фуко. Он приходит к выводу, что власть и знания взаимосвязаны, при этом «власть производит знание».¹¹⁶ Это означает, что знания не являются нейтральными, чистыми и безупречными, но их формирование происходит с участием скрытой предвзятости и предубежденности,¹¹⁷ они идеологически обусловлены.

«Смерть субъекта» и концепция контекстуальности истины приводит к «смерти автора».¹¹⁸ Автор больше не является единственным творцом текста и смысла. Как и субъект, он детерминирован языком, культурой и другими текстами. Отсюда любой текст воспринимается постмодернистами (вслед за структурализмом) как имеющий в себе скрытый набор идей, смыслов и цитат из написанных ранее текстов других авторов. Р. Барт пишет по этому поводу: «Ныне мы знаем, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл ("сообщение" Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников».¹¹⁹ Таким образом, для постмодернистов «смерть автора» – это упразднение метафизического, риторического и идеологического конструкта,

¹¹⁵ *Gschwandtner C.M.* Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy / New York: Fordham University Press, 2013. P. 11.

¹¹⁶ *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999. С. 42. В другой работе он пишет: в связке власть-знание «механизмы власти играют главную роль». (*Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. М., 2002. С. 282-283.)

¹¹⁷ *Смит Д.* Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 114.

¹¹⁸ Связь идей «смерти Бога», «смерти субъекта», «конца метафизики» и «смерти автора» показана в работе К. Ванхузера (*Ванхузер К. Дж.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 52-58, 84-91).

¹¹⁹ *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. / Ред. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. С. 388.

обозначающего автономного творца или «первоисточника» смыслов, суверенного субъекта значения.

Развитие идей «смерти субъекта» и контекстуальности знаний/истины приводит к появлению недоверия к метанарративам. Для Ж.-Ф. Лиотара, который охарактеризовал постмодерн как недоверие к метанарративам,¹²⁰ не каждый большой или великий рассказ является метанарративом. Метанарративом он называет такой большой рассказ, который стремится легитимировать себя через обращение к универсальному человеческому разуму. Метанарратив претендует на то, что все его положения и утверждения «доказуемы исключительно разумом»,¹²¹ научно достоверны. При этом метанарратив, как научное знание противопоставляет себя повествованию, такому рассказу, в основании которого лежат домыслы, предрассудки или недоказанные рационально утверждения. Однако Ж.-Ф. Лиотар убедительно показывает, что сами метанарративы втайне основываются на повествованиях,¹²² содержат в себе скрытые домыслы и предрассудки. Наука, к которой апеллируют метанарративы, является всего лишь одним из повествований, одной из многих языковых игр, «она не может легитимировать другие языковые игры».¹²³ Поэтому постмодернисты сводят метанарративы до нарративов, видят их как всего лишь один из видов повествования, «языковой игры».

Развитие другой важной для постмодернизма идеи – «конца метафизики» – связано со «смертью субъекта», концепцией контекстуальности истины и недоверием к метанарративам. Рациональная метафизика для постмодернистов является одной из версий метанарративов. Ж.-Ф. Лиотар пишет: «С выходом из употребления метанарративного

¹²⁰ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 10.

¹²¹ Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 84.

¹²² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 74.

¹²³ Там же. С.98.

механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии».¹²⁴

Метафизика воспринимается мыслителями постмодерна как продукт субъекта модерна, детище возведенного на место Абсолюта человеческого разума. Например, Ж. Деррида обвиняет метафизику в логоцентризме, «империализме логоса».¹²⁵ Логоцентризм исходит из уверенности, что человеческий разум абсолютен, что он имеет непосредственный доступ к действительности, и что язык, как инструмент разума способен описать эту действительность. Эта уверенность позволяет создавать теории, в которых происходит наделение всех феноменов действительности глубинным имманентным смыслом и их тотальное подчинение этому смыслу.

Очищению метафизики от логоцентризма способствует разработанная Ж. Деррида деконструкция. Он считает, что необходимо провести «деконструкцию (de-construction) всех тех значений, источником которых был логос. В особенности это касается значения истины».¹²⁶ Деконструкция – это сложное понятие, у нее нет четких правил, границ и нет конца, поэтому она ускользает от простых определений. Она является одновременно и методом, и задачей, и инструментом познания. Деконструкция не является деструкцией, разрушением, противоположностью конструкции. Деконструкция пытается выявить то, что было не замечено при конструировании конструкции. Если автор детерминирован социальной, культурной и языковой средой, то в любом тексте присутствуют скрытые от автора «остаточные» смыслы, неосознаваемые мыслительные стереотипы, которые являются следствием детерминированности автора. Деконструкция призвана выявлять и избавить смысл текста от детерминированности, очистить текст от исторических, риторических и идеологических наслоений,

¹²⁴ Там же. С. 10.

¹²⁵ Деррида Ж. О грамматологии. С. 116.

¹²⁶ Там же. С. 124.

освободить письмо от подчинения логосу и истине,¹²⁷ как метафизическим конструктам определенной эпохи.

Однако борьба с логоцентризмом, недоверие к метанарративам и «конец метафизики» не означает смерть философии. Так, Ж. Деррида отказывается говорить о смерти философии, предпочитает говорить о преодолении «границы», после которого произошла тотальная трансформация философии.¹²⁸ Для Ж. Делеза и Ф. Гваттари преодоление философии или «конец метафизики» также не является смертью философии, но понимается ими как изменение концепта системы.¹²⁹ Заявляя о «конце метафизики», постмодернисты отказывают рациональной метафизике в ее притязаниях на объективность, универсальность и абсолютность. Этим они также отрицают превосходство диалектического метода метафизики над риторическим методом повествования. Постмодернисты считают, что в основе любых метафизических рассуждений лежит риторика.¹³⁰ Такой поворот в философии постмодерна к риторике приводит к «революции на уровне стиля».¹³¹ Философия рассматривается как разновидность риторики и литературы. А главной задачей философии становится бесконечная интерпретация.¹³² Таким образом, с «концом метафизики» философия в постмодерне не исчезает, а концептуально изменяется.

Другой важной идеей постмодернизма является идея «конца истории». Эту идею можно обнаружить у таких мыслителей постмодерна как американский философ и политолог Ф. Фукуяма,¹³³ итальянский мыслитель Д. Ваттимо и др. Так, Д. Ваттимо указывает, что история в модерне

¹²⁷ Деррида Ж. О грамматологии. С. 135.

¹²⁸ Деррида Ж. Позиции / Пер. с фр. В.В. Библихин. – М.: Академический проект, 2007. С. 14-15.

¹²⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. С. 14.

¹³⁰ Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 21.

¹³¹ Sheehan P. Postmodernism and philosophy. P. 22.

¹³² Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God). P. 13.

¹³³ См.: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: Изд-во АСТ: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.

понималась как нечто целое, как прогрессирующий процесс эмансипации.¹³⁴ Но такое понимание истории было ничем иным как метанарративом, продиктованным определенной идеологией. Эта идеология исходила из представления, что исторический процесс выстраивается вокруг европейского человека. А цель этого процесса в том, чтобы человеческий идеал (как его представляли в Европе эпохи модерна) мог осуществиться во всей полноте. Развенчание мифа о разуме, завершение колониализма и империализма, «пришествие общества коммуникации» и т.д. – все это привело к пониманию того, что «не существует единственной истории, существуют образы прошлого, соответствующие разным точкам зрения, и иллюзией будет полагать, что есть высшая, всеохватывающая точка зрения, способная объединить все остальные».¹³⁵ Таким образом, для постмодернизма не существует единой Истории, (мета)рассказа, есть только множество историй, рассказов и интерпретаций.

Важной чертой постмодерна является «имплозия секулярного», в которой безбожие и секулярность свойственные для эпохи модерна осмысляются и преодолеваются,¹³⁶ что порождает постсекулярное мышление.¹³⁷ Секулярное мышление модерна практически вытеснило религиозный дискурс из философии.¹³⁸ Постсекулярное мышление позволяет на равных сосуществовать в философии секулярному и религиозному дискурсу, а нередко приводит и к размыванию границ между ними. Размывание границ между секулярным и религиозным происходит в постсекулярной мысли по двум основным сценариям: (1) секулярная философия проникает в теологию, подчиняет ее себе или использует в своих нуждах, (2) теология проникает в философский дискурс и преобразует его.

¹³⁴ *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Пер. с ит. Д. Новикова. – М.: Издательство "Логос". 2002. С. 8.

¹³⁵ Там же. С. 9.

¹³⁶ *Ward G.* Introduction: "Where We Stand". P. XXI.

¹³⁷ Д. Узланер пишет: интеллектуальный климат постмодерна обеспечил возможность говорить о постсекулярности. (*Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию. С. 4.)

¹³⁸ *Gschwandtner C.M.* Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy. P. XVIII.

По первому сценарию развиваются проекты А. Бадью,¹³⁹ С. Жижека¹⁴⁰ и др. Так, С. Жижек использует христианские теологические положения в угоду своей атеистическо-материалистической философии и политическим воззрениям. Взаимодействие секулярного и религиозного по второму сценарию приводит к так называемому «теологическому повороту» в философии.

Первоначально в совершении «теологического поворота» Д. Жанико, выступавший против этого процесса, обвинил французских феноменологов Э. Левинаса, Ж.-Л. Мариона и М. Анри.¹⁴¹ Потом к их числу стали относить Ж.-Ф. Куртина, Ж.-Л. Кретьена, П. Рикера¹⁴² и др.¹⁴³ Мыслители «теологического поворота» актуализировали вопрос Бога и религиозную проблематику в современной континентальной философии.

Перечисленные основные идеи постмодернизма создают для теологии новые условия. Так, идею «смерти Бога» мыслители «теологического поворота» трактуют в позитивном ключе. Ф. Ницше и следующие за ним постмодернисты говорят не о смерти Бога Авраама, Исаака и Иакова, а о смерти «Бога метафизиков и моралистов».¹⁴⁴ То есть умирает не живой Бог религии, а конструкт рациональной философии: бог «*causa sui*» Р. Декарта, «достаточное основание существования универсума» Г. Лейбница, безликая субстанция Б. Спинозы, самосозерцающий бог И. Фихте, осознающий свое бессознательное начало бог Ф. Шеллинга, самосозидающий абсолют Гегеля и т.п. То есть «смерть Бога» уничтожает концептуального идола модерна и освобождает место для Бога Авраама, Исаака и Иакова. В этом случае

¹³⁹ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга. 1999.

¹⁴⁰ Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. – М.: Художественный журнал, 2003. – 178 с.

¹⁴¹ Janicaud D. Le Tournant théologique de la phénoménologie française. — Combas: Éd. de l'Éclat, 1991. P. 43.

¹⁴² Janicaud D. The Theological Turn of French Phenomenology // Phenomenology and the «Theological Turn»: the French Debate. N.Y., 2000. P. 16-107.

¹⁴³ Отдельные исследователи к «теологическому повороту» относят даже Ж. Деррида и Ж.-Л. Нанси. (См.: Gschwandtner C.M. Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy. P. 13.)

¹⁴⁴ Харп К. Постмодернизм. С. 56; Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. Т. 1 № 1 (1), 2016. С. 44.

«смерть Бога» – это событие, которое следует праздновать, а не оплакивать.¹⁴⁵

Отвергая возможность рационального познания Бога, постмодернисты ищут дорефлексивные и долингвистические основания богопознания. Поэтому они отдают предпочтение художественным, мистическим и интуитивным формам богопознания. С.А. Коначева описывает эту ситуацию так: «из серьезного принятия события «Бог мертв» следует такой «поворот», который не провозглашает нового Бога и не проповедует старого Бога по-новому, но раскрывает возможность нового опыта Бога».¹⁴⁶ «Новый опыт» богопознания раскрывается в проектах Дж. Капуто, Р. Керни, Ж.-И. Лакоста и др.

Концепция «смерти субъекта» тоже может расцениваться как положительное условие для теологии. Дж. Соскис считает, что «смерть субъекта» возвещает не о смерти человека вообще, а о уничтожении одурманивающей фикции, представления о человеке как о существе «полностью рациональном». Такое понимание человека не оставляет в нем места для веры и надежды. «Смерть субъекта» дает основание для антропологии, основанной не на эпистемологии, а на богословии.¹⁴⁷ В подобном ключе мыслит и К. Ванхузер. Он считает, что произошедший в модерне «поворот к субъекту» был по своей природе антибогословским. Субъекту в модерне приписывались те полномочия и прерогативы, которые прежде принадлежали одному Богу.¹⁴⁸ Человек в модерне был поставлен на место Бога, в то время как «смерть субъекта» возвращает человека на его законное место.

Со «смертью субъекта» связано еще одно положительное явление – выдвижение Другого в центр философского дискурса. В модерне Другой был

¹⁴⁵ *Gschwandtner C.M.* Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy. P. 30.

¹⁴⁶ *Коначева С. А.* Хайдеггер и философская теология XX века. С. 106.

¹⁴⁷ *Soskice J. M.* The Ends of Man and the Future of God. P. 77.

¹⁴⁸ *Ванхузер К. Дж.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. С. 52.

«репрессирован», «насильственно поглащался», подчинялся всеобъемлющим рациональным объяснительным схемам,¹⁴⁹ инаковость вытеснялась универсальностью. В постмодернизме децентрированный, фрагментированный, лишенный самости, потерявший возможность самоопределения человек пытается выработать новое отношение к себе, найти, осуществить, идентифицировать себя. В этой ситуации «"фрагментарный человек" может быть собран только посредством концепта "Другой"». ¹⁵⁰ Благодаря коммуникации с Другим, человек постмодерна может «обрести себя». Поэтому в рамках постмодернизма Другой, как философское понятие, обретает «статус основополагающего»,¹⁵¹ становится «центральным». ¹⁵²

Ключевой фигурой в «повороте к Другому» можно назвать Э. Левинаса.¹⁵³ В его феноменологии происходит изменение направления интенциональности. «Я» обретает свою идентичность не из самого себя, а благодаря зову Другого.¹⁵⁴ Левинас указывает, что первая обязанность человека – не создавать Другого по своему образу и подобию, тем самым редуцируя инаковость к тождественности, а позволить инаковости Другого быть. Описывая Другого через такие понятия как «бесконечность» и «трансцендентность», Э. Левинас создает в философии «пространство для Божественного». ¹⁵⁵ Последующие проекты П. Рикера, Ж.-Л. Мариона, М.

¹⁴⁹ См. об этом: *Vanhooser K.J.* Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God). P. 16.

¹⁵⁰ *Грицанов, А.А.* Другой // Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. - М.: Мн: Современный литератор, 2007. С. 158.

¹⁵¹ Там же. С. 157.

¹⁵² Бессонова Ю.Б. Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей). С. 22.

¹⁵³ К. Гшвандтнер пишет: французская философия после Левинаса становится одержимой Другим до такой степени, что этот термин превращается в настоящее клише. (*Gschwandtner C.M.* Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy. P. 58.)

¹⁵⁴ *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 218.

¹⁵⁵ *Gschwandtner C.M.* Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy. P. 58.

Анри, Ж.-Л. Кретьена, Ж.-И. Лакоста, Э. Фалька, Р. Керни и других мыслителей были бы немислимы без наработок Э. Левинаса.¹⁵⁶

Постмодернистская концепция контекстуальности истины/знаний не представляет опасности для христианской теологии. Важно подчеркнуть, что признание контекстуальности истины не есть отказ от истины. К. Гшвандтнер пишет, что постмодернизм часто воспринимают как абсолютный релятивизм, отрицающий какую бы то ни было истину. Но, по ее мнению, это совершенно ошибочное представление. На самом деле постмодернизм крайне озабочен вопросами справедливости и истины.¹⁵⁷ Подобное пишет Дж. Капуто: «постмодернизм – это... не релятивизм или скептицизм, как почти ежедневно обвиняют его непонимающие критики, а пристальное внимание к деталям, чувство сложности и множественности вещей, внимательное чтение, детальная история, чувствительность к различиям».¹⁵⁸ Концепцией контекстуальности истины постмодернизм бросает вызов идее о том, что существует одна универсальная версия истины, доступ к которой осуществляется через (бестелесную и абстрактную) рациональность; что человек лишь с помощью своего *ratio* может достичь некоторой объективной позиции, с которой можно видеть мир нейтральным образом.¹⁵⁹ Но христианское вероучение основано на вере, а не на *ratio*. Христианская Истина – это Христос, «доступ» к этой Истине осуществляется Св. Духом (1 Кор 12. 3), а не обращением к «нейтральной рациональности». Поэтому постмодернистская критика концепции истины не касается христианской Истины, она направлена на «истину» модерна.

Постмодернистская идея о связи власти и знания, о том, что всякое знание идеологически обусловлено, и за всяким знанием стоит определенная

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid. P. 10.

¹⁵⁸ Caputo J.D. *Philosophy and Theology* / Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 50.

¹⁵⁹ Gschwandtner C.M. *Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy*. P. 11.

власть и дисциплина, тоже может расцениваться в позитивном ключе.¹⁶⁰ Мы получаем возможность, выбирая знания, выбирать, какую идеологию принять, какой властной структуре и дисциплине подчиниться. Не всякая власть и дисциплина негативны сами по себе, поэтому не всякая властная структура должна быть отвергнута. Все зависит от цели, которую конкретная власть и дисциплина преследуют. Одно дело, когда через определенные знания и идеологию какая-то властная структура стремится низвести человека до потребителя материальных благ. Другое дело, когда Церковь, которая с точки зрения М. Фуко тоже является «властной структурой», с помощью определенных знаний и дисциплины формирует человека как христианина, помогает ему раскрыть свое богоподобие.

Постмодернистский принцип недоверия к метанарративам не представляет угрозы для христианства, создает благоприятное условие для теологии. Христианское вероучение отнюдь не стремится легитимировать себя исключительно через обращение к универсальному человеческому разуму. Его положения истинны не в силу своей научной достоверности и рациональной доказуемости, но благодаря тому, что они исходят из Божественного Откровения. Следовательно, христианское вероучение – это не метанарратив. В классификации Ж.-Ф. Лиотара христианское вероучение скорее является одним из рассказов, повествований, легитимность которых он отстаивает. Поэтому «христианам следует видеть в нем [в Ж.-Ф. Лиотаре. – А.С.] не врага, а союзника».¹⁶¹ Постмодернистский отказ от метанарративов можно расценивать как отказ от примата разума над верой. Тем самым, как утверждает Д. Смит, постмодернизм делает возможным возвращение христианской гносеологии, в которой познание неразрывно связано с верой. Постмодернизм лишает ratio превосходства над верой, науки над религией,

¹⁶⁰ См.: *Смит Д.* Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 143.

¹⁶¹ Там же. С. 82.

рациональной метафизики над теологией и создает этим новые возможности для религиозного дискурса.¹⁶²

Идея Ж. Деррида, что нет ничего вне текста, также может быть использована во благо христианской теологии. Если все существует только в контексте, и даже реальность интерпретируется нами в определенном контексте, то для христиан этим контекстом должно быть Св. Писание.¹⁶³ При этом само Св. Писание может быть правильно истолковано только в контексте его возникновения, т.е. в Церкви.

«Конец метафизики» и направленная на его осуществление деконструкция тоже могут быть восприняты положительно. Они могут помочь освободить философское мышление о Боге от концептуальных идиологов и развить в философии неметафизический теологический дискурс.¹⁶⁴

Идея «смерти автора» также не представляет угрозы для христианства. Эта идея подразумевает, что автор не является автономным творцом или «первоисточником» смыслов, суверенным субъектом значения. Но в христианском понимании автор, т.е. человек, написавший священный текст, не считается «первоисточником смысла» этого текста. Авторы книг Св. Писания создавали свои тексты не «автономно», а под водительством Св. Духа (2 Петр 1. 20-21). Христианские теологи тоже не претендуют на роль суверенных творцов смыслов. Они не создают новые смыслы, но лишь объясняют, интерпретируют те смыслы, которые даны Божественным Откровением. Да и сама эта интерпретация также должна происходить с опорой на Предание, в контексте святоотеческих текстов. Разум теолога должен быть освящен Св. Духом, укоренен в Св. Писании, «пропитан» святоотеческими текстами. Это означает, что христианский теолог не является тем автором, смерть которого провозгласил постмодернизм.

¹⁶² Там же. С. 95.

¹⁶³ Там же. С. 70.

¹⁶⁴ Харт К. Постмодернизм. С. 26. Подобное мнение высказывает К. Гшвандтнер. (См.: *Gschwandtner C.M. Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy*. P. 30.)

Таким образом, постмодернизм характеризуется следующими идеями: «смерть Бога», «смерть субъекта», «смерть автора», контекстуальность знания/истины, недоверие к метанарративам, «конец метафизики», «конец истории» и др. Все эти идеи связаны между собой и представляют теоретический контекст формирования теологии постмодерна. В следующем параграфе будут представлены основные направления и формы развития теологической мысли, которые развивались в контексте этих идей.

1.2. Основные христианские течения постмодернистской теологии

Точно также как философы-постмодернисты старались переосмыслить и отмежеваться от постулатов модерна, теологи этой парадигмы критиковали принципы модерна со своих позиций. В контексте данной работы будут рассмотрены только христианские течения теологии постмодерна. Большинство течений христианской постмодернистской теологии объединяет общая цель – преодолеть модерн с его секуляризмом и очистить христианское богословие от его (модерна) влияния. Однако методы и средства достижения этой цели видятся ими по-разному. На основании этого можно выделить теологию деконструктивистскую, постлиберальную, реконструктивистскую, постметафизическую, «теологию освобождения» и радикальную ортодоксию.

Данная классификация во многом соответствует той, которую предложили авторы Кембриджского сборника по постмодерн-теологии.¹⁶⁵ К. Ванхузер признает, что эта классификация относительная. Постмодерн противится любой классификации, так как классификация – это, скорее, плод

¹⁶⁵ См. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. xv + 295 p.; *Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)* // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 19-20.

деятельности субъекта модерна, «смерть» которого объявил постмодерн. И все же для удобства описания теологии в условиях постмодерна, эта классификация имеет право на существование. Она не абсолютна, но и не произвольна, основывается на двух критериях. Во-первых, каждое направление теологии в этой классификации представляет если не целую теологическую школу, то, по крайней мере, отражает позицию нескольких крупных мыслителей современного христианского богословия. Во-вторых, каждое направление считает себя дискутирующим с модерном, отвергающим его или проходящим через него, а не принадлежащим ему.¹⁶⁶ Каждое из них сформулировало свое особое отношение к постмодерну. Какие-то течения исходят из того, что постмодерн обеспечивает освобождение теологии от идолов модерна, а какие-то – из того, что постмодерн ввергает теологию в новое рабство, лишь заменяя идолов модерна идолами постмодерна. Эти теологические направления отличаются и выбором инструментария, посредством которого они ведут диалог с постмодерном и выстраивают свое учение о Боге. Наконец, они по-разному отвечают на вопрос, является ли постмодерн такой парадигмой, на язык которой может быть переведено Евангелие, или постмодерн – это состояние, от которого Евангелие должно быть освобождено?

Из всех современных теологических течений одним из наиболее постмодернистских является деконструктивистская теология.¹⁶⁷ Первоначально она развивалась из «теологии смерти Бога», к идеям которой были добавлены философские наработки Ж. Деррида и, в особенности, его деконструкция.

В свою очередь, «теология смерти Бога» стала возможной благодаря усилиями таких мыслителей XX в., как К. Барт, Д. Бонхеффер, П. Тиллих, Х.

¹⁶⁶ *Vanhooser K.J.* Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhooser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 20.

¹⁶⁷ *Ухов А. С.* Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне. С. 300.

Кокс, Д. Зелле и др.¹⁶⁸ К различным вариантам «теологии смерти Бога» относятся Г. Ваханян, К. Рашке, П.М. Ван Бурен, Доротея Зелле и др.¹⁶⁹ Важнейшими представителями этого течения являются Т. Альтицер и У. Гамильтон,¹⁷⁰ которые, находясь под влиянием философии Ф. Ницше и Г. Гегеля,¹⁷¹ в середине 1960-х гг. издали труд «Радикальное богословие и смерть Бога». Центральной идеей стало их учение о тотальном или космическом самоуничтожении Бога¹⁷² в процессе преобразования Духа в плоть,¹⁷³ о вхождении Бога в историю через нисхождение в ничто. «Смерть Бога» понимается ими буквально, как историческое событие. Трансцендентный Бог в результате кенозиса становится радикально имманентным миру, что приводит к тому, что мир и человечество полностью освобождается от трансцендентного.¹⁷⁴

Познакомившись с работами Ж. Деррида, Т. Альтицер и У. Гамильтон включили его идеи в свой богословский дискурс. Дерридарианская критика логоцентризма и метафизики присутствия дала обоснование для разрыва уз, связывающих теологию и метафизику.¹⁷⁵ А деконструкция, примененная к догматическим богословским утверждениям, открыла динамический потенциал семиозиса, бесконечного поиска смысла и интерпретации в теологическом дискурсе.¹⁷⁶

Внутри деконструктивистской теологии можно выделить отдельное направление – теопэтика. Ее родоначальником принято считать американского христианского мыслителя Стэнли Хоппера. Впервые термин «теопэтика» он использовал в 1971 г. в своей лекции «Литературное

¹⁶⁸ *Разумовский Д.А.* Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. URL:

<http://www.bogoslov.ru/text/361826.html> (дата обращения 10. 07. 2018)

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 238.

¹⁷¹ Там же. С. 239.

¹⁷² *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон, 2010. С. 87.

¹⁷³ Там же. С. 89.

¹⁷⁴ Там же. С. 90.

¹⁷⁵ *Ward. G.* Deconstructive theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 76.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. 78.

воображение и практика богословия», которую он прочитал в Американской академии религии.¹⁷⁷ Абстрактные метафизические понятия теологии С. Хоппер предложил заменить интерпретативным и литературным дискурсом.¹⁷⁸ Идею С. Хоппера развили Дэвид Миллер, Амос Уайлдер и др.

Теопозитика находится под сильным влиянием философии языка Ф. де Соссюра, Л. Витгенштейна и Ж. Деррида. Основными чертами теопозитики является отсутствие автора (влияние его авторитета), отрицание «содержания традиционных смыслов»; отмена порядка в тексте, бесконечная «открытость для появления новых неожиданных смыслов».¹⁷⁹ Теопозитика «находится посередине между эстетикой (искусство) и логикой (философия)».¹⁸⁰

Одним из наиболее известных из ныне живущих представителей теопозитики является Джон Дэвид Капуто (1940). Первоначально Дж. Капуто находился под сильным влиянием М. Хайдеггера,¹⁸¹ и потому стал использовать в своем проекте радикальную герменевтику. Позже он обратился к философии Ж. Деррида, которая стала основой его теологических изысканий, и в своем проекте Дж. Капуто соединил радикальную герменевтику с теорией деконструкции и другими идеями Ж. Деррида. Сам Дж. Капуто называет свой проект «слабой теологией», «радикальной теологией», «теологией события» или «спектральной герменевтикой». Центральным его тезисом является идея «слабого Бога». Отправной точкой теологии Дж. Капуто является различие между двумя связанными друг с другом терминами: «имя» и «событие».¹⁸²

Событие для Дж. Капуто означает не то, что происходит (англ., «Event»), а нечто, происходящее в том, что происходит; нечто, что

¹⁷⁷ Соловьев П.П. Теопозитика и теополитика Джона Капуто // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. 2017. Том 17, вып. 3. С. 8.

¹⁷⁸ Там же. С. 9.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Там же. С. 15.

¹⁸¹ Ullrich C. D. Sovereignty and The Event in John D. Caputo's Radical Theology: Diss. Stellenbosch University, 2019. P. IV.

¹⁸² Ibid. 164.

выражается, реализуется или получает форму в том, что происходит. В то время как имя (англ., «Name») – это предварительная формулировка, название события, которое пытается это событие выразить.¹⁸³ Событие – это не вещь, но то, что реализуется в вещах, обретает в них актуальность и присутствие, но всегда таким образом, который является временным и подлежащим пересмотру. О событиях вообще нельзя сказать как о вещах, что они существуют и присутствуют во времени. С точки зрения их темпоральности, события никогда не являются из настоящего, вызывают нас из прошлого и увлекают нас в будущее, они взывают и напоминают. Они «никогда не завершаются и не формируются, не реализуются и не конструируются». Так как деконструировать можно лишь то, что сконструировано, то события, в отличие от вещей и слов, деконструировать невозможно.¹⁸⁴ Не мы создаем события, но события происходят с нами, даются нам. Мы можем лишь отвечать на призыв, исходящий от событий и давать событиям имена. Имя не способно вместить, схватить событие, оно обозначает событие, но не содержит его. Имена условны и конечны, а события – безусловны и бесконечны.¹⁸⁵

Событиям угрожают метанарративы, различные большие, всеобъемлющие теории, которые пытаются схватить события и заставить их служить своим интересам, подчиняться тем именам, которые эти теории дают событиям. Постмодернистское мышление, по мнению Дж. Капуто, должно прилагать все усилия, чтобы культивировать и сохранять события в безопасности, не позволять метанарративам вынуждать события «идти в ногу с той или иной метафизической мелодией, правой или левой, теистической

¹⁸³ *Caputo J. D. Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event // J. D. Caputo, G. Vattimo, J. W. Robbins (ed.) After the Death of God / New York: Columbia University Press, 2007. P. 47.*

¹⁸⁴ *Ibid.* P. 48.

¹⁸⁵ *Caputo J. D. The Weakness of God: A Theology of the Event / Indiana: Indiana University Press, 2006. P. 3.*

или атеистической, идеалистической или материалистической, реалистической или антиреалистической».¹⁸⁶

Любая теология, будь то «слабая» или «сильная», является, по мнению Дж. Капуто, объяснением события, которое подразумевается в имени Бога.¹⁸⁷ В то время как «сильная» теология пытается подчинить это событие своему метафизическому метанарративу, поместить событие внутри имени, «слабая» теология занимается герменевтикой этого события, деконструкцией имен этого события, освобождает это событие от пленения каким-либо именем, что и называется теопэтикой или «теологией без теологии».

В отличие от сильной теологии, где Бог является всемогущим существом, в своей теопэтике Дж. Капуто предлагает концепцию «слабого» Бога, «суверена без суверенитета». «Слабость» Бога в данном случае не предполагает бессилие, но указывает на «слабую силу» Бога. Бог желает нас, но не навязывается нам. Он не испепеляет своих врагов, а смиренно отдается им в руки. Он не возвышается над человеком, а унижается перед ним. Он не довлеет сверху, а взывает «снизу». Он, в некотором смысле, претендует на нас, но уступает нам. Бог не есть ни высшее сущее, ни само бытие, ни онтическое, ни онтологическое, ни причина бытия, ни основание бытия. Бог – это имя события, которое проникает в темные трещины бытия, в скрытые промежутки бытия, и оттуда взывает к бытию. Это событие тревожит бытие изнутри, не позволяя бытию прочно утвердиться на месте, призывает его к беспорядочному порядку, к движению, видоизменению, трансформации. Бог – это устремление бытия, его вдохновение, его аэрация. Он – событие, которого все сущее одновременно и опасается, и жаждет.¹⁸⁸

Имя Бога – это имя призыва, а не причинности, провокации, а не присутствия или определенной сущности. Изымая Бога из порядка бытия,

¹⁸⁶ Caputo J. D. Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event. P. 48.

¹⁸⁷ Caputo J. D. The Weakness of God: A Theology of the Event. P. 113.

¹⁸⁸ Ibid. P. 10.

Дж. Капуто лишает всякого основания дискуссию о том существует ли Бог или нет. Он говорит, что не считает себя уполномоченным свыше разрешить этот спор. Он больше заинтересован в том, чтобы дать ответ на провокацию события, которое носит имя «Бог». Дело человека – дать отклик на призыв Бога, а не идентифицировать, определять или объективировать Его сущность.¹⁸⁹

Тех, кто поспешит отнести Дж. Капуто к атеистам, он предупреждает, что освобождая имя Бога «от рабства бытию», он тем самым не отрицает, что оно имеет какое-либо отношение к реальности. Это Имя указывает на некую «гиперреальность», выходящую за границы того, что в настоящее время считается реальным; на реальность сверхреальности.

В то же время Дж. Капуто предупреждает, что не стоит заблуждаться по поводу экзистенциальной вовлеченности «слабой» теологии. «Слабая» теология, хотя и заявляет, что Бог не властвует над человеком, но не лишает Бога вовлеченности в бытие человека. Имя Бога указывает не на отвлеченную, оторванную, равнодушную «слабую силу», но на такую «слабую силу», которая есть избыток обещания, призыва, бесконечная провокация, которая зовет нас за пределы самих себя. И если мы отвечаем на этот призыв, то «имя Божье настигает и опрокидывает, вырывает с корнем и дестабилизирует нас, и оставляет нас цепляться за молитву».¹⁹⁰

Дж. Капуто считает, что его «слабая» теология не является ни богословским реализмом, ни антиреализмом. Она принимает форму гиперреализма события, вовлеченность и экзистенциальная напряженность которого усиливаются неразрешимостью имени Бога.

¹⁸⁹ Поэтому Капуто определяет свой проект скорее как «феноменологическое, а не метафизическое или спекулятивное предприятие». См. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным. С. 199.

¹⁹⁰ *Caputo J. D.* The Weakness of God: A Theology of the Event. P. 11.

Таким образом, деконструктивистская теология формируется под влиянием философского деконструктивизма и таких идей постмодернизма как «смерть Бога», контекстуальность истины, «конец метафизики» и др.

Наряду с деконструктивистской теологией и ее ответвлением в лице теопозитики, свое слово в постмодернистской теологии высказали представители так называемой постлиберальной теологии. Ее родоначальниками называют представителей Йельской богословской школы Джорджа Линдбека и Ганса Фрея. Теологический постлиберализм возник как реакция на либеральную теологию (детище модерна, зародившееся в трудах Н. Шлейермахера). Основными задачами либеральной теологии были демифологизация и рационализация христианства. В диспуте с ней постлиберальная теология взяла на вооружение некоторые доводы и принципы философского постмодерна. Если либеральная теология пыталась подчинить богословие научным и философским разработкам модерна, то теологи постлиберального направления подчиняют богословие научным и философским разработкам постмодерна. Большое влияние на постлиберальную теологию оказала «философия языка» позднего Л. Витгенштейна.

Теологический постлиберализм претендует на смену парадигмы, в которой либерализм и евангелизм не противостоят друг другу, а накладываются друг на друга, демонтируются и воссоздаются на новом и ином плане.¹⁹¹ Иными словами постлиберальные теологи хотят превзойти бинарную оппозицию между консерваторами (протестантского толка) и либералами от богословия. Преодолеть поляризацию между традицией и инновациями становится возможным путем проведения различия между

¹⁹¹ *Hunsinger G. Postliberal theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 44.*

неизменной доктринальной грамматикой и изменчивой теологической лексикой.¹⁹²

Под влиянием философии языка Л. Витгенштейна Дж. Линдбек развивает своеобразную теорию религии. Он называет свой подход и понимание религии «культурно-лингвистическим». Дж. Линдбек проводит параллель между религией и языком, где доктрины выступают в роли правил грамматики. Любая религия, как и язык, «может быть понята только в своих собственных рамках и условиях, а не извне».¹⁹³ Любая религия является истинной в рамках ее собственной грамматической системы.

Посредством религии люди структурируют свой опыт и выстраивают самоидентичность.¹⁹⁴ Религии – это «радикально разные способы переживания и понимания себя, мира и Другого».¹⁹⁵ Не существует «общего основания» для объединения религий, они «просто разные». Как не существует каких-либо нейтральных условий для сравнения или оценки религий. «Данный подход утверждает непереваемость религиозной истины, являющейся таковой только в пределах собственной грамматики веры».¹⁹⁶ Чтобы понять смысл другой религии, необходимо глубокое погружение не только в религиозную, но и в культурную, социальную среду, где эта религия существует.

По мнению Дж. Линдбека, спасение возможно только для тех, кто исповедует Христа. Однако при этом познание и исповедание Христа возможно и после смерти, когда человек предстанет перед Христом и познает Евангелие.¹⁹⁷ Такая теория дает возможность спасения и тем людям, которые при жизни исповедывали иные религии или были атеистами. Эта трактовка,

¹⁹² Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age* / Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984. P. 113.

¹⁹³ Ibid. P. 129.

¹⁹⁴ Хромцова М.Ю. Постлиберальная теология о религиозном многообразии. С. 48.

¹⁹⁵ Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age*. P. 40.

¹⁹⁶ Хромцова М.Ю. Постлиберальная теология о религиозном многообразии. С. 48.

¹⁹⁷ Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age*. P. 59.

как считают постлиберальные теологи, исключает превосходство одной религии над другой (без признания истинности всех религиозных учений), насаждение религий и способна минимизировать количество религиозных конфликтов.

Таким образом, постлиберальная теология пытается объяснить характерную для постмодерна ситуацию религиозного плюрализма, которая стала возможной благодаря концепции контекстуальности истины.

Третье направление теологии постмодерна – реконструктивистская теология,¹⁹⁸ главным представителем которой в настоящее время является Дэвид Рэй Гриффин. Она базируется на «теологии процесса» Альфреда Норта Уайтхеда.¹⁹⁹ Постмодернистский вариант «теологии процесса» характеризуется тем, что акцентирует внимание на отличиях между модерном и постмодерном. Особое внимание ее представители уделяют в философии Н. Уайтхеда постмодернистским тенденциям. Д. Гриффин подвергает деконструкции классические и современные концепции и понятия (такие как, например, онтотеологическое учение о Боге, идея субстанциального Я и др.); реализует реконструкцию учения при постоянном соотнесении полученного результата с другими формами постмодернистской мысли.²⁰⁰ Вместе с тем, хотя реконструктивистская теология отвергает

¹⁹⁸ Именно так ее называет один из главных представителей этого направления – Д. Гриффин, хотя некоторые другие исследователи именуют это направление «конструктивистской теологией». (См. Ухов А. С. Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне. С. 302; Vanhoozer K.J. *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)*. P. 19-20 и др.) Гриффин считает, что слово реконструктивистская в названии более точно передает суть этого направления, чем слово конструктивистская, так как прежде чем перейти к конструированию теории все основные понятия, которые для этого используются, подвергаются деконструкции. (См. *Griffin D. R. Reconstructive theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 92.*)

¹⁹⁹ Дж. Кобб также в своих работах доказывает, что проект Уайтхеда соответствует постмодернистскому подходу. (*Cobb J. God and the World / Philadelphia: Westminster Press, 1967. pp. 135, 138; Cobb J. The Possibility of Theism Today // E. H. Madden, R. Handy, M. Farber, eds., The Idea of God: Philosophical Perspectives / New York: Charles C. Thomas, 1968. pp. 98–123.*)

²⁰⁰ *Griffin D. R. Reconstructive theology. P. 92.*

фундаментализм, она отвергает и полный релятивизм, как в сфере истинности, так и в сфере ценности.²⁰¹

«Теология процесса» ставит задачу примирить теологию и науку.²⁰² Представители этого направления пытаются преодолеть возникший в эпоху модерна дуализм Божественного бытия и мира, как отдельного механизма, а также противопоставление науки метафизике и религии. Реконструктивистская теология, вслед за А. Уайтхедом, пытается возродить метафизику, построить стройную логическую систему идей, которая сможет объяснить как религиозный, так и научный опыт человека.²⁰³ В этом реконструктивистская теология вступает в противоречие и с философией постмодерна, и с большинством направлений постмодернистской теологии, выступающих против метанарративов.

Реконструктивистская теология критикует либеральную теологию за ее приверженность вышеназванным концепциям модерна. Однако взгляды или метод либеральной теологии, согласно которым сверхъестественное отвергается, а истинность религиозных верований основывается не на авторитете Писания и традиции, а на опыте и разуме, представители реконструктивистской теологии одобряют.²⁰⁴

Под влиянием философии Г. Гегеля в реконструктивистской теологии Бог помещается во времени, чем преодолевается грань между имманентным и трансцендентным. Бог и мир, не сливаясь в единое целое, как бы соединяются в едином процессе бытия-становления, между Богом и миром существует неразрывная взаимосвязь и взаимозависимость. Бог ставит перед миром цели, а мир – достигает их. Согласно «натуралистическому теизму» реконструктивистской теологии, мир – это не пассивная материя, а

²⁰¹ Ibid. 102.

²⁰² Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. С. 193.

²⁰³ Griffin D. R. Reconstructive theology. P. 96.

²⁰⁴ Ibid. P. 103.

динамичная энергия.²⁰⁵ Мир создан Богом не из ничего, но является процессом преобразования первоначального хаоса в определенный порядок (здесь на теологию работает теория эволюции). Это преобразование происходит не по принуждению со стороны Бога. Бог воздействует на мир убеждением. Однако все элементы мира имеют некоторую степень независимости от Бога и потому обладают возможностью самоопределения, а значит, способны оказывать влияние на будущие события. Если мир или отдельные его элементы в результате самоопределения отказываются следовать божественным убеждениям, то возникает зло и страдания. Но так как Бог и мир взаимосвязаны и взаимозависимы, то вместе с миром страдает и Бог. Мир рассматривается в натуралистическом теизме как единый организм, где все взаимосвязано. Такое представление помогает реконструктивистским теологам преодолеть отчужденность человека от природы, а потребительское отношение современного общества к природе, которое ведет, по их мнению, к глобальному экологическому кризису, приравнять ко греху.²⁰⁶

Последователи реконструктивистской теологии поддерживают основные идеи «теологии освобождения» и феминизма; выступают против национализма, милитаризма и идеологии бесконечного экономического роста, которая, по их мнению, не только не способствует общему благу, но и подрывает общность, разрушает окружающую среду и увеличивает разрыв между богатыми и бедными.²⁰⁷

Таким образом, реконструктивистская теология с одной стороны вслед за постмодернизмом критикует онтотеологическое учение о Боге и идею субстанциального Я, а с другой – противостоит постмодернизму и пытается восстановить легитимность метафизики путем ее реконструкции.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid. P. 106.

²⁰⁷ Ibid. P. 107.

Следующее течение теологии постмодерна – «теология освобождения», в рамках которой выделяются три самостоятельных направления: «черное богословие», латиноамериканское богословие и феминистское богословие.²⁰⁸ Рождение этих концепций – ответ на вызовы современности и вскрытые постмодерном болевые точки модернистского мировоззрения. Представители всех трех направлений «теологии освобождения» бросают вызов сложившемуся социально-экономическому порядку. По их мнению, Бог не может быть безучастным к страданиям людей. Если Он благ, то Он всегда на стороне обиженных и угнетенных, и всегда желает освободить людей от страданий и гнета. «Теология освобождения» призвана дать богословский фундамент для борьбы за права угнетенных.

Для «черного богословия» характерно отстаивание идеи равенства всех людей перед лицом Божиим и основанная на этом утверждении борьба за права чернокожих. Представители этого направления пытаются предоставить теологические основания для борьбы против социального неравенства, основанного на расовых предрассудках и дискриминации. «Черная теология» появилась на почве североамериканского протестантизма. Импульс ее возникновению и развитию дало движение борцов за гражданские права в 1960-х гг., а расцвет пришелся на 1970 – 1980-е гг. Наиболее известным представителем этого направления является Джеймс Коун.

Латиноамериканская «теология освобождения» стала формироваться в недрах латиноамериканского католицизма. Началом ее принято считать 1968 г., когда произошла вторая встреча Конференции епископов Латинской Америки; а ее манифестом – книгу Густаво Гутьерреса «Теология освобождения: Перспективы». Если основной идеей «черной теологии» является борьба за права чернокожих, то представители латиноамериканской теологии выступают в защиту бедных и обездоленных вообще и беднейших слоев третьего мира в частности. Теоретическим фундаментом для появления

²⁰⁸ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. С. 303.

этого направления теологии освобождения можно считать «теологию надежды» Ю. Мольтамана, политическую теологию Й. Меца и некоторые решения II Ватиканского собора.²⁰⁹ Важнейшее значение для латиноамериканской «теологии освобождения» играет философия марксистской школы (особенно – метод социального анализа и программа общественных преобразований).²¹⁰

Важной чертой этого направления «теологии освобождения» является представление о богословии как о контекстуальном продукте. Богословие, особенно его социальной и практической части, не свойственен универсальный характер; оно во многом зависит от социально-политических условий, в которых находятся его представители и адресаты.

Главной богословской идеей этого направления является утверждение, что Бог благоволит и находится на стороне бедных и притесненных, поэтому «в ходе классовой борьбы Бог сражается рядом с бедняками против угнетателей и эксплуататоров, попирающих их человеческое достоинство».²¹¹ Эта идея приводит к тому, что для представителей этого движения дело спасения (в христианском понимании этого слова) практически отождествляется с борьбой за освобождение от притеснения бедных.

Наиболее ярко черты постмодерна проявились в феминистской теологии. Она включает в себя большое количество различных направлений, которые часто противоречат друг другу²¹² по своим целям, методам и идеям. Объединяет их общий враг. Если нергитянская и латиноамериканская теология выступают против притеснения по расовому и социально-экономическому признаку, то феминистская – против дискриминации по

²⁰⁹ Там же. С. 320.

²¹⁰ Там же. С. 334.

²¹¹ Там же. С. 331.

²¹² Preface // The Cambridge Companion to Feminist Theology / S. F. Parsons ed. Cambridge University Press, 2004. P. XV.

половому признаку и патриархата, понимаемого как господство мужчин над женщинами.

Появление феминистской «теологии освобождения» обычно относят к концу 1960-х гг. Наиболее известными ее представителями являются Мэри Дейли, Летти Рассел, Розмари Рутер, Филлис Трибл, Элизабет Шлуссер Фьоренца и др. Предпосылок к зарождению этого направления было несколько. Во-первых, борьба Национальной женской организации (США) за права женщин. Во-вторых, одобрение в середине XX века ведущими протестантскими деноминациями практики рукоположения женщин. Женщины стали в массовом порядке получать теологическое образование, занимать должности преподавателей, миссионеров и пр. Новые экуменические отношения между католиками и протестантами позволили и женщинам-католикам получить критическое теологическое образование и научные степени в либеральных протестантских университетах, таких как Принстон, Йель, Гарвард и др.²¹³ В-третьих, появлению феминистской теологии способствовало развитие феминистской философии.²¹⁴

Феминистская «теология освобождения» взяла на вооружение ряд постмодернистских идей: фукольдланскую критику субъекта модерна и современных представлений о власти, лакановскую теорию «желающего субъекта» и постструктуралистскую/деконструктивистскую критику унифицирующего и тотализирующего все и вся «рацио» модерна.²¹⁵

Феминистская «теология освобождения» переносит феминистскую критику и деконструкцию гендерных парадигм в теологическую сферу. Ее представители ставят под сомнение теологические модели, которые

²¹³ *Ruether R.R.* The emergence of Christian feminist theology // *The Cambridge Companion to Feminist Theology* / S. F. Parsons ed. Cambridge University Press, 2004. P. 8.

²¹⁴ Для примера можно привести одну из первых и наиболее ярких представительниц феминистской теологии Мэри Дейли. На нее оказало существенное влияние чтение феминистской философии Симоны де Бовуар. В результате М. Дэйли выступала «против "фаллократического" дискурса в теологии». (*Ruether R.R.* The emergence of Christian feminist theology. P. 9.)

²¹⁵ *McClintock Fulkerson M.* Feminist theology // Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 110.

оправдывают мужское доминирование и подчинение женщин. Также ее представители критикуют язык о Боге за исключительно маскулинные формулировки²¹⁶ и утверждение, что только мужчины могут представлять Бога в качестве лидеров в церкви и обществе.

Таким образом, феминистская теология опирается на такие идеи постмодернизма как смерть субъекта, недоверие к метанарративам и др.

Другим направлением постмодернистской теологии является постметафизическая теология. Постметафизическая теология – это теология после метафизики, т.е. теология, отказывающаяся от метафизики, принявшая идею «конца метафизики». Ее представители стремятся освободить мышление о Боге от того, что в него привнесено онтотеологией и рациональной философией. В своей критике метафизики как «онтотеологии» постметафизическая теология опирается на идеи М. Хайдеггера, доработанные с учетом их критики со стороны Э. Левинаса и Ж. Деррида.

Вместо абстрактных метафизических размышлений представители постметафизической теологии предлагают использовать в богословии феноменологический метод. Они считают, что теологический поворот в феноменологии может соответствовать феноменологическому повороту в теологии.²¹⁷ Попытки рационального конструирования концепта «Бог» необходимо заменить на описание опыта переживания Бога. Важнейшим представителем постметафизической теологии является Жан-Люк Марион.²¹⁸ Поскольку его учение оказало огромное влияние на теологический проект Мануссакиса, описанию концепции Ж.-Л. Мариона будет посвящен отдельный параграф диссертации. Здесь же уместно дать анализ

²¹⁶ Наиболее известной работой в этом направлении можно назвать книгу М. Дэйли «По ту сторону Бога Отца», где она призывает отказаться от применения «маскулинных формулировок» по отношению к Богу. Например, именование «Бог Отец» заменить глаголом «быть». (См. *Daly M. Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973. P. 189.)

²¹⁷ *Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*. P. 14.

²¹⁸ *Carlson T. A. Postmetaphysical theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 58.*

богословских взглядов другого представителя постметафизической теологии – Ричарда Керни, также повлиявшего на учение Мануссакиса.

Сам Р. Керни отмечает, что наибольшее влияние на его теологический проект оказали Э. Левинас, Ж. Деррида, П. Рикер, Ж.-Л. Марион, Дж. Капуто и др.²¹⁹ Важнейший вопрос, на который он пытается найти ответ: как вернуть Бога в философию и говорить о нем после «смерти Бога» и «конца метафизики»? В поисках ответа он использует феноменологический и герменевтический метод, а также деконструкцию. Его феноменологический метод близок подходам Э. Левинаса и Ж.-Л. Мариона. Свою диакритическую герменевтику Р. Керни развивает, следуя, во многом, за П. Рикером. Он пытается найти средний путь между романтической герменевтикой Шлейермахера, которая мыслит Бога как присутствие, и радикальной герменевтикой Ж. Деррида и Дж. Капуто, которая мыслит Бога как отсутствие.²²⁰ Использование деконструкции в теологическом дискурсе сближает Р. Керни с Ж. Деррида и Дж. Капуто.

Р. Керни, по аналогии с Дж. Капуто, развивает свою «слабую теологию». Он противопоставляет ее «сильной теологии», которая в своем дискурсе о Боге акцентирует внимание на Его всемогуществе, всеведении и вездесущности. На основе такой «триумфалистской теологии» строятся, как считает Р. Керни, идеологии власти, оправдывающие свою агрессивную политику религиозными мотивами.²²¹ Такой подход к теологии в некоторой степени сближает его проект со «слабой теологией» Дж. Капуто.

«Бог ни есть и ни не есть, но может быть» – таков основной тезис учения Р. Керни о Боге.²²² Он противопоставляет свой подход традиционному теистическому представлению о Боге как о чистом акте,

²¹⁹ *Kearney R. The God who may be: a hermeneutics of religion /* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001. P. 2-3.

²²⁰ *Manoussakis J.P. Introduction // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy /* Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. XVII.

²²¹ *Manoussakis J.P. Introduction. P. XVI.*

²²² *Kearney R. The God who may be: a hermeneutics of religion. P. 1.*

действительности или актуальности. Вместо онтологической интерпретации Бога как присутствия он предлагает эсхатологическую: Бога как возможности или Бога-который-может-быть. Р. Керни бросает вызов классической метафизической тенденции подчинять возможное действительному или актуальному, как недостаточное достаточному. Вместо того чтобы рассматривать возможность как недостаток, нечто, что должно быть исключено из Божественного, он утверждает, что именно потенциальность является самой божественной «вещью» в Божественном.²²³

Отказываясь навязывать Свое Царство или объявлять его уже совершившимся от начала, Бог-который-может-быть предлагает нам возможность реализовать обещанное Царство, открыв себя преображающей силе трансцендентности.²²⁴ Каждый человек несет в себе способность преображаться сам и через это само-преображение преображать (to transfigure) Бога, делая Божественную возможность все более воплощенной и живой. Таким образом, Бог может быть Богом только в том случае, если мы позволим этому случиться.²²⁵

Итак, Бог будет Богом в эсхатоне. Это то, что нам обещано. Но именно потому что божественность Бога – это то, что только обещано, а не то, что уже совершилось, в самом центре Божественного зияет свободное пространство: пространство возможного. Именно этот «промежуток» в Божественном делает возможным все то, что в противном случае было бы для нас невозможным, включая Царство справедливости и любви. Но поскольку Бог – это *posse* (возможность бытия), а не *esse* (действительность бытия как свершившегося факта), обетование остается бессильным до тех пор, пока мы не откликнемся на него. Преображение возможного в действительное и, таким образом, создание возможности для грядущего

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid. P. 2.

Царства – это не только то, что Бог делает для нас, но и то, что мы делаем для Бога.²²⁶

Интерпретируя Бога через категорию возможного Р. Керни, как он считает, выбирает нечто среднее между онтологией, рассматривающей Бога как чистое бытие, и негативной теологией, рассматривающей Бога за пределами бытия или как чистое небытие. Бог Р. Керни ни в бытии, ни в небытии, но в эсхатоне, в будущем. Такой Бог взывает к человеку из будущего и только там человек встретит Бога во всей его божественности.

В своем учении о Боге Р. Керни ищет нечто среднее между двумя подходами постмодернистской теологии. Оба подхода рассматривают Бога вне бытия, по ту сторону бытия: один (к нему Р. Керни причисляет Э. Левинаса, Ж.-Л. Мариона и даже Ж. Деррида) ставит Бога выше бытия; другой помещает божественное/священное «в область бездонного уничтожения», ставя Бога как бы «ниже» бытия (такой подход он приписывает С. Жижеку, Дж. Капуто, Ж.-Ф. Лиотару и др.). Для первых Божественное – «самая высокая из высот», настолько превосходит бытие, что не поддается никакой интерпретации. Для вторых Божественное – «самая низкая из глубин», нулевая точка безымянности, которую именуют или «монструозное» (Дж. Кэмпбелл, С. Жижек), или «возвышенное» (Ж.Ф. Лиотар), или «an-khorite» (Дж. Капуто), которая немислима, безымянна, непредставима и т.д. То есть для обоих подходов, как считает Р. Керни, Божественное не поддается описанию и герменевтике. Он советует применить другой подход – герменевтический, который он называет также метафорологией. Только с его помощью, по версии Р. Керни, можно сказать нечто о невыразимом.²²⁷ С помощью герменевтики и метафорологии он описывает опыт Бога, который из эсхатона взывает к нам в нашей повседневности.

²²⁶ Ibid. P. 4.

²²⁷ Ibid. P. 7.

Р. Керни предлагает увидеть вечность в каждом мгновении времени, бесконечность – в бесконечно малом, священное – в повседневном; а в самых банальных, несущественных и незначительных событиях – Божественные знаки. В метафизических системах Бог истолковывается в терминах формальных универсалий и абстрактных сущностей, мыслится как всемогущее существо, недоступное, суверенное, самодостаточное, трансцендентное и недоступное. Тем самым Он отделяется от всего профанного, обыденного. Мы забываем, что Бог проявляется в «малых сих», окружающих нас и просящих, чтобы их напоили, накормили, одели, позаботились, услышали, полюбили. Р.Керни предлагает вернуться от абстрактного к конкретному, увидеть сакральное в профанном. С этой целью он вместе с Мануссакисом разрабатывает «четвертую редукцию», которая должна в конечном счете привести нас к созерцанию эсхатона, находящегося в свернутом виде в основе повседневного существования.²²⁸ Поэтому эту редукцию можно назвать эсхатологической или «микроэсхатологической».²²⁹

Первая редукция – трансцендентальная, инициированная основателем феноменологии Э. Гуссерлем, заключает в скобки все субъективное и априорное, и предполагает возвращение к созерцанию очищенных феноменов. Онтологическая редукция М. Хайдеггера предполагает обращение нашего осознания от поиска сущности бытия к созерцанию «бытия как бытия» (*Sein als Sein*), и к различию между бытием (*Sein*) и сущими (*Seiendes*). Третья редукция, предложенная Ж.-Л. Марионом, предполагает обращение к данности или к дару, поэтому ее можно назвать «дарологической».²³⁰ Ж.-Л. Марион пытается выйти за пределы гносеологии Э. Гуссерля и онтологии М. Хайдеггера и вводит понятие «насыщенный

²²⁸ Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. P. 5.

²²⁹ Ibid. P.6.

²³⁰ Мануссакис назвал ее «досологической» (*dosological*) от греч. *dosis* – данность, где данность также есть дар. (*Manoussakis J.P. Toward a Fourth Reduction? P. 21.*)

феномен», которое позволяет ему описывать то, что для Э. Гуссерля и М. Хайдеггера было неопишваемым.²³¹

Четвертая редукция не стремится вытеснить первые три, а, как говорит Р. Керни, дополняет их, ведет нас через горизонты (1) «сущности», (2) «бытия» и (3) «дара» – назад к повседневности, где мы можем встретиться с просопон, с Другим «лицом к лицу».²³² Просопон отличается от Dasein М. Хайдеггера, тем, что у последнего «нет тела, нет пола, нет бессознательного, нет уникальной ответственности перед другим. Dasein остается универсальной, трансцендентной структурой»,²³³ которая существует сначала для себя, и только во вторую очередь для других. Тогда как просопон предполагает первичность «бытия-друг-для-друга».²³⁴

По утверждению Р. Керни, его понимание просопон, как эсхатологической встречи лицом к лицу с Другим, отличается от левиновской этики Другого. Для нас, пишет Р. Керни, «глаза другого имеют цвет». Лицо Другого – это не маска, не какой-то слабый след трансцендентности (как у Левинаса), но конкретное воплощение Другого, в котором здесь и сейчас трансцендентность пересекается с имманентностью.²³⁵

Четвертая редукция позволяет увидеть Другого как эсхатологическое сияние «возможности», которая опережает действительность, но сообщает реальное присутствие личности здесь и сейчас. Постичь Другого, как просопон, означает постичь его «как присутствующего в отсутствии», «как трансцендентного во времени», как символ трансцендентности.²³⁶

²³¹ Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. P. 5.

²³² Ibid. P. 6.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid. P. 7.

²³⁶ Kearney R. Transfiguring God. P. 371.

Эсхатологическая редукция направлена на то, чтобы примирить этику с эстетикой, вернуть связь блага и бытия и восстановить симметрию отношений с Другим.²³⁷ Кроме того, она позволяет перейти от апофатического молчания, которое предполагает, по мнению Керни, онтологическая и дарологическая редукция, к герменевтике, от «невыразимости возвышенного» к его интерпретации. Эсхатологическая редукция позволяет взглянуть на те же самые вещи по-новому, вернуться в состояние ана-теизма (ana-theism),²³⁸ которое как бы предшествует теизму и атеизму, превосходит их бинарную оппозицию. Она гарантирует возможность плюралистического прочтения эсхатона и Бога, оставляет возможность называть Его просто Богом, либо «Богом за пределами Бога» (God beyond God) вместе с Экхартом и другими мистиками, либо «еще-не-Богом» (not-yet-God), как это происходит в атеистическом мессианизме Э. Блоха и Ж. Деррида и т.д.²³⁹ Таким образом, четвертая редукция Р. Керни должна помочь уйти от абсолютизации какой-либо интерпретации Божественного и привести к «межконфессиональному гостеприимству», религиозному плюрализму, где любое понимание Бога имеет право на существование.²⁴⁰ Он пишет: «В начале было Слово, которое всегда является множеством слов», что предполагает герменевтическое пространство.²⁴¹ Такой подход, по мнению Р. Керни, позволит уйти от религиозного фундаментализма и экстримизма, наладить философский диалог. Р. Керни уверен: религия была одним из основных источников войн и ненависти, но религия, с помощью четвертой редукции, может стать и источником исцеления.

²³⁷ Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. P. 8.

²³⁸ Где «ана»: «вверх, на месте или во времени, назад, снова». (Ibid. P. 4.)

²³⁹ Ibid. P. 8.

²⁴⁰ Ibid. P. 10.

²⁴¹ Ibid. P. 9.

Таким образом, отправной точкой постметафизической теологии является принятие идей «смерти Бога» и «конца метафизики», а основными методами – феноменологический, герменевтический и деконструкция.

Наконец, еще одно течение христианской теологии постмодерна, заслуживающее подробного анализа – это радикальная ортодоксия. Как одно из направлений постмодернистской теологии она появляется в конце XX века. К ее представителям относят Коннора Каннингема, Адриана Пабста, Уильяма Кавано, Джеймса К.А. Смита и др. Интеллектуальное лидерство движения принадлежит Кэтрин Пиксток, Грэму Уорду и, в первую очередь, Джону Милбанку.²⁴² Представители радикальной ортодоксии объединились в Центр теологии и философии при университете Ноттингема, который возглавил ученик Роузена Уильямса Дж. Милбанк. Хотя радикальная ортодоксия возникает в протестантской среде, она, скорее, является движением надконфессиональным.²⁴³ Она объединяет под своим крылом представителей англиканской, других протестантских деноминаций, католиков и др.²⁴⁴ Ю.П. Черноморец говорит, что православные мыслители не только пользовались идеями этого течения, но и приняли активное участие в его формировании.²⁴⁵ Одним из ярких православных мыслителей, которые во многом следуют за радикальной ортодоксией, является Д.Б. Харт.²⁴⁶

Слово «ортодоксия» в названии этого течения указывает не на конфессиональную принадлежность, а на приверженность ее представителей, как они считают, истинному христианству,²⁴⁷ выраженному в патристическом учении средневекового периода. Радикальность движения

²⁴² *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 13.

²⁴³ Там же. С. 15.

²⁴⁴ *Кырлежев А.* Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного. С. 31.

²⁴⁵ *Черноморець Ю.П.* Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті. С. 13.

Здесь Черноморец имеет в виду в первую очередь Д.Б. Харта.

²⁴⁶ В русскоязычном православном богословии многие идеи радикальной ортодоксии заимствует О.

Давыдов. См. *Давыдов О.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия / О. Давыдов. – М.: Издательство ББИ, 2020. – xxxviii + 658 с.

²⁴⁷ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.*, Introduction: Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 2.

заключается в том, что оно призывает вернуться к средневековым традициям христианства,²⁴⁸ когда религия определяла все сферы человеческой деятельности. Современная действительность эпохи постмодерна должна быть затронута ортодоксией «во всех ее проявлениях: в церкви и на улице, вне дома и в быту, в ее нигилизме и плюрализме».²⁴⁹ К. Харт, ретранслируя идеи Дж. Милбанка, говорит: «домодерн вернуть нельзя, однако при правильном его понимании можно его внедрить в постмодернистскую мысль».²⁵⁰ Таким образом, главная цель радикальной ортодоксии – возродить «традиции в постмодернистском контексте»²⁵¹ и сделать христианскую теологию метадискурсом²⁵² или метанарративом всей культуры.²⁵³ Представители радикальной ортодоксии считают, что «каждая дисциплина должна быть обрамлена богословской перспективой».²⁵⁴

В отличие от «классического» протестантизма, радикальная ортодоксия не ограничивается принципом *Sola Scriptura* («только Писание»), но опирается на труды отцов церкви средневековья и мыслителей ранней схоластики (до Фомы Аквинского). При этом влияние на радикальную ортодоксию со стороны отдельных авторов средневековья, особенно блаж. Августина настолько сильное, что первоначально движение радикальных ортодоксов называлось «постмодернистское критическое августианианство».²⁵⁵ Зрелое средневековье, и особенно творчество Фомы Аквинского, по мнению представителей радикальной ортодоксии, является интеллектуальным идеалом.²⁵⁶

²⁴⁸ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 15.

²⁴⁹ Харт К. Постмодернизм. С. 219.

²⁵⁰ Там же. С. 218.

²⁵¹ Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? С. 173.

²⁵² Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии. С. 211.

²⁵³ Белжеларский Е. А. Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка. С. 201.

²⁵⁴ Milbank J., Ward G., Pickstock C. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

²⁵⁵ См.: Milbank J. Postmodern Critical Augustianism: A short Summa in Forty&two Responses to Unasked Questions // *Modern Theology*, 7:3 (April, 1991). P. 225-237.

²⁵⁶ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 55-56.

Наибольшее влияние на радикальную ортодоксию со стороны современного богословия оказали такие мыслители как Карл Барт, Морис Блондель и Ханс Урс фон Бальтазар.²⁵⁷ У К. Барта радикальная ортодоксия заимствует метод теологической критики, но направляет ее не только на христианский модернизм, как это делал К. Барт, но и на философию, и на либерализм, и даже на теологию самого К. Барта.²⁵⁸ Одним из заимствований, перенятых радикальными ортодоксами из теологии М. Блонделя, является «метод имманенции». Он должен был решить проблему соотношения трансцендентного и имманентного, и «подразумевает выявление "эха" или неких "следов", которые трансцендентное оставляет в человеке»,²⁵⁹ в имманентном. При этом никакого смещения трансцендентного и имманентного не подразумевается.²⁶⁰ Этот метод дает основания для сотрудничества богословия и рациональной философии. Вслед за Г.У. фон Бальтазаром, представители радикальной ортодоксии уделяют большое внимание богословской эстетике,²⁶¹ восприятию истины Откровения как красоты. Дж. Милбанк пишет: «Красота являет божественность через саму себя».²⁶²

Дж. Милбанк утверждает, что радикальная ортодоксия пытается «понимать богословие и философию как единое целое»,²⁶³ стремится восстановить их синтез.²⁶⁴ В этом чувствуется влияние Г. Бальтазара и Блонделя. Однако критики радикальной ортодоксии указывают: отношения в этом синтезе не мыслятся как равноправные. Так, по словам Д.А. Щипкова, представители радикальной ортодоксии «пытаются навязать теологическую

²⁵⁷ Там же. С. 20. Д. Лонг также говорит о большом влиянии идей К. Барта и Г.У. фон Бальтазара на радикальную ортодоксию. (*Long D. S. Radical orthodoxy // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 131.*)

²⁵⁸ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 22-23.

²⁵⁹ Там же. С. 25.

²⁶⁰ Там же. С. 26.

²⁶¹ Там же. С. 33.

²⁶² *Milbank J. Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. P. 8.*

²⁶³ *Милбанк Дж.* «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31). С. 288.

²⁶⁴ *Давыдов О.* Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка. С. 365.

парадигму философии»,²⁶⁵ лишить ее автономности и полностью подчинить богословию.²⁶⁶ В чем, опять же, проявляется радикальность движения.

Своими главными врагами радикальные ортодоксы видят фундаментализм, светский гуманизм и идею секулярной автономии – центральные идеи модерна. Отсюда вытекает, что главная задача радикальной ортодоксии – деконструкция названных идей.²⁶⁷ В то же время радикальная ортодоксия нацелена на диалог с современными течениями континентальной философии и богословия,²⁶⁸ которые также выступают против модерна.

Модернизм и секуляризм, как считают представители радикальной ортодоксии, своими корнями уходят в «католицизм, принявший григорианские реформы».²⁶⁹ Так, для Дж. Милбанка, метафизика модерна есть результат деформации западной теологической традиции,²⁷⁰ «дисфункция самой западной теологии».²⁷¹ Он следует за Г. Бальтазаром в том, что считает Дунса Скота и Франсиско Суареса главными предтечами модерна.²⁷² По мнению представителей радикальной ортодоксии, основы «многих позднейших явлений эпохи модерна» были заложены еще в номинализме.²⁷³

Признание скотистских и номиналистских нововведений в теологии ошибками, по мнению представителей радикальной ортодоксии, может привести к выстраиванию онтологии и гносеологии, соответствующих христианскому вероучению. Это и пытаются сделать представители радикальной ортодоксии. В борьбе с модерном и секуляризмом они видят

²⁶⁵ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 75.

²⁶⁶ Там же. С. 78.

²⁶⁷ Ухов А. С. Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне. С. 302.

²⁶⁸ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 18.

²⁶⁹ Там же. С. 28.

²⁷⁰ Давыдов О. Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка. С. 367.

²⁷¹ Там же. С. 368.

²⁷² Харт К. Постмодернизм. С. 229.

²⁷³ Белжеларский Е. А. Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка. С. 195.

союзника в лице постмодернистского деконструктивизма. Однако, как замечает Д. Лонг, на этом союзнические отношения радикальной ортодоксии с постмодернизмом заканчиваются.²⁷⁴ Постмодернизм обвиняется радикальными ортодоксами в том, что он не смог освободиться от модерна до конца и все еще находится в его плену. Также представители радикальной ортодоксии считают, что христианская философия не является одной из разновидностей метафизики присутствия, а потому не соглашаются с идеей «конца метафизики».

Свою онтологию радикальная ортодоксия противопоставляет онтологии постмодернизма. Дж. Милбанк сознательно рассматривает труды Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Ж. Делеза, Лиотара, И. Фуко и Ж. Деррида как разработки единой нигилистической философии. Он считает, что эта философия пытается доказать, что она не имеет никаких метафизических оснований. Но Дж. Милбанк утверждает, что она предполагает нечто весьма похожее на метафизическую основу – онтологию насилия. Онтологии насилия Дж. Милбанк противопоставляет «мирную онтологию».

«Мирная онтология» радикальной ортодоксии выстраивается вокруг утверждения, что творение есть Божий дар.²⁷⁵ Центральное место в теологии радикальной ортодоксии занимает концепция партиципации. Идея партиципации («participation») появляется у Платона (причастность вещей идеям), заимствуется у него и перерабатывается христианством.²⁷⁶ Концепция партиципации понимается как соучастие, причастие творения Творцу: «ни одна вещь не существует вне Бога».²⁷⁷ Другими словами, «все конечное участвует в бесконечном».²⁷⁸ Представители радикальной ортодоксии утверждают: «Все есть только потому, что оно больше, чем оно

²⁷⁴ Long D. S. Radical orthodoxy. P. 129.

²⁷⁵ Милбанк Дж. Постмодерный критический августицизм: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=3289> (дата обращения 26.11.2018)

²⁷⁶ Milbank J., Ward G., Pickstock C. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

²⁷⁷ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 53.

²⁷⁸ Хромцова М. Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии. Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка // Acta eruditorum. 2016. Выпуск 20. С. 26.

есть».²⁷⁹ Партиципация является всеохватывающим принципом порядка, который определяет «каждому существу свое место в божественном мироустройстве».²⁸⁰ В свою очередь, этот порядок указывает на существование дополнительного принципа «связанности всех существ через Бога».²⁸¹ Как считает Дж. Милбанк, концепция партиципации позволяет сохранить целостность вещей и явлений. В этом она противостоит «модернистскому эпистемологическому гуманизму и постмодернистскому онтологическому нигилизму», которые для радикальных ортодоксов по сути сливаются воедино, и которые разрушают целостность вещей.²⁸²

Дж. Милбанк в своей онтологии опирается также во многом на Фому Аквинского и его концепцию аналогии бытия.²⁸³ Он следует томистскому пониманию бытия Бога как аналогическому, т.е. описываемому по аналогии с бытием человека, противопоставляя его учению об унивокальности (единообразии) бытия Дунса Скота. Первый указывает на качественное различие бытия Бога и человека, второй – на количественное.²⁸⁴ Ставя в центр своего богословия концепцию аналогии бытия, радикальные ортодоксы продолжают традицию Г.У. фон Бальтазара и Э. Пшивары.

В своей гносеологии Дж. Милбанк опирается на философов XVIII в. И.Г. Гамана и Ф.Г. Якоби.²⁸⁵ Он называет этих мыслителей «источником подлинно антилиберальной радикальной ортодоксии»,²⁸⁶ а их учение – «знание только верой» («knowledge by faith alone»), которое призвано дополнить лютеровское «оправдание только верой».²⁸⁷ Философы настаивали на том, что никакая конечная вещь не может быть познана, в какой-либо

²⁷⁹ *Milbank J., Ward G., Pickstock C.* Introduction. *Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*. P. 4.

²⁸⁰ *Хромцова М. Ю.* Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии. Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка. С. 26.

²⁸¹ Там же. С. 26.

²⁸² *Milbank J., Ward G., Pickstock C.* Introduction. *Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*. P. 4.

²⁸³ *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 73.

²⁸⁴ *Давыдов О.* *Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка*. С. 366.

²⁸⁵ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. P. 22.

²⁸⁶ *Ibid.* P. 23.

²⁸⁷ *Ibid.*

степени, вне ее отношения к бесконечному.²⁸⁸ Милбанк пишет: «Без Бога созданные вещи можно воспринимать только как ничто».²⁸⁹

Как И.Г. Гаман и Ф.Г. Якоби, Дж. Милбанк является реалистом. Он связывает «глубину», обнаруживаемую в вещах, с «глубиной», обнаруживаемой в человеческом субъекте.²⁹⁰ Человек способен познавать «глубину» вещей благодаря партиципации, участию или причастию творения Творцу, вещи (или человека) – бытию. Благодаря партиципации человек способен познавать вещи в том числе и в эсхатологической перспективе,²⁹¹ т.е. их трансцендентную цель. Такое познание есть предвосхищение. «Стремясь к познанию конечных вещей, человек, таким образом, неразрывно с этим стремится к познанию через них бесконечного бытия».²⁹² Таким образом, вещь для радикальных ортодоксов не равна самой себе, но является чем-то большим; тем, что указывает или приводит к Творцу.

Концепция партиципации дает радикальным ортодоксам основание верить в то, что мир таков, каким его ощущает человек, и в то, что ощущения и интуиция способны отражать реальность таковой, какая она есть. В свою очередь, это дает основание верить в возможность чувственного познания тварного мира, а через него – нетварной реальности. Таким образом, радикальным ортодоксам, как они считают, удастся избежать в гносеологии дуализма познания материального и нематериального, секулярного и сакрального, феноменального и ноуменального.

В своей гносеологии представители радикальной ортодоксии выступают против противопоставления веры и разума.²⁹³ Человеческий разум познает посредством Божественного озарения. Мы знаем тогда, когда наш «ум просвещается божественным Логосом». Наш ум просвещается

²⁸⁸ Ibid. P. 24.

²⁸⁹ Ibid. P. 26.

²⁹⁰ Ibid. P. 28.

²⁹¹ Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 88.

²⁹² Там же. С. 89.

²⁹³ Там же. С. 79.

божественным Логосом тогда, когда мы искренне этого желаем. Таким образом, мы знаем тогда, когда желаем этого.²⁹⁴

Итак, представители радикальной ортодоксии пытаются объединить гносеологию св. Августина и Фомы Аквинского, гносеологию иллюминации (познание посредством Божественного озарения) и гносеологию гармоничного сочетания разума и веры, где истина познаваема разумом.²⁹⁵

Однако в целом, в гносеологической концепции радикальной ортодоксии наблюдается превосходство веры над разумом, богословия над философией. Это приводит к тому, что представители этого движения вынуждены «ограничиваться общими "теоретическими" постулатами на уровне заявлений, не объясняя реальные процессы функционирования человеческого познания».²⁹⁶ Отталкиваясь от секулярных теорий познания, гносеология радикальной ортодоксии уходит в противоположную сторону, в эпистемологический монизм, где познание мира есть познание Бога.

Исследователи неоднозначно оценивают течение радикальной ортодоксии. О. Давыдов говорит, что дискурс Дж. Милбанка «является образцом философского и теологического творчества в эпоху постмодерна».²⁹⁷ По мнению К. Харта, радикальная ортодоксия является глубоко модернистским проектом: радикальные ортодоксы превратили Христа в гипотетическую идею, а само христианство – в теорию;²⁹⁸ убеждает в этом и поддержка Дж. Милбанком утопической идеи социализма.²⁹⁹

Таким образом, радикальная ортодоксия формируется в борьбе с секуляризмом модерна. В этой борьбе ее представители используют постмодернистские идеи и методы (особенно деконструкцию). Однако у

²⁹⁴ *Милбанк Дж.* Постмодерный критический августинизм: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы.

²⁹⁵ *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия». Критический анализ. С. 82.

²⁹⁶ Там же. С. 94.

²⁹⁷ *Давыдов О.* Via postmoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка. С. 380.

²⁹⁸ *Харт К.* Постмодернизм. С. 221.

²⁹⁹ Там же. С. 220.

радикальных ортодоксов подпадает под критику и деконструкцию и сам постмодернизм, за то, что он не смог до конца освободиться от секуляризма. Радикальные ортодоксы не принимают идею «конца метафизики» и отстаивают право использовать в теологии метафизику, основанную на аналогическом методе и концепции партиципации.

Итак, все рассмотренные направления теологии постмодерна объединяет критическое отношение к модерну и стремление выразить христианское вероучение с учетом условий постмодерна. Так деконструктивистская теология принимает идеи «смерти Бога», контекстуальности истины, «конца метафизики» и деконструирует онтотеологическое учение о Боге. Постлиберальная теология, опираясь на постмодернистскую критику логоцентризма и бинарных оппозиций, деконструирует бинарную оппозицию между консервативным и либеральным богословием. Реконструктивистская теология принимает постмодернистскую критику метафизики как онтотеологии, но при этом не отказывается от метафизики как таковой, а создает альтернативный вариант. Феминистская теология освобождения, исходя из постмодернистской критики логоцентризма и идеи «смерти субъекта», деконструирует традиционное «патриархальное» богословие. Постметафизическое богословие, опираясь на идеи «смерти Бога» и «конца метафизики» предлагает неметафизические версии богословия. Радикальная ортодоксия использует постмодернистскую критику логоцентризма и деконструкцию против самого постмодернизма и пытается воскресить метафизику.

Из приведенного описания становится ясно, что в разных теологических течениях наблюдается различное отношение к постмодерну. Какие-то течения принимают постмодерн практически со всеми его основными идеями, а какие-то – используют только его отдельные утверждения и методы. Это во многом влияет на то, какую форму в этих течениях обретает христианство. Так, в одном из них христианство

практически превращается в разновидность панентеизма (реконструктивистская теология), в другом – обретает форму феноменологической и герменевтической практики (постметафизическая теология), в третьем – принимает вид новой метафизической теории (радикальная ортодоксия).

1.3. Богословие Г.У. фон Бальтазара

Православные мыслители действуют в условиях постмодерна, развивают свои идеи в контексте постмодернистской теологии. С какими-то направлениями постмодернистской теологии православные мыслители ведут диалог и полемику; идеи и методы других – заимствуют и развивают. Наибольшее влияние на православную мысль эпохи постмодерна оказала постметафизическая теология (особенно на Дж. Мануссакиса) и радикальная ортодоксия (особенно на Д. Харта). Вместе с тем, существенное влияние на развитие постмодернистской православной мысли оказал и Г.У. фон Бальтазар. Это влияние было как прямым (Д. Харт и Дж. Мануссакис прямо называют Г.У. фон Бальтазара одним из главных своих вдохновителей), так и опосредованным (через проекты постметафизической теологии и радикальной ортодоксии, которые, в свою очередь, черпают идеи из разработок Г.У. фон Бальтазара).

Ганс Урс фон Бальтазар (1905–1988) – выдающийся швейцарский католический мыслитель. Был учеником, а впоследствии и другом таких известных католических богословов как Эрих Шивара и Анри Де Любак. Плоды его богословского творчества составляют огромный корпус сочинений, в который входят почти сто томов книг и монографий и около пяти сотен журнальных публикаций и статей в различных сборниках. Благодаря Э. Шиваре и особенно А. де Любаку, Г.У. фон Бальтазар глубоко изучал тексты не только западных, но и восточных отцов. Он посвятил

отдельные труды таким авторам как Ориген, сщмч. Ириной Лионский, свт. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник и др.

Своим стилем богословского творчества учителя Г.У. фон Бальтазара показали ему, что теология может быть не только сухой, оторванной от жизни неосхоластикой,³⁰⁰ но и иметь непосредственную связь с повседневной жизнью христианина, обладать экзистенциальным значением. Вдохновленный Э. Пшиварой и А. де Любаком, Г.У. фон Бальтазар создал альтернативную неосхоластике версию богословия – «культурно-вовлеченную теологию».³⁰¹

Сердцем «культурно-вовлеченной теологии» Г.У. фон Бальтазара является его пятнадцатитомная трилогия, посвященная теоэстетике, теодраматике и теологике. В этом монументальном труде Г.У. фон Бальтазар подробно и с разных сторон описывает христианское вероучение, интеллигентно полемизируя с выдающимися мыслителями разных эпох, будь то богословы или философы. Он сплетает в единую сеть богословие, философию, литературу и искусство, что дает право его трилогии занять видное место в богословской, культурной и интеллектуальной сфере³⁰² и стать «шедевром богословия XX века».³⁰³

В рамках данной диссертации не стоит задача дать исчерпывающий список авторов, чьи идеи в той или иной степени повлияли на взгляды Г.У. фон Бальтазара.³⁰⁴ Обозначим лишь двоих – Адриенну фон Шпайр и Э. Пшивару. Первая, по признанию самого Г.У. фон Бальтазара, «заложила

³⁰⁰ К. Килби говорит, что для Бальтазара неосхоластика была «сухой как пыль». (*Kilby K. Balthasar and Karl Rahner // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 263.*)

³⁰¹ *Havenga M. J. Performing Christ A South African Protest Play and the Theological Dramatic Theory of Hans Urs von Balthasar: Diss. Stellenbosch University, 2019. P. 46.*

³⁰² *Davies O. The theological aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 139.*

³⁰³ Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю.А.Ромашева. – СПб.: Европейский Дом, 2002. С. 106.

³⁰⁴ О влиянии на мысль Бальтазара других мыслителей см. *Polanco R. Understanding Von Balthasar's Trilogy. Theologica Xaveriana 184 (2017). P. 412-418.*

основу для большей части того», что он опубликовал после 1940 года.³⁰⁵ Некоторые тексты Г.У. фон Бальтазара, с его же слов, – это пересказ того, что явно или имплицитно содержится в работах А. фон Шпайр.³⁰⁶ К сожалению, большая часть ее трудов (почти 60 томов),³⁰⁷ еще не опубликована. Потому трудно измерить степень ее реального влияния на Г.У. фон Бальтазара и количество компеций с его стороны.

У Э. Пшивары Г.У. фон Бальтазар заимствовал и развил не только идеи, но и «*analogia entis*» – язык и метод богословствования, ставший основанием всей бальтазаровской трилогии и многих других его работ. «*Analogia entis*» указывает на некоторое сходство тварного и Божественного бытия. Само бытие описывается Г.У. фон Бальтазаром через трансценденталии: «красота», «благо» и «истина», которые, в свою очередь, взаимопроникают и описывают друг друга.

В каждой части своей трилогии Г.У. фон Бальтазар описывает бытие, акцентируя внимание на одной из трансценденталий: в теозстетике на первый план выходит красота (прекрасное), в теодраматике – благо, в теологике – истина. Не трудно увидеть, что свой принцип построения трилогии Г.У. Бальтазар противопоставляет принципу построения кантовской трилогии «критического периода», где в первой части («Критика чистого разума») рассматривается теория познания, во второй («Критика практического разума») – этика, в третьей («Критика способности суждения») – эстетика. Противостояние кантовской философии обнаруживается у Г.У. фон Бальтазара не только на формальном или структурном уровне. Он противостоит и введеному И. Кантом методологическому разделению знания на сферы разума, этики и эстетики.³⁰⁸

³⁰⁵ *Balthasar H.U. Von. My Work: In Retrospect.* P. 89.

³⁰⁶ *Ibid.* P. 105. Уместно напомнить, что А. фон Шпайр многие свои работы не писала сама, а надиктовывала их Бальтазару.

³⁰⁷ *Першин М. диак.* Бальтазар Х.У. фон // Православная энциклопедия. М: ЦНЦ «Православная Энциклопедия». – Т.4. М., 2002. С. 296.

³⁰⁸ *Davies O.* The theological aesthetics. P. 133.

Если И. Кант и его последователи строго разграничивали эти сферы, то Г.У. фон Бальтазар настаивает на их неотъемлемом единстве и взаимопроникновении. Поэтому каждая часть его трилогии взаимопроникает, дополняет и описывает две другие.

Введение «прекрасного» в число основных трансценденталий бытия и учение об их взаимопроникновении позволили Г.У. фон Бальтазару сделать «красоту» не только неотъемлемой частью богословского дискурса, но и его центром. Таким образом, он проложил новый путь для формирования богословского знания – теологическую эстетику. Теологическая эстетика Г.У. фон Бальтазара, возродившая красоту в богословии,³⁰⁹ стала «наиболее значительным вкладом в христианское понимание красоты и единства трансценденталий за последнее время».³¹⁰

Однако, как утверждают некоторые исследователи, красота как трансценденталия играла для Г.У. фон Бальтазара все же второстепенную роль. Хотя сам Г.У. фон Бальтазар и говорит, что красота, это «первое слово», то с чего должно начинаться и заканчиваться богословие,³¹¹ на деле, в его концепции она – лишь вспомогательное средство, чтобы осуществить «подход ко всеобщей истине».³¹² То есть первой трансценденталией и каркасом всей его трилогии все же является истина.³¹³

Г.У. фон Бальтазар считает, что до Реформации и Нового времени разум и вера, философия и богословие «были тесно спаяны между собой».³¹⁴

³⁰⁹ Данстан Э. Карл Барт: красота и слава – вызов пониманию Бальтазара // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 149.

³¹⁰ Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 127.

³¹¹ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. С. 3-4.

³¹² Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий. С. 130.

³¹³ Там же. С. 132. Г. Иннердал приводит ряд аргументов, одним из которых является то, что из всей трилогии раньше других (в 1947 г.) была написана книга об истине («Wahrheit: Wahrheit der Welt»), которая впоследствии стала первым томом «Теологики».

³¹⁴ Бальтазар Х.У. фон. Достояна веры лишь любовь / Пер. с нем. А. Ярина. – М., Истина и Жизнь, 1997. С. 120.

Разделение этих сфер привело к секуляризации философии и мировоззрения всего западного общества. Г.У. фон Бальтазар направляет свои усилия на борьбу с модерном и его проектом секуляризации. В пятом томе «Славы Господа»³¹⁵ он приводит генеалогическое описание философского базиса модерна и указывает, что предпосылки к его появлению обнаруживаются уже у Дунса Скота (не без влияния на него со стороны Авиценны и Аверроэса) с его отходом от онтологии Фомы Аквинского. Эту идею Г.У. фон Бальтазара в последствии подхватит Дж. Милбанк (и некоторые другие последователи радикальной ортодоксии), который несколько демонизирует роль Дунса Скота³¹⁶ и назовет его учение об унивокальности бытия «поворотной точкой в судьбе Запада».³¹⁷

Для преодоления модерна Г.У. фон Бальтазар предлагает вернуться к такому пониманию соотношения разума и веры, философии и богословия, которое существовало вплоть до Фомы Аквинского. Г.У. фон Бальтазар считает, что философия имеет важное значение для богословия, ибо «без философии нет богословия».³¹⁸ Под философией им понимается метафизика. При этом метафизика и христианское богословие – это различные виды деятельности, каждый из которых имеет свои собственные источники и методы. Однако ни один из них не может должным образом выстраиваться без обращения к другому.

Главную роль в метафизике играет онтология, учение о бытии. Для Г.У. фон Бальтазара, философствовать, в первую очередь, означает созерцать «тайны бытия».³¹⁹ При этом истинными созерцателями и хранителями опыта бытия являются те философы, которые способны увидеть мир как творение

³¹⁵ *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / tr. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Saward, R. Williams. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1991.*

³¹⁶ Харт К. Постмодернизм. С. 218.

³¹⁷ *Milbank J. The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. P. 44.*

³¹⁸ *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. С. VII.*

³¹⁹ *Kerr F. Balthasar and metaphysics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 228.*

Божие, а бытие – как Его славу. Такое видение становится возможным благодаря Откровению, а также литургической и аскетической практикам христианства. То есть именно в христианстве открыта возможность получить истинный «опыт бытия», а значит и создать истинную онтологию и метафизику. Поэтому Г.У. фон Бальтазар считает, что в наше время «христианин призван быть хранителем метафизики».³²⁰ Созерцанием бытия должны заниматься все христиане. В сущности, практика христианской веры понимается Г.У. фон Бальтазаром как постоянно углубляющееся созерцание тайны бытия.

Поскольку истинная онтология стала возможна лишь благодаря христианству, то не только богословия нет без философии, но и истинная философия не может развиваться вне сотрудничества с богословием.³²¹ Раз практика христианской веры предполагает постоянное углубление в созерцание тайны бытия, значит, вместе с ним должно происходить постоянное углубление и развитие богословия и философии.

Г.У. фон Бальтазар считает, что «вопрос бытия» не может быть решен простым обращением к христианскому Откровению. Однако этот вопрос имплицитно ставится уже у древних святых и со временем все более явно прорабатывается у более поздних христианских авторов. Такая динамика обнаруживается Г.У. фон Бальтазаром от автора к автору, от Каппадокийцев, Дионисия, Викторина и блж. Августина, через прп. Максима и Боэция до «великих схоластических богословов», и даже до Экхарта и Николая Кузанского.³²²

«Парадигмой и образцом» мышления по этому вопросу для Г.У. Бальтазара является Фома Аквинский.³²³ Ему первому удалось эксплицитно

³²⁰ *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. V. P. 656.*

³²¹ *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. С. XV.*

³²² *Balthasar H.U. von. Explorations in Theology, Vol. II.: Spouse of the Word / tr. A. V. Littledale, A. Dru, B. McNeil, CRV, J. Seward, E.T. Oakes, SJ. – San Francisco: Ignatius Press, 1991. P. 343.*

³²³ *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. С. 5.*

изложить более-менее оформленное учение о бытии. Фома Аквинский опирался на «теологическую» онтологию античности и раннего Средневековья, но видел в ней недостаток: в этой онтологии философия и богословие рассматривались как единое целое, что не позволяло обеспечить реальную трансцендентность Бога, и оставляло возможность для различных форм пантеизма. По мнению Г.У. фон Бальтазара, Фома Аквинский строго разграничил философию и богословие, но при этом указал правильные формы их взаимодействия. Метафизика должна быть «ориентированной на богословие».³²⁴ Благодаря обращению к Откровению и богословию, метафизика сможет понять, что мир есть творение Бога. Это даст метафизике возможность для адекватного постижения тварного бытия, как отличного от Божественного. Таким образом, благодаря Фоме Аквинскому, в метафизике была должным образом обеспечена трансцендентность Бога, что смогло ее удержать от скатывания к различным формам пантеизма.³²⁵

Озабоченность вопросом бытия, который был поставлен еще в античной философии, для Г.У. фон Бальтазара является одним из главных отличий католичества и протестантизма. По его мнению, протестантизм постоянно пытается «дискредитировать античный эрос, стремящийся проникнуть в тайну бытия, противопоставляя его Божественной агапе, нисходящей на людей».³²⁶ Так, например, для А. фон Гарнака было характерно считать, что новозаветное христианство было испорчено эллинизацией. В свою очередь, Г.У. фон Бальтазар считает, что никогда не существовало никакого новозаветного христианского опыта, независимого от эллинской мысли.³²⁷

³²⁴ *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. IV: In the Realm of Metaphysics in Antiquity / tr. B. McNeil, CRV, A. Louth, J. Seward, R. Williams, O. Davies. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1989. P. 396.*

³²⁵ *Ibid. P. 375.*

³²⁶ *Balthasar H.U. von. Explorations in Theology, vol. II. P. 344.*

³²⁷ *Kerr F. Balthasar and metaphysics. P. 230.*

По мнению О. Дэвиса, такая сильная озабоченность Г.У. фон Бальтазара «вопросом бытия» является результатом влияния на него со стороны экзистенциализма М. Хайдеггера, у которого этот вопрос имеет для человеческого существования определяющее значение.³²⁸ Действительно, концепция метафизики Г.У. фон Бальтазара, а также его глобальная ревизия и переосмысление истории западной философии, которую он провел в четвертом и пятом томах «Славы Господа», во многом обязаны его знакомству с трудами М. Хайдеггера. В этом смысле Г.У. фон Бальтазар, по мнению Ф. Керра, является гораздо более радикальным хайдеггерианцем, чем когда-либо был К. Ранер.³²⁹

Учение М. Хайдеггера о бытии является чрезвычайно важным для всего богословия Г.У. фон Бальтазара и, особенно, для его теоэстетики.³³⁰ Он считает это учение самым плодотворным в современной философии и даже обнаруживает в нем христианские богословские мотивы, правда, в искаженной форме. И все же, несмотря на некоторое сходство взглядов двух мыслителей, в их позициях обнаруживается и много принципиальных отличий. Поэтому проект М. Хайдеггера, с одной стороны, является для Г.У. фон Бальтазара философским подспорьем, с другой – препятствием, которое необходимо преодолеть.

Важнейшим отличием во взглядах этих мыслителей является их отношение к возможности существования христианской философии. По мнению М. Хайдеггера, те, для кого Библия есть Божественное Откровение и истина, не могут по-настоящему задаться «вопросом бытия», при этом «не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага».³³¹ По его мнению, для христианской веры главный вопрос философии – «вопрос бытия», – как и вся философия, есть безумие. Поэтому не может

³²⁸ *Davies O.* The theological aesthetics. P. 138.

³²⁹ *Kerr F.* Balthasar and metaphysics. P. 225.

³³⁰ См. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, vol. IV.. P. 429-450.

³³¹ *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 92.

существовать никакой христианской философии, как не может быть круглого квадрата.³³² Г.У. фон Бальтазар также безапелляционно и не менее догматично утверждает противоположное. По его мнению, именно христианское Откровение сохраняет и уважает тайну бытия. А потому между метафизикой (как ее понимает Г.У. фон Бальтазар) и христианским учением нет никакого конфликта, но есть взаимодействие, которое и порождает христианскую философию.

Г.У. фон Бальтазар не согласен с М. Хайдеггером и в том, что для христианского богословия характерен «откат от бытия к сущему».³³³ Он утверждает: введенное Фомой Аквинским учение о реальном различии между сущностью и существованием, позволяет развивать учение о бытии без «отката к сущему».³³⁴

Можно выявить еще одно принципиально важное различие их взглядов. По М. Хайдеггеру, бытие не существует без сущих, так как оно может быть осмысленно только сущими. Именно благодаря Dasein бытие «случается». Г.У. фон Бальтазар и здесь поправляет М. Хайдеггера: само различие между бытием и сущим не может возникнуть самопроизвольно, само по себе, или по воле Dasein. Наличие бытия и сущих, как и их различие, по мнению Г.У. фон Бальтазара, происходит от свободного дара того, кого мы должны называть Богом.³³⁵

Таким образом, для христианской метафизики Г.У. фон Бальтазара большое значение имеет учение Фомы Аквинского и некоторые идеи М. Хайдеггера. Однако стержень его концепции – «*analogia entis*», плод творчества Э. Шшивары.

³³² Там же.

³³³ *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 139.

³³⁴ См. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, vol. IV. P. 393-412.

³³⁵ *Kerr F.* Balthasar and metaphysics. P. 237.

«Analogia entis» – это формальный принцип философско-богословского мышления, при котором усматривается аналогия между бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно как на их сходство, так и на их различие. Аналогическое сходство позволяет описывать бытие Бога с помощью понятий, заимствованных из тварного мира.

Термин «analogia entis» восходит к Ф. Каэтану и Ф. Суаресу,³³⁶ однако сама идея проведения аналогии между Божественным и тварным бытием появляется гораздо раньше. По мнению Э. Пшивары в античной философии не могло быть учения об аналогии бытия (в том смысле, который в нее вкладывал Э. Пшивара), поскольку там не было учения о творении мира в христианском понимании этого учения (как творения из ничего). Для античной философии было характерно унивокальное (единообразное) понимание бытия Бога и мира (вселенной), не было четкого различия между сущностью и существованием, которое принципиально важно для «анalogии бытия» Э. Пшивары. Платон своим пониманием конечных вещей как образов архетипических форм заложил основу для «анalogии бытия». Однако, согласно Э. Пшиваре, философия Платона не достигает подлинной «analogia entis», поскольку его философия лишена полноценного понимания трансцендентности. Его различие между образом и архетипом не качественное, а скорее количественное, различие лишь интенсивности или степени, в котором отсутствует подлинный «интервал» между конечным и бесконечным. Аристотель усматривает аналогическую общность в различных значениях «бытия», но и у него различие между сравниваемыми значениями остается скорее количественным. Итак, по мнению Э. Пшивары, возможность для появления «анalogии бытия» появляется только благодаря христианскому учению о происхождении мира. Без доктрины *creatio ex nihilo*, не может быть реального четкого различия между сущностью и существованием, имманентностью и трансцендентностью, образом и

³³⁶ Betz J. R. Translator's Introduction // *Przywara E. Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2014. P. 30.

архетипом, которое лежит в основе «*analogia entis*». Такое четкое различие между имманентным и трансцендентным обнаруживается в христианском богословии с самого начала его появления.

Важное значение для развития «*analogia entis*» сыграл Фома Аквинский, который не только развил идеи Аристотеля об аналогии, но и стал использовать аналогию в богословском контексте. Он применяет «аналогию имен» (*analogia nominum*), описывает Бога с помощью имен, взятых из области тварного (мудрый, благой и др.), при этом аналогичность этих имен призвана подчеркнуть как сходство, так и кардинальное различие того, что сравнивается. Таким образом, учение об «*analogia entis*» у Фомы Аквинского хоть и не обнаруживается эксплицитно, однако, по мнению Э. Пшивары, оно присутствует у него имплицитно, подразумевается в его метафизике творения, где творение не является одновременно ни абсолютно чуждым, ни абсолютно подобным Богу.

Важное значение для формирования учения об аналогии бытия, по мнению Э. Пшивары, сыграл IV Латеранский Собор (1215 г.). В постановлениях этого собора, направленных на осуждение учения Иоахима Флорского, сказано, что между Творцом и творением нельзя указать такого сходства, чтобы при этом между ними не отметить еще большее несходство.³³⁷ Применительно к «*analogia entis*», по мнению Э. Пшивары, это значит, что аналогия не уравнивает сходство и несходство Божественного и тварного бытия, но сходство всегда уступает место предельному и большему несходству.

Э. Пшивара так часто ссылается на эту формулировку IV Латеранского Собора,³³⁸ что Дж. Бетц приходит к выводу, что для Э. Пшивары его

³³⁷ «Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». (Цит. по *Przywara E. Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2014. ix + 628 p. P. 234.)

³³⁸ См.: *Przywara E. Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2014. P. 234, 349, 353, 391, 393, 396, 429 и др.

«*analogia entis*» – это просто лишь экспликация учения, содержащегося в постановлении IV Латеранского Собора.³³⁹

В любом случае, Э. Пшивара никогда не рассматривал «*analogia entis*» как свое собственное учение, но говорил о ней как о фундаментальном учении Церкви. Просто это учение ранее не было явно выражено, хотя его придерживались отцы Церкви, а сам Э. Пшивара лишь стремился его выразить и объяснить.³⁴⁰ Таким образом, вся метафизика Э. Пшивары, как он считал, – это не что иное, как философское выражение духовного опыта, который святые всегда имели в своей молитвенной жизни, а Церковь всегда выражала в своей литургической жизни.³⁴¹

Однако нужно заметить, что метафизика Э. Пшивары не осталась без влияния со стороны современной ему западной философии. Хоть он и пытается противопоставить себя, например, Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру, но при этом сам нередко использует их методы и некоторые идеи.³⁴² Можно сказать, что он выстраивает свою метафизику в области напряжения между трансцендентальной философией сознания и хайдеггерианской философией бытия.

Также важно отметить, что «*analogia entis*», как ее понимает Э. Пшивара, функционирует на двух различных уровнях: на первом он применяет ее к имманентной сфере, описывая различие между сущностью и существованием; на втором он проводит аналогию между тварным бытием и трансцендентным ему бытием Творца.³⁴³ Можно сказать, что аналогическая метафизика Э. Пшивары выступает с одной стороны против модерного, онтологического понимания бытия. А с другой стороны она противостоит одновременно пантеизму и теопанизму. В пантеизме мир растворяется в

³³⁹ *Betz J. R. Translator's Introduction. P. 72.*

³⁴⁰ *Ibid. P. 43.*

³⁴¹ *Ibid. P. 61.*

³⁴² Сам Пшивара говорит об этом влиянии. См. *Przywara E. Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm. P. XXI.*

³⁴³ *Betz J. R. Translator's Introduction. P. 50.*

Боге, становится иллюзорным. В теопанизме (как его понимает Э. Пшивара), наоборот, Бог становится иллюзией, не чем иным, как концептуальной проекцией или эпифеноменом реального (что характерно для секулярного взгляда на мир).³⁴⁴ Таким образом, для Э. Пшивары «*analogia entis*» – это единственный способ говорить о Боге и мире не редуцируя их друг к другу.

Однако не все богословы согласились с такой оценкой «*analogia entis*». Как известно Карл Барт назвал «аналогию бытия» «изобретением антихриста» и главной причиной, по которой он не стал католиком.³⁴⁵ Для Барта аналогическое богословие – это вид естественной теологии, а «*analogia entis*» подчиняет Бога «бытию» и создает идола.

Г.У. фон Бальтазар, который с одной стороны был учеником Э. Пшивары и последователем его аналогического метода, а с другой – в дружеских отношениях с К. Бартом, пытался сгладить конфликт, ослабив бартианскую критику. Он заявил, что критика «*analogia entis*» со стороны К. Барта основана на недоразумении. По его мнению, К. Барт не понял Э. Пшивару. Прав был Г.У. фон Бальтазар или ошибся³⁴⁶ в своей оценке бартианской критики – для настоящей работы не так важно, важно то, что эта критика заставила самого Г.У. фон Бальтазара более глубоко продумать концепцию «*analogia entis*» в своих работах.

Как и Э. Пшивара, Г.У. фон Бальтазар говорит, что в основе «*analogia entis*» лежит учение о творении мира Богом «из ничего». Следовательно, мир не является частью или продолжением Бога, что исключает любые пантеистические теории. При этом мир не совечен Богу, не есть противоположное Богу начало, что исключает дуализм. Таким образом, учение о «творении из ничего» указывает на то, что бытие Бога и бытие мира

³⁴⁴ *Przywara E. Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm. P. 165.*

³⁴⁵ *Barth K. Church Dogmatics I/1 / ed., trans. G. W. Bromiley. – London: T. & T. Clark, 1975. P. XIII.*

³⁴⁶ К. Джонсон говорит, что «критика Бартом *analogia entis* не была основана на ошибке». (*Johnson K. Karl Barth and the Analogia Entis. – London: T.&T. Clark. 2010. p. 12.*)

имеют онтологическое различие, дистанцию, но при этом тварное бытие существует не само по себе, а благодаря своему Творцу.

Г.У. фон Бальтазар развивает эту мысль: если мир есть творение, он не может не иметь на себе отпечатки, следы своего Творца.³⁴⁷ Творя мир, Бог «может только выражать самого себя», поэтому «каждый возможный мир будет создан по образу и подобию Бога».³⁴⁸ Таким образом, мир является подлинным самораскрытием, откровением Бога.³⁴⁹

Понимание тварного бытия как откровения Бога обеспечивает положительный аспект «*analogia entis*» – через тварное бытие человек получает доступ к пониманию бытия Бога. Но «*analogia entis*» имеет и отрицательный аспект – конечное бытие остается лишь «тенью, следом, подобием и образом» бесконечного бытия.³⁵⁰ И как тень предмета, имея сходство с самим предметом, остается от него отличной, так и тварное бытие, имея сходство с бытием Бога, остается от него бесконечно отличным. Поэтому «*analogia entis*» при столь большом сходстве бытия Бога и бытия мира указывает на их еще большее несходство.³⁵¹

Итак, «*analogia entis*» предусматривает наличие двух различных «полюсов», которые в то же время имеют некую связь, соотношение и соответствие.³⁵² Поэтому, как считает Г.У. фон Бальтазар, аналогическое богословие вбирает в себя как положительное (катафатическое) так и отрицательное (апофатическое) богословие. Положительное богословие основывается на наличии соответствия между этими полюсами, которое и

³⁴⁷ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1992. P. 325.*

³⁴⁸ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 416. О том что тварное бытие имеет образ и подобие Бога Бальтазар неоднократно повторяет и в других местах. См. например, Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. X, XVI и др.*

³⁴⁹ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 101.*

³⁵⁰ *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / tr. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Seward, R. Williams. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1991. P. 627.*

³⁵¹ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 434. Бальтазар, вслед за Пшиварой часто ссылается на формулировку IV Латеранского Собора.*

³⁵² *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. VII.*

позволяет проводить аналогию. А отрицательное – на их отличии, которое приводит к тому, что «существо Бога продолжает быть непостижимым и скрытым за всеми высказываниями об аналогиях».³⁵³

Аналогию между Божественной и тварной сферой Г.У. фон Бальтазар проводит через понятие «бытие». Бытие невозможно подвергнуть дефиниции, нельзя определить «существо бытия в его положительном содержании»,³⁵⁴ бытие всегда ускользает от однозначного понимания. Это обусловлено тем, что основой бытия как такового является Бог.³⁵⁵ Из глубины бытия являет, раскрывает Себя Сама Бесконечность, поэтому структура тварного бытия является таинственной и до конца непостижимой бездной.

Но если из глубины бытия являет Себя Сам Бог, то встреча с «бытием», становится для человека встречей с Божественным светом, который тому, кто верит в его божественность, являет себя как красота, благо и истина.³⁵⁶ Такая встреча с «бытием», как с Божественным светом, не только становится неисчерпаемым источником изумления и восхищения,³⁵⁷ но и дает возможность описания бытия.

Бытие описывается Г.У. фон Бальтазаром тремя трансценденталиями: красотой, благом и истиной. Как и само бытие, его трансценденталии «не исчерпываются никаким о-предел-ением (De-finition), их пространство не сплющить никакой редукцией».³⁵⁸ Они не являются категориями, чье конечное содержание может быть выражено. Они описываются друг через друга и являются сквозными определениями бытия как такового.³⁵⁹

³⁵³ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 434.

³⁵⁴ Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. 5.

³⁵⁵ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 127.

³⁵⁶ Там же. С. 139.

³⁵⁷ Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. 221.

³⁵⁸ Там же. С. XVIII.

³⁵⁹ Там же. С. XVI.

Трансценденталии «царят над всем бытием», а их взаимосвязь описывается Г.У. фон Бальтазаром по примеру триадологического перихорезиса: в своем круговом выступании-следовании неразлучные трансценденталии взаимопроникают и взаимообуславливают друг друга.³⁶⁰ Он пишет: «Трансценденталии нерасторжимо связаны между собой, и поэтому пренебрежение одной из них разрушительно влияет на остальные».³⁶¹ Без одной из трансценденталий две другие теряют свою полноту, цельность и глубину. Они настолько взаимообусловлены, что порою к трем названным трансценденталиям Г.У. фон Бальтазар добавляет четвертую – трансценденталию единства.³⁶²

Г.У. фон Бальтазар убежден, что красота, благо и истина – это те три трансцендентальные определения бытия, которые «являют его внутреннее богатство таким, как оно есть».³⁶³ А так как существует аналогия между бытием тварным и бытием Бога, то «должна существовать также аналогия между трансценденталиями» тварного и Божественного бытия.³⁶⁴

Итак, основываясь на «*analogia entis*» Э. Пшивары, Г.У. фон Бальтазар проводит аналогию между трансценденталиям тварного и Божественного бытия. В теозстетике – это аналогия между «красотой» мира и Божественной «славой». В теозэтике – между конечной мировой и бесконечной Божественной свободой. В теологике – между тварной и Божественной истиной.

Богословие, считает Г.У. фон Бальтазар, не может не быть субъективным,³⁶⁵ так как оно является выражением опыта богообщения, в котором участвует не только Бог, но и человек (субъект). Участие в этом

³⁶⁰ Там же. С. VII-VIII.

³⁶¹ *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. XI.

³⁶² *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира. С. VII.

³⁶³ Там же. С. 8.

³⁶⁴ *Balthasar H.U. von.* A Resume of My Thought // Hans Urs von Balthasar: His Life and Work. Ed. David L. Schindler. San Francisco: Ignatius. 1991. P. 3.

³⁶⁵ *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 106.

общении человек принимает как целостная личность, т.е. не только своим умом и волей, но и чувствами. Благодать Св. Духа воздействует не только на ум, но «производит также чувство», дает «удовольствие и радость»,³⁶⁶ воздействует на человека во всей его совокупности. Поэтому нельзя из разговора о богопознании исключать чувственное восприятие. Такая убежденность позволяет Г.У. фон Бальтазару использовать феноменологический метод в богословском дискурсе и создать свою теоэстетику.

Теоэстетику – первую часть трилогии Г.У. фон Бальтазара, которая состоит из семи томов, объединенных названием «Слава Господа», – Д. Маккиннон называет одной из «величайших богословских работ двадцатого века».³⁶⁷ В центре внимания этой работы – красота, как первая трансценденталия бытия. «Красоту»/«прекрасное» Г.У. фон Бальтазар рассматривает с богословской позиции как Божественное самооткровение. Он пытается восстановить разрыв аналогической связи между красотой Бога и красотой мира, появление которого связано с процессом секуляризации, начатым в Новое время.

Его теоэстетика противостоит тем радикальным изменениям в теологии, которые произошли под влиянием кантианства и привели к отделению веры от разума, познания и понимания. Г.У. фон Бальтазар пытается воссоединить веру и разум, возродить знающую и понимающую веру. При этом познание он структурирует как эстетическое: красота подразумевает то, что обозревая ее, человек нечто познает.³⁶⁸

Как Э. Пшивара, разрабатывая учение об «*analogia entis*», говорит, что он всего лишь эксплицирует общецерковное учение, так и Г.У. фон Бальтазар, разрабатывая свою теоэстетику, подчеркивает: он не придумывает

³⁶⁶ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 226.

³⁶⁷ MacKinnon D. M. A Master in Israel, Hans Urs von Balthasar // Engagement with God: The Drama of Christian Discipleship, by Hans Urs von Balthasar / trans. R. J. Halliburton. London: S.P.C.K., 1975. P. 9.

³⁶⁸ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 32.

ничего нового, а лишь развивает то, что уже содержится в христианском учении. Само Священное Писание, по его мнению, является книгой поэтической, содержит в себе эстетическое измерение.³⁶⁹ Он перечисляет имена святых отцов, которым был свойственен эстетический компонент в акте созерцания.³⁷⁰ Из этого ряда он выделяет Дионисия Ареопагита и Иоанна Креста как тех, кто в истории христианства внес наиболее значительный вклад в теозетику.³⁷¹

Г.У. фон Бальтазар стремится оградить свою богословскую эстетику от того, что он называет эстетическим богословием. В обоих теологических направлениях в центре внимания «красота», однако понимание этой «красоты» в них разнится. Эстетическое богословие исходит из секулярного понимания «прекрасного». Прекрасное здесь сводится «к области внутримирных взаимоотношений между «материей и формой», между «являющимся и являемым», а также к душевным состояниям воображения и настроения».³⁷² В свою очередь, богословская эстетика исходит из понимания «прекрасного» как одного из трансцендентальных свойств бытия, находящегося в неразрывном единстве с благом и истинным. Такое «прекрасное» не сводится «к внутримирно и природно красивому».³⁷³ Первое течение как бы проецирует внутримирное представление о красоте на область богословия, второе идет в обратном направлении – разработанное в богословской области понятие красоты применяет к описанию внутримирной реальности. В первом случае красота как объект формируется, исходя из субъективных представлений о ней, во втором – субъективные представления о красоте формируются, исходя из красоты как уже данного «объекта».

³⁶⁹ Там же. С. 26.

³⁷⁰ См.: *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. II.: Studies in Theological Style: Clerical Styles* / tr. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, CRV. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1984.

³⁷¹ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I.* С. 106.

³⁷² Там же. С. 23.

³⁷³ Там же. С. 26.

Теозстетика, по мнению Г.У. фон Бальтазара, должна включать в себя два направления: «1. Учение о смотрении – фундаментальное богословие; эстетику (в кантианском смысле) как учение о восприятии формы являющего себя Бога. 2. Учение об экстазе – или догматическое богословие; эстетику как учение о воплощении Божественной славы и вознесении человека до высот участия в ней».³⁷⁴ При этом экстаз, как движение из себя, является двойным и взаимным: «Бога к человеку и человека к Богу».³⁷⁵ Такая двусоставность теозстетики является следствием двойного «действия» красоты. Созерцающий прекрасное не только воспринимает его форму, но и испытывает экстаз, т.е. «выход из себя», стремление к прекрасному.

Красота открывается человеку, благодаря его способности воспринимать. Г.У. фон Бальтазар уделяет большое внимание анализу способа явления и условия восприятия красоты, закладывая тем самым фундамент для применения феноменологического метода в богословии. Этому он посвящает большую часть первого тома «Славы Господа».

Вслед за Фомой Аквинским Г.У. фон Бальтазар говорит о двух аспектах восприятия прекрасного – о «форме» и «сиянии».³⁷⁶ Благодаря «форме» прекрасное обладает материальной доступностью, без нее прекрасное остается непостижимым и невидимым. Благодаря «сиянию» в видимый мир «просвечивается» невидимое Божественное, его величественность, и слава.³⁷⁷ Инстанцией, благодаря которой в красоте открывается и «форма», и «сияние», является вера.

Божественная слава сияет в форме мира благодаря тому, что мир есть дар Божий, творение Его «рук» и потому несет на себе следы своего происхождения. Конечное бытие всегда, можно сказать, движется к тому, чтобы быть увиденным, быть понятым и вызвать восхищение как слава

³⁷⁴ Там же. С. 106.

³⁷⁵ Там же. С. 107.

³⁷⁶ Там же. С. 99.

³⁷⁷ Там же. С. 405.

бытия бесконечного. Созерцание красоты тварного бытия есть созерцание красоты Божественного. Таким образом, для Г.У. фон Бальтазара мир есть не что иное, как откровение Бога о Себе.

Кульминацией Божественного откровения является Воплощение. Мир изначально творится Богом по образу Христа, т.е. «с учетом» будущего Воплощения. Поэтому Христос есть «форма всех форм» и «образ всех образов», основа всякой красоты. Для Г.У. фон Бальтазара истинная красота – это красота Христа и Его Креста, который для ума, не освященного благодатью, вряд ли может ассоциироваться с красотой (в ее секулярном понимании). То есть богословская эстетика Г.У. фон Бальтазара основана на христологии, что предохраняет ее от сползания в эстетическое богословие.

Итак, Воплощение, т.е. явление Бога в человеческой природе становится Его высшим откровением. Но это явление Бога в человеческой природе одновременно становится и вершиной Его «прикровенности».³⁷⁸ Высшим самораскрытием Бога – потому что в Воплощении Бог «объясняет самого себя человеку не иначе, как посредством самого себя», не словами, а «своими бытием и жизнью».³⁷⁹ Высшей прикровенностью Бога – потому что в Воплощении бесконечное бытие являет себя в форме конечного бытия, Бог являет Себя через то, чем Он никогда не был. Поэтому Воплощение для Г.У. фон Бальтазара – это высшая открытость Бога в Его глубочайшей прикровенности.

Так как Воплощается Один из Св. Троицы, то Своим Богочеловеческим бытием и жизнью Он сообщает не нечто внешнее для Св. Троицы, но саму сущность тринитарного бытия.³⁸⁰ Вся жизнь Христа, Его Воплощение, Крест, смерть, сошествие во ад, все это есть кенозис, «любовь Бога в

³⁷⁸ Там же. С. 429.

³⁷⁹ Там же. С. 430.

³⁸⁰ Там же. С. 431.

самореализации»,³⁸¹ которая аналогически описывает внутритроичное бытие, кенотичную любовь Лиц Св. Троицы. Эта кенотичная любовь и есть истинная красота и слава. Таким образом, из явления Богачеловека, Его непостижимой и приличествующей Ему славы «можно сделать вывод о присущих самому Богу красоте и славе».³⁸²

В плоскости теозстетики быть христианином означает обладать красотой, т.е. формой и сиянием, присущими Христу. Увидеть и принять форму Христа человек может только под действием Св. Духа, Который являет Себя, по преимуществу, в Церкви. Церковь есть «продолжение» Христа и «способ, каким он присоединяет мир к себе».³⁸³ Она есть то «место», где форма Христа проявляется наилучшим образом. Но чтобы принять форму Христа, нужно отдать приоритет форме Церкви над собственной формой, совершить кенозис, подобный тому, который совершил Сын, максимально отказавшись (умалив) от «*formae Dei*».

Итак, в первой части своей трилогии Г.У. фон Бальтазар соединяет эстетику с онтологией, что проявляется в сближении (доходящем иногда до отождествления) прекрасного и бытия: прекрасное есть трансценденталия бытия. В Воплощении в ипостасное единство входят бытие Божественное и бытие тварное, «форма» бесконечная и форма конечная. Поэтому Воплощение у Г.У. фон Бальтазара является центром и онтологии, и эстетики, что и позволяет ему создать богословскую эстетику, в которой он проводит аналогию между красотой мира и славой Бога.

Вторая часть трилогии Г.У. фон Бальтазара – «Теодрама» – состоит из пяти томов. В центре внимания этой работы – благо, как одна из трансценденталий бытия. Если в своей богословской эстетике он рассматривает христианскую теологию с точки зрения созерцания, которое

³⁸¹ Там же. С. 214.

³⁸² Там же. С. 105.

³⁸³ Там же. С. 234.

подразумевает «видение формы» самораскрывающегося Бога; то в своей теодраматике он рассматривает христианское богословие с точки зрения действия, которое включает в себя как действие Бога по отношению к человеку, так и действие человека по отношению к Богу и другим людям.

Ценность созерцания человеком Божественного самораскрытия должна измеряться тем, какой отклик оно находит в его душе, тем, какие плоды оно приносит в его жизнь. То есть созерцание для христианина не является конечной и единственной формой духовной жизни, в которой нужно отстраниться от тварного мира, исключив какое-либо участие в его существовании. Напротив, христианское созерцание исключает равнодушное отстранение и безучастность в мире, оно есть стимул к действию, к динамичному проявлению внутренней веры вовне. Таким образом, теоэстетика с ее акцентом на красоту обеспечивает основу для теодраматике, с ее акцентом на благо. А динамика теодрамы должна преодолеть статику теоэстетики: необходимо переместиться из сферы «теофании» в сферу «теопраксиса», потому что «благо» – это то, что делается, совершается.³⁸⁴

Из всей трилогии Г.У. фон Бальтазара именно ее вторая часть – теодрама – имеет наибольшее практическое значение для повседневной жизни христианина. В первой части делается акцент на созерцании как на акте восприятия красоты, во второй – на действии, как на акте проявления блага, в третьей – на высказывании, как на акте выражения истины. Не восприятия и не высказывания, а по большей мере именно действия, повседневные поступки христианина должны ориентироваться на «благо». Г.У. фон Бальтазар пишет: «восприятие может быть прекрасным, а высказывание истинным, но только поступок может быть благим».³⁸⁵

³⁸⁴ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory, Vol. I: Prolegomena / tr. G. Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1988. P. 19.*

³⁸⁵ *Ibid. P. 18.*

Важнейшим утверждением Г.У. фон Бальтазара, на котором выстраивается вся вторая часть трилогии, является утверждение: богословие, как по своей форме, так и по своему содержанию, пронизано драматическим пафосом.³⁸⁶ Этот пафос обусловлен не только драматичностью истории человечества и драматичностью отношений между Богом и творением после грехопадения, но и драматичностью самого Откровения.

Один из главных вопросов, на который Г.У. фон Бальтазар пытается найти ответ, - вопрос о том, как возможно, чтобы Тот, Кто есть воплощенный Бог, в то же время говорил о Себе как об оставленном Богом (Мф.27:46)?³⁸⁷ В поисках ответа на этот вопрос Г.У. фон Бальтазар приходит к выводу, что сама жизнь Бога, открытая нам, так или иначе драматична. Откровение сообщает нам о том, что драма разворачивается не только в «мировом театре», но и во внутритроичном бытии, и между двумя этими драмами «есть внутренняя связь».³⁸⁸ Это утверждение, по мнению одного из исследователей, является одним из самых амбициозных во всем богословии Г.У. фон Бальтазара.³⁸⁹

В основе драматического напряжения в христианском богословии лежит несколько предпосылок. Первая исходит из того, что «"рядом" или "внутри" абсолютной, божественной свободы существует какая-то другая, небожественная свобода».³⁹⁰ Имеется в виду свобода человека, создавая которого, Бог, можно сказать, шел на риск, так как обладая свободой, творение могло пойти против своего Творца (что и произошло). Вторая предпосылка исходит из того, что во Христе как Воплощенном Боге, должны «ужиться» обе эти свободы – Божественная и небожественная, бесконечная и

³⁸⁶ *Ibid.* P. 128.

³⁸⁷ *Williams R.* Balthasar and the Trinity // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 37.

³⁸⁸ *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. I. P. 19.

³⁸⁹ *Quash B.* The theo-drama // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 144.

³⁹⁰ *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man In God / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1990. P. 62.

конечная. Конечная свобода – как свобода творения, Христа как истинного Человека, и бесконечная свобода – свобода Христа как истинного Бога. Третья предпосылка исходит из того, что свобода укоренена во внутренних отношениях Лиц Св. Троицы. Г.У. фон Бальтазар говорит, что источником истинной свободы является «готовность Сына исполнять волю Отца».³⁹¹ Таким образом, центральной темой теодраматике является проблема свободы, которая включает в себя вопросы свободы бесконечной, свободы конечной и вопрос их соотношения.

Эта тема раскрывается Г.У. фон Бальтазаром так же, как тема красоты в теозстетике – с помощью «*analogia entis*», которая конкретизируется в данном случае в аналогию между бесконечной свободой Божественного бытия и конечной свободой тварного бытия.

Абсолютно свободный (не свободный Бог – вовсе не Бог) личностный Бог создает человека, наделяя его личностью и свободой. Как бесконечное бытие Бога не поглощает и не растворяет в себе конечное бытие мира, но является его основанием, так бесконечная свобода Бога не поглощает, а иницирует конечную свободу человека. Конечная свобода реализуется благодаря бесконечной свободе, когда человек вступает в отношения с Богом. В этих отношениях, начальный импульс которых исходит от Бога, бесконечная свобода «сопровождает» конечную,³⁹² является ее условием и «содержанием». Реализуя свою свободу, человек может не только вступать (или отказаться) в личное общение с Богом, но и взаимодействовать (или противодействовать) с Ним, исполняя возложенную на него Богом миссию. Таким образом, благодаря дарованной человеку свободе, он может стать соучастником реализации Божественного замысла о мире, т.е. быть не только зрителем (как это предполагалось в теозстетике) теодрамы,

³⁹¹ Ibid. P. 86.

³⁹² Ibid. P. 282.

разыгрывающейся на сцене мирового театра, но исполнить в ней отведенную ему роль.

Главная роль в этой теодраме принадлежит Христу, Воплощение является ее кульминацией и поворотным моментом, когда «абсолютная свобода входит в сотворенную свободу, взаимодействует с сотворенной свободой и действует как сотворенная свобода».³⁹³ Единение во Христе конечной и бесконечной свободы становится возможным благодаря тому, что одно и то же Лицо «одновременно» является участником внутритроичного «процесса» рождения от Отца (как Сын) и икономической миссии (как Иисус из Назарета). Для Г.У. фон Бальтазара между имманентным рождением и домостроительной миссией нет никакого «разрыва», они представляют собой единое движение.³⁹⁴ Послушание Сына Отцу во время Его воплощенной жизни есть не что иное, как воспроизведение во времени вечной «согласованности» Сына «характеру» самоотдачи Отца. Это переплетение вечного и временного движения к Отцу со стороны Сына лежит в основе всего предприятия теодраматики.³⁹⁵ Таким образом, домостроительное послушание Христа Отцу есть экстрапаляция и аналогия (в бальтазаровском смысле этого слова) внутритроичных отношений, которые есть круговое самодарование каждого Лица двум Другим в вечном триедином «событии» любви.

Рассматриваемые в этой плоскости наиболее драматичные события домостроительства – Крест, смерть и сошествие Христа во ад, – также являются отражением имманентного бытия Св. Троицы. Страдания и богооставленность на Кресте, смерть Самой Жизни и сошествие во ад, как принятие наиболее чуждого Богу состояния,³⁹⁶ – все это понимается Г.У. фон

³⁹³ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1994. P. 318.*

³⁹⁴ *Quash B. The theo-drama. P. 150.*

³⁹⁵ *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 39.*

³⁹⁶ «"Оставление" "равенства Богу"». См.: *Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») – М.: Изд-во ББИ, 2006. С. 17.*

Бальтазаром как предельное погружение Бога в бездну падшей человеческой природы. Это погружение становится возможным только из-за умаления Христом Своей божественности, некоего «самоопустошения», на которое Он идет. Это «самоопустошение» Христа есть максимальное проявление во времени вечного внутритроичного кругового самодарования, в котором каждое Лицо отдает Себя другим Лицам Св. Троицы настолько радикально, «без остатка», что Г.У. фон Бальтазар называет его самоопустошением, самоотречением и даже обезбоживанием.³⁹⁷

Итак, драматичный характер христианского Откровения требует такого же драматичного ответа на него. Высшей реализацией этого ответа со стороны человека может стать его послушание Богу. Как во Христе конечная свобода содействовала в Его миссии бесконечной свободе, так каждый человек в своей конечной свободе может содействовать Богу в реализации Его замысла о мире. Как любовь Христа к Отцу есть самоотречение и самодарование, так подлинное благо для человека есть его самоотречение ради другого, а предельное проявление самоотречения человека – это отдать свою жизнь другому.

«Теологика» – третья часть трилогии Г.У. фон Бальтазара – состоит из трех томов. В этой части он рассматривает бытие через призму третьей трансценденталии – истины – и проводит аналогию между внутримирной и Божественной истиной. Человек есть не только «воспринимающее и действующее, но и мыслящее, говорящее, формулирующее существо»,³⁹⁸ поэтому он может не только созерцать бытие и свободно действовать в нем, но и осмыслять, и вербализировать его. Осмысление и вербализация бытия для Г.У. фон Бальтазара и есть истина. Он обозначает ее как «раскрытость, разоблаченность, явность, непотаенность (ἀ-λήθεια) бытия».³⁹⁹

³⁹⁷ *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV.P. 323-324.

³⁹⁸ *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира. С. XXIII.

³⁹⁹ Там же. С. 17.

Так как конечное бытие сотворено Богом и потому содержит в себе «следы» и «отпечатки» своего Творца, то и внутримирная истина, будучи трансцендентальным свойством бытия, «содержит в себе элементы непосредственно божественного, сверхъестественного происхождения».⁴⁰⁰ По этой причине истина, как и само бытие, остается мало доступной «для какой-либо исчерпывающей дефиниции».⁴⁰¹ Как и бытие, истину невозможно определить, ее можно лишь описать. Но так как внутримирная истина «содержит в себе элементы непосредственно божественного», то ее описание будет аналогическим описанием Божественной истины.

В первом томе теологии содержится феноменологическое описание бытия и внутримирной истины, т.е. того, как они являются субъекту. Но прежде чем начать изучать то, каким образом истина являет себя, нужно поверить в ее существование. Г.У. фон Бальтазар считает, что наличие истины невозможно доказать, в ее существование можно лишь поверить, принять, как изначальный факт.⁴⁰²

Если истина есть раскрытость бытия, то она предполагает наличие не только бытия как объекта, но и того, кому это бытие раскрывается, является, т.е. субъекта.⁴⁰³ Отсюда следует, что субъект является условием и «мерой» бытия, а значит и истины. В то же время «субъект конструирует себя как субъект» только в акте самосознания.⁴⁰⁴ При этом самосознание есть познание своего бытия. Но сознание своего бытия совпадает с осознанием бытия вообще, с осознанием того, что мое бытие есть лишь «фрагмент», который «встроен» в бытие как целое. Это указывает на то, что «явление» субъекта возможно только при «наличии» бытия. То есть бытие, а значит и истина, являются условием и «мерой» субъекта. Таким образом, сознание бытия одновременно с бытием сознания, бытие и сознание в субъекте

⁴⁰⁰ Там же. С. XXIII.

⁴⁰¹ Там же. С. 4.

⁴⁰² Там же. С. 6.

⁴⁰³ Там же. С. 17.

⁴⁰⁴ Там же. С. 24.

тождественны, что указывает на то, что субъект есть «мера» бытия и одновременно сам может быть бытием «измерен».

Истина, рассматриваемая в плоскости тождества бытия и сознания, является не чем иным, как выражением того, что есть, а отклонение от истины – искаженная передача положения вещей.⁴⁰⁵ Чтобы субъект мог выразить то, что есть, неискаженное положение вещей, он должен как бы отложить в сторону свою субъективность, упразднить в себе все, что мешает чистому явлению того, что есть. Такая воля к справедливому, объективному выражению того, что есть, - «есть дело любви»,⁴⁰⁶ так как она основана на самоумалении и самоотречении ради другого (познаваемого объекта). Основываясь на любви, субъект позволяет объекту явить себя таким, каков он есть, а не манипулирует объектом в соответствии с собственной интерпретацией. Поэтому для Г.У. фон Бальтазара «истина берет начало в любви».⁴⁰⁷

Все объекты мира сотворены таким образом, что имеют «волю» к самораскрытию, самосообщению и к свидетельству о своем Творце. Человек, как объект мира, тоже имеет волю к самораскрытию, самосообщению и к свидетельству о своем Творце. Одновременно он, как субъект, имеет свободу быть тем, кому являются, раскрываются объекты мира, и *перед кем* они свидетельствуют о своем Творце. Таким образом, объект может реализовать свой потенциал к самораскрытию только в субъекте. А субъект может реализоваться как субъект познания только благодаря наличию объекта. При этом истинное познание, как явление объекта в субъекте таким, каков он есть, возможно только в свободе и любви субъекта.

⁴⁰⁵ Там же. С. 61.

⁴⁰⁶ Там же. С. 106.

⁴⁰⁷ Там же. С. 106. Следует согласиться с одним из исследователей, который говорит, что связь, которую Бальтазар выстраивает между истиной и любовью, является одним из наиболее запутанных аспектов его теологии. (См.: *O'Donnell J. Logic of Divine Glory // The Beauty of Christ. A Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar / B. McGregor, T. Norris eds. Edinburgh: T&T Clark. 1994. P. 162.*)

Так как любой объект есть лишь отдельное сущее, «часть» мира, «фрагмент бытия», то в нем, хоть бытие принципиально и открывается, но в своей целостности все же «остается превосходящим и сокрытым».⁴⁰⁸ Так и истина о каком-либо объекте, хоть принципиально и открывается субъекту в акте познания как истина, но в своей целостности «остается бесконечно превосходящей и сокрытой», тем самым побуждая в субъекте стремление к дальнейшему познанию.⁴⁰⁹ Таким образом, познание истины имеет двойственность: 1) познание есть истинное познание, обладание субъектом истиной, 2) истина всегда превосходит познание, она «больше» субъекта, поэтому ускользает от полного обладания ей. То есть истина одновременно рациональна и иррациональна или сверхрациональна, субъективна и объективна или сверхсубъективна, конечна и бесконечна, имманентна и трансцендентна. Внутримирная истина, естественная логика должна приводить к осознанию ее связи с трансцендентной истиной и сверхестественной логикой. Поэтому Г.У. фон Бальтазар делает вывод, что истина – это «живая нить между Богом и миром».⁴¹⁰

Хотя внутримирная истина приводит к осознанию наличия трансцендентной истины, между ними нет «последовательного перехода, только скачок».⁴¹¹ Изучая естественную логику, нельзя познать сверхъестественную.

Как в теоэстетике красоту мира определяет Божественное сияние/слава, а в теодраматике конечная свобода обусловлена бесконечной свободой, так в теологии внутримирная истина определяется Божественной истиной, Божественная истина аналогически раскрывает себя через внутримирную. Это самораскрытие Божественной истины происходит через творение, посредством оставленных на нем Творцом «следов» и

⁴⁰⁸ Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. 20.

⁴⁰⁹ Там же. С. 20.

⁴¹⁰ Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Том I. С. 4.

⁴¹¹ Бальтазар Г. У. фон. Теология. II. Истина Бога / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2018. С. 15.

«отпечатков». Но высшим самораскрытием Бога является Его Воплощение, в котором Он истолковывает Себя Сам, а не посредством Своих «следов» и «отпечатков».

Однако Г.У. фон Бальтазар понимает, что любое откровение бесконечного конечному требует своего рода опосредованности. Поэтому одним из самых насущных для него вопросов становится вопрос о том, «как вечный Логос Бога может выразить себя в конечности творения»?⁴¹² На этот вопрос он отвечает так: «божественная логика может и желает выразить себя в человеческом».⁴¹³ Человек изначально был задуман таким, чтобы через него творение было соединено со своим Творцом, чтобы в лице Иисуса Христа бесконечная логика смогла найти свое выражение в конечной. Это выражение Божественного, по Г.У. фон Бальтазару, происходит на основе аналогии языка и аналогии бытия.⁴¹⁴ В личности Богочеловека Христа словесное «свидетельство истины и свидетельство жизни образуют единство».⁴¹⁵ Каждое Его слово, жест и поступок аналогически выражают Божественное бытие и истину. Это выражение Божественного в человеческом является выражением Божественного в той мере, в какой человек Иисус из Назарета является Богом. Таким образом, Христос для Г.У. фон Бальтазара является «окном» в Божественное бытие⁴¹⁶ и «ключом» к бесконечной истине.

Отправной точкой теологии, как самоистолкования Бога для мира,⁴¹⁷ становятся слова Христа о том, что Он есть истина (Ин 14: 6). Поэтому теология должна быть христоцентричной. Но так как Христос есть «окно» в имманентное тринитарное бытие, то теология должна быть и учением о Св. Троице. Христос своей жизнью, смертью и воскресением являют целостное

⁴¹² Там же. С. 11.

⁴¹³ Там же. С. 93.

⁴¹⁴ Там же.

⁴¹⁵ Там же. С. 21.

⁴¹⁶ *Squier T. J. Hidden Treasure: The Epistemology of Love According to Hans Urs von Balthasar: Diss. Loyola University Chicago, Illinois. 2013. P. 98.*

⁴¹⁷ *Бальтазар Г. У. фон. Теология. II. Истина Бога. С. 26.*

истолкование Божественного бытия и бесконечной истины как блага и любви. Бытие Св. Троицы – это круговые отношения любви Трех Божественных Личностей.

Так как для Г.У. фон Бальтазара онтологическая «структура» Св. Троицы является определяющим фактором всех других онтологических структур, а онтологическая «структура» Св. Троицы есть любовь, то учение о познани онтологических структур, т.е. учение об истине должно быть ни чем иным как гносеологией любви. Именно любовь является решающим элементом гносеологии любой конечной структуры. Тем самым Г.У. фон Бальтазар дает теологическое обоснование своему утверждению о том, что «истина берет начало в любви».⁴¹⁸

Триадическую структуру в качестве основополагающей имеет все сущее, но наиболее ярко она способна проявить себя в межличностных отношениях. Именно в межличностных отношениях истина может выразить себя как любовь *par excellence*. Прозрения о связи истины и межличностных отношений можно найти у диалогических философов XX века (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер).⁴¹⁹ Но их представления об отношениях не могли достичь полноты, так как были взглядом «снизу вверх». Только взгляд, проекция «сверху вниз», истолкование Христом Божественного бытия может пролить свет на истину отношений. Христос открывает миру, что Божественное бытие есть бытие Трех Лиц в отношениях любви: Сын есть любовь Отца, Отец – ответная любовь Сына, а Св. Дух – плод взаимной любви Отца и Сына. Божественные Личности не существуют вне отношений любви. Таким образом, имманентное бытие Св. Троицы открывает истину: личность не существует вне отношений с другой личностью, бытие личности есть бытие в любви.

⁴¹⁸ Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. С. 106.

⁴¹⁹ Бальтазар Г. У. фон. Теология. II. Истина Бога. С. 56-67.

Однако подлинное понимание истины, открытой Христом, становится возможным только после сошествия Св. Духа. Св. Дух – второй дар Отца, где первый – дар миру Сына. Только благодаря Св. Духу Христос познается как бесконечная вечная Истина, как Сын Божий, а бытие Св. Троицы – как любовь, т.е. Св. Дух есть дар миру вечной любви и вечной истины. Таким образом, роль Св. Духа в домостроительстве отражает Его роль во внутренней тринитарной жизни, где Он от вечности является живым, личным даром Отца и Сына, «свершающим» бытие Св. Троицы как любви. Г.У. фон Бальтазар пишет о Св. Духе: Его «*missio* – это икономическая форма вечного *processio*».⁴²⁰ Как домостроительная миссия Христа есть проявление во времени вечного рождения Сына от Отца, так домостроительная миссия Св. Духа есть проявление во времени Его вечного исхождения от Отца и Сына.

В плоскости теологии миссия Христа состоит в том, чтобы открыть миру Божественную истину – жизнь Св. Троицы есть любовь. Между Божественной и внутримирной истиной, как и между Божественным и тварным бытием, лежит пропасть. Только Христос в Своей Личности «перекидывает мост» между ними.⁴²¹ В Нем Божественная истина находит свое целостное выражение во внутримирной реальности. В свою очередь, миссия Св. Духа в плоскости теологии – ввести человека в эту истину, провести его через перекинутый Христом бесконечный мост. Именно Св. Дух делает человека «соучастником» отношений между Отцом и Сыном,⁴²² причем таким образом, чтобы он мог сам познать эти отношения,⁴²³ т.е. стать причастником Божественной истины.

Схождение Св. Духа произошло только после Воплощения Сына, но само Воплощение и познание учениками Сына, как Воплощенного Бога,

⁴²⁰ *Balthasar H.U. von. TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth / tr. G. Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 2005. P. 25.*

⁴²¹ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. p. 220.*

⁴²² По Бальтазару Св. Дух дает человеку возможность «участия в сфере Бога» (*Ibid. P. 121*), в отношениях между Отцом и Сыном. (*Balthasar H.U. von. TheoLogic: Vol III: The Spirit of Truth. P. 18.*)

⁴²³ *Nichols A. The theo-logic // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. P. 164.*

стало возможным только после сошествия Св. Духа. Это указывает на прямую связь христологии и пневматологии, которая, по мнению Г.У. фон Бальтазара, имеет огромное значение для экклезиологии. Обожение (как говорят восточные христиане) или включенность (инкорпорация) в Христа (как говорят западные христиане), осуществляется в Церкви как Теле Христовом «силой» Св. Духа.

Г.У. фон Бальтазар утверждает: Св. Дух – не только личная, «субъективная» любовь Отца и Сына, но Он также в высшей степени объективен, Он есть Плод Их любви, выражение Их интерсубъективности.⁴²⁴ Эта двойственность также имеет экклезиологические последствия. Церковь (как и духовная жизнь вообще) имеет не только духовную, нематериальную, но и «воплощенную», телесную сторону; не только субъективную, но и объективную грань. «Субъективный Дух» (Г.У. фон Бальтазар использует терминологию Г. Гегеля) инспирирует отдельного человека к святости, дарует ему «внутренние» – мистические и харизматические – дары и способности. «Объективный Дух» дает «внешние», объективные дары: Предание, Священное Писание, Таинства, церковное служение и т.д. Но только единство «Субъективного» и «Объективного» Духа обеспечивает абсолютное явление Церкви и истины.

В плоскости теологии христиане призваны стать выразителями Божественной истины, т.е. приняв «форму» Христа, стать проводниками Божественной любви. Жизнь христианина должна приобрести *imago Trinitatis*,⁴²⁵ уподобиться бытию Св. Троицы, которое есть бытие в любви, «бытие-для-другого». Самоотречение, самоотдача Отца Сыну и Сына Отцу, происходящее в бесконечном бытии, через активное действие Святого Духа в конечном бытии должна персонифицироваться в каждой жизни

⁴²⁴ *Balthasar H.U. von. TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth. P. 160.*

⁴²⁵ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1998. P. 334.*

христианина.⁴²⁶ Таким образом, сутью жизни христианина должна стать любовь, проявляющаяся как самоотречение, открытость для другого, бытие-для-другого.

Итак, в третьей части своей трилогии Г.У. фон Бальтазар описывает бытие через третью трансценденталию – истину. Такой подход позволяет ему в какой-то мере сблизить онтологию и гносеологию: бальтазаровская гносеология есть учение о познании и выражении бытия. Учение о бытии у Г.У. фон Бальтазара имеет аналогическую связь с учением о бытии Бога, при этом бытие Бога понимается как любовь, а гносеология есть гносеология любви. Любовь – центральный «элемент» в методе познания как конечного бытия и сущего, так и бытия бесконечного.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что трилогия Г.У. фон Бальтазара через призму трансценденталий – красота, благо и истина – по аналогии описывает Божественное бытие, которое есть не что иное, как любовь. По сути, любовь для Г.У. фон Бальтазара составляет «скрытый фон для друг в друге находящихся трансценденталий»,⁴²⁷ а теозстетика, теодраматика и теологика служат для него способами раскрытия богословия любви,⁴²⁸ которое является сущностью учения о Св. Троице.

Аналогический богословский метод Г.У. фон Бальтазара предполагает убежденность в том, что все совершенство тварного мира, поскольку он есть отображение и выражение Божественного, должно иметь свой прообраз в самом Боге.⁴²⁹ Также для него важна убежденность в том, что домостроительные действия Бога – это не что иное, как проявление во

⁴²⁶ *Squier T. J.* Hidden Treasure: The Epistemology of Love According to Hans Urs von Balthasar. P. 151.

⁴²⁷ *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира. С. IX.

⁴²⁸ Иннердал утверждает, что именно «божественная любовь – это окончательное слово в Бальтазаровой философскобогословской интерпретации взаимопроникновения трансценденталий». (*Иннердал Г.* Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий. С. 143.) Мерфи пишет, что «фон Бальтазар вовсе не имел интереса к богословской эстетике самой по себе», ибо для него «эстетический опыт – преддверие к богословию любви-агапы». (См. *Murphy F. A.* Hans Urs von Balthasar: Beauty as a Gateway to Love // *Theological Aesthetics after von Balthasar / O.V. Vychkov, J. Fodor, eds.* Hampshire; Burlington, 2008. P. 5.)

⁴²⁹ *Polanco R.* Understanding Von Balthasar's Trilogy. P. 424.

времени вечных имманентных отношений Св. Троицы. В этом отношении Г.У. фон Бальтазар иногда даже более радикален чем К. Ранер, известная аксиома которого гласит: «“Икономическая” Троица есть “имманентная” Троица и “имманентная” Троица есть “икономическая” Троица».⁴³⁰ Для Г.У. фон Бальтазара даже икономический кенозис Христа есть проявление внутритроичного кенозиса.

Тема внутритроичного кенозиса Лиц Св. Троицы в триадологии Г.У. фон Бальтазара является центральной. Он описывает его аналогически. Отец в абсолютной отреченности «от всякой возможности быть Богом для Себя одного», полностью, без остатка дарует Себя, отдает Свое Божественное бытие Сыну.⁴³¹ Сын, получающий Божественное бытие от Отца, также самоотреченно дарует Себя, возвращает Божественное бытие Отцу.⁴³² Эта взаимоотдача и взаимодарение объединяет Их в Св. Духе,⁴³³ который одновременно есть и «акт», и «плод» этой взаимоотдачи и взаимодарения. Это взаимное самодарование, совпадающее с радикальным самоотречением и являющееся круговой «передачей» Божественного бытия, конституирует Божественное бытие как бытие троичное. Таким образом, христианское учение о кенозисе, понимаемое как уничтожение и умаление второго Лица при Его Воплощении и домостроительной миссии,⁴³⁴ Г.У. фон Бальтазар переносит из икономической сферы в имманентную и распространяет на все три Лица Св. Троицы, при этом внутритроичный кенозис он описывает как самоопустошение и самодарование Лиц в любви. Этот предвечный кенозис

⁴³⁰ См.: *Rahner K. The Trinity / trans.. Joseph Donceel, S.J. – London: Burns & Oates, New York: Continuum 2001. P. 22.*

⁴³¹ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1994. P. 323-324.*

⁴³² *Ibid. P. 331.*

⁴³³ *Ibid. P. 324.*

⁴³⁴ *Леонов В. прот. Кеносис // Православная энциклопедия. Т. 32. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 32. С. 446.*

делает возможными все другие кенотические «движения» Бога: Творение, Завет и Воплощение.⁴³⁵

Перенос учения о кенозисе во внутритроичную сферу и распространение этого учения на все три Лица Св. Троицы в определенной степени сближает взгляды Г.У. Бальтазара с триадологическими воззрениями прот. С.Н. Булгакова, с учением которого он был знаком и некоторое влияние которого он испытывал.⁴³⁶ Он соглашается с С.Н. Булгаковым в том, что «последняя предпосылка кенозиса — это «самоотверженность» Лиц (как чистых реляций) во внутритроичной жизни любви».⁴³⁷ Но Г.У. фон Бальтазар резко критикует представление С.Н. Булгакова о том, что «исторический крест — это только феноменальный перевод метафизической Голгофы».⁴³⁸ Г.У. фон Бальтазар исключает страдательные коннотации во внутритроичном кенозисе.

Внутритроичный кенозис, самоопустошение Отца есть не что иное, как предоставление «пространства» бытию Сына. Г.У. фон Бальтазар пишет: «Божественный акт, порождающий Сына, то есть второй способ участия в тождественном Божестве (и бытия), включает в себя установление абсолютной, бесконечной "дистанции"».⁴³⁹ Эта абсолютная, бесконечная «дистанция» позволяет существовать различию и бесконечной инаковости Сына. Именно эта имманентная дистанция между Лицами Св. Троицы является основанием трансцендентного различия, различия между Богом и миром. Он пишет: «Бесконечная дистанция между миром и Богом основана на другой – прототипической дистанции между Богом и Богом».⁴⁴⁰ Это же бесконечное различие и инаковость в Божественном бытии является

⁴³⁵ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV. P. 331.*

⁴³⁶ Бальтазар неоднократно упоминает С. Булгакова в своих трудах. См.: например, *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, Vol. VII: Theology: the New Covenant / tr. B. McNeil, CRV. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1989. P. 213-14; Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. P. 264, п. 27, Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 27 и др.*

⁴³⁷ *Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 28-29.*

⁴³⁸ По мнению Бальтазара такое утверждение является гностическим. (См. Там же. С. 28. Прим. 68.)

⁴³⁹ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV. P. 323.*

⁴⁴⁰ *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. P. 266.*

основанием для различия в конечном внутримирном бытии, в том числе и для самого таинственного различия в творении – межличностной инаковости.⁴⁴¹

Здесь уместно еще раз напомнить, что Г.У. фон Бальтазар описывает Божественное бытие аналогически. Дистанция, различие и инаковость в Божественном бытии не однозначны / равнозначны дистанции, различию и инаковости во внутримирном бытии, но имеют «все большее несходство». Однако аналогическое описание предполагает и наличие сходства описываемых полюсов. Следовательно, как внутритроичная дистанция, различие и инаковость являются выражением любви Лиц, так и внутримирная (основанная на внутритроичной) дистанция, различие и инаковость есть благо. В этой системе координат грех есть не что иное, как крайнее проявление дистанции и инаковости тварного бытия. Учитывая, что тварное бытие есть аналогическое выражение Божественного, конечная «дистанция греха» находит у Г.У. фон Бальтазара свое основание в «бесконечной дистанции» Божественного бытия.⁴⁴² Безусловно, Г.У. фон Бальтазар не говорит о наличии греха в имманентном бытии Бога. Речь, скорее, идет о том, что конечная свобода, делающая возможным «дистанцию греха», имеет аналогическую связь и основание в Божественной свободе, которая неразрывно связана с дистанцией и инаковостью Лиц.

Самоопустошение Отца, дающее дистанцию и инаковость и порождающее Сына, есть проявление свободы Отца. Свобода Отца, есть отказ от «бытия-для-себя», отказ от бытия вне отношений, без любви. Отец свободно дает бытие Сыну, Сын свободно принимает бытие от Отца. Но свобода Отца имеет не только активное проявление, а свобода Сына – не только рецептивное. Сын не только благодарно принимает бытие от Отца, но в ответном акте любви самоопустошает Себя и одаривает бытием Отца; а

⁴⁴¹ Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 44.

⁴⁴² Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV. P. 323.

Отец не только одаривает бытием Сына, но и благодарно принимает дар бытия от Сына. Внутритроичная свобода Лиц одновременно и активна (дающая) и рецептивна (воспринимающая), а взаимная любовь Лиц – это одновременно как одаривание жизнью, так и благодарное получение жизни, как бытие позволяющее, так и бытие позволенное.⁴⁴³

«Творение из ничего», как абсолютно свободный акт Бога, является проявлением «вовне» Его безосновной (ничто не довлеет над Лицами) внутритроичной свободы.⁴⁴⁴ Бесконечная внутритроичная свобода, свобода в отношениях Лиц Св. Троицы является для Г.У. фон Бальтазара основанием и гарантом конечной свободы.

Таким образом, внутритроичные отношения являются отношениями в любви и свободе, что указывает на их «личный характер». Однако эти отношения не есть нечто добавочное к личности. Они исходят из личности, но и личность становится собой только в отношениях. Г. У. фон Бальтазар говорит, что отношения между Отцом и Сыном нельзя рассматривать как добавление акта порождения второго Лица к бытию первого Лица, совершенной Личности. Сама «личность (the person) есть акт порождения, принесения (offering) себя и вытекания (flowing out)... чистая действительность».⁴⁴⁵ Отец «становится» / является Собой только в отношениях с Сыном и Св. Духом.⁴⁴⁶ То же самое касается и других Лиц Св. Троицы. То есть личные отношения есть то, без чего Божественные Личности не существуют, что конституирует троичность Божественного бытия. В то же время внутритроичные отношения – не что иное, как «чистая любовь и самоотверженность (selflessness)», «обеспечивающие» единство Святой Троицы.⁴⁴⁷ В любви Лица Св. Троицы взаимопроникают Друг в Друга, т.е. упраздняется всякая возможность дистанции (как разделения)

⁴⁴³ Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 42.

⁴⁴⁴ Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. P. 266.

⁴⁴⁵ Balthasar H. U. von. On the concept of person // *Communio* 13, no. 1 (Spring 1986). P. 26.

⁴⁴⁶ Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III. P. 519.

⁴⁴⁷ Balthasar H. U. von. On the concept of person. P. 25-26.

между Лицами, но при этом сохраняется Их инаковость (дистанция как различие).

В отношении вопроса о внутритроичном бытии Св. Духа Г.У. фон Бальтазар является убежденным сторонником *Filioque*.⁴⁴⁸ По его мнению, Св. Дух «является одновременно актом взаимной любви между Отцом и Сыном и плодом этого акта»,⁴⁴⁹ осознанным союзом любви,⁴⁵⁰ единением этой любви,⁴⁵¹ ее избытком, вершиной и воплощением,⁴⁵² взаимным персонифицированным даром Отца и Сына.⁴⁵³

К другим, довольно смелым и спорным, триадологическим выводам Г.У. фон Бальтазар пришел не без влияния со стороны Адриенны фон Шпайр. В своей книге «Мир молитвы» («*Die Welt des Gebetes*») А. Шпайр пишет о взаимной трансцендентности Божественных Личностей, которая делает возможным своего рода Их «превосхождение» Друг Друга и Их взаимное «поклонение».⁴⁵⁴ Под влиянием А. Шпайр и Г.У. фон Бальтазар говорит о инаковости Лиц как об Их бесконечной трансцендентности Друг Другу⁴⁵⁵ и даже о взаимной непостижимости.

Под ее же влиянием Г.У. фон Бальтазар приходит к еще более спорному утверждению, якобы различие в Боге, инаковость Лиц является основой гендерной дифференциации в творении.⁴⁵⁶ Он считает, что если различия тварного мира имеют свое аналогическое основание в Боге, то это должно относиться и к половому различию. Поэтому Г.У. фон Бальтазар

⁴⁴⁸ См.: например, *Бальтазар Г. У. фон*. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 234.

⁴⁴⁹ *Balthasar H.U. von*. *TheoLogic*: Vol. III: *The Spirit of Truth*. Translated by Graham Harrison. P. 243

⁴⁵⁰ *Ibid*.

⁴⁵¹ *Balthasar H.U. von*. *Theodrama: Theological Dramatic Theory*. Vol. IV. P. 326.

⁴⁵² *Balthasar H.U. von*. *TheoLogic*: Vol. III. P. 160.

⁴⁵³ *Ibid*. P. 226-227. Бальтазар утверждает, что «Дух всегда описывается как «дар» обоим». (*Бальтазар Г. У. фон*. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 21.)

⁴⁵⁴ *Williams R*. *Balthasar and the Trinity*. P. 44.

⁴⁵⁵ См. например, *Balthasar H.U. von*. *Theodrama: Theological Dramatic Theory*. Vol. II. P. 258. Нужно отметить, что для Бальтазара эта «трансцендентность» Лиц Св. Троицы всегда неразрывна с Их глубочайшим взаимопроникновением. (*Balthasar H.U. von*. *Theodrama: Theological Dramatic Theory*. Vol. II. P. 258.)

⁴⁵⁶ *Williams R*. *Balthasar and the Trinity*. P. 45.

размышляет о «сверх-мужественности» и «сверх-женственности» Лиц Св. Троицы,⁴⁵⁷ которые проявляются во внутритроичном бытии как активные (дарение Божества) и пассивные (принятие дара Божества) «действия» Лиц соответственно.

Анализ триадологических воззрений Г.У. фон Бальтазара позволяет вместе с Р. Уильямсом констатировать: насколько бальтазаровское учение о Св. Троице является традиционным (для католического богословия), настолько оно является и своеобразным.⁴⁵⁸ Это своеобразие наиболее ярко проявляется в следующих моментах. Во-первых, в описании внутритроичного бытия Лиц как кенозиса (самоопустошения и самоотречения). Во-вторых, в новой трактовке инаковости Лиц, в подчеркивании их радикальных различий (через понятия дистанции и трансцендентности). В-третьих, это своеобразие проявляется в описании отношений Лиц через категорию свободы, которая традиционно использовалась не для описания внутритроичного бытия, а для указания на его трансцендентность, для того, чтобы подчеркнуть независимость Божественного бытия от мира. В-четвертых, в утверждении тринитарного различия как основы всех внутримирных различий, что приводит к предположению о наличии аналогической связи внутримирной половой дифференциации с имманентным бытием Бога.

А. Николс утверждает, что Г.У. фон Бальтазар выстраивает свою триадологию, не впадая в крайности радикального эссенциализма, для которого рождение Сына и исхождение Св. Духа есть «действие» сущности Отца, и крайности радикального персонализма, для которого Отец рождает Сына и изводит Духа не из своей сущности, а только из своей Личности.⁴⁵⁹ Действительно, для Г.У. фон Бальтазара Божественная сущность имеет бытие

⁴⁵⁷ См. например, *Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III. P. 283; Balthasar H.U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V. P. 91* и др.

⁴⁵⁸ *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 49.*

⁴⁵⁹ *Nichols A. The theo-logic. P. 165.*

только в Лицах Троицы, а Лица Троицы немислимы без сущности. Для него вечное рождение Сына Отцом и изведение Св. Духа Отцом и Сыном тождественны внутритроичной любви, единой Божественной сущности и бытию. Однако описание внутритроичных отношений в драматических и экзистенциальных терминах все-таки сближает Г.У. фон Бальтазара с персонализмом. Пусть бальтазаровская триадология и не является радикальным персонализмом, но все же это персонализм.

Описание Г.У. фон Бальтазаром Лиц Св. Троицы как «таинственных или непостижимых друг для друга, объектов почитания друг друга», в некоторой степени напоминает учение о трех отдельных субъектах.⁴⁶⁰ Конечно, Г.У. фон Бальтазар неоднократно пишет о едином действии Лиц Св. Троицы.⁴⁶¹ Однако его описание внутритроичного бытия Лиц с Их свободой, трансцендентностью и непостижимостью Друг для Друга, все же имеет крен от единства к троичности. По мнению Р. Уильямса, Г.У. фон Бальтазара полезно читать параллельно с К. Бартом, который наоборот, уклоняется от троичности к единству, у него Св. Троица предстает как единый субъект, обладающий тремя модусами бытия.⁴⁶²

Помимо тринитарной области, в которой риторика Г.У. фон Бальтазара является особенно смелой, возникает ряд вопросов и критических замечаний и к его богословскому методу в целом. Э. Пшивара, метод которого Г.У. фон Бальтазар заимствует и развивает, при прочтении «Славы Господа» пришел к выводу, что у бальтазаровской теозстетики прослеживается тенденция к ослаблению основного принципа «*analogia entis*», который гласит, что несходство тварного и Божественного бытия всегда превосходит их сходство. Г.У. фон Бальтазар расширяет область сходства и, тем самым, сужает область несходства. Дж. Бетц констатирует: «с точки зрения Пшивары, фон Бальтазар

⁴⁶⁰ *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 50.*

⁴⁶¹ См.: например, *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. II. Истина Бога. С. 11 где Бальтазар пишет: «разграничительная линия между делом Логоса и делами Пневмы искусственна».

⁴⁶² *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 50.*

выглядел слишком катафатичным; с точки зрения фон Бальтазара, Пшивара выглядел слишком апофатичным».⁴⁶³

Аналогический метод, как неоднократно подчеркивает Г.У. фон Бальтазар, предусматривает наличие двух полюсов, которые не могут быть объединены чем-то большим, какой-либо третьей областью. Однако сам Г.У. фон Бальтазар иногда допускает такие утверждения, которые противоречат этой аксиоме. Например, он говорит, что красота, тождественная бытию, есть та первоформа, которая объединяет Бога и человека.⁴⁶⁴ В другом месте «истину» он называет «третей областью», которая хоть «сущностно принадлежа тварной природе», но в то же время объединяет область естественного и сверхъестественного.⁴⁶⁵

Спорным является и отношение Г.У. фон Бальтазара к метафизике/философии, которую он ставит в неразрывное единство с богословием. Сам Г.У. фон Бальтазар признает, что введенное Фомой Аквинским учение о различимости сущности и существования, которое для его аналогического метода имеет важнейшее значение, является философским (кульминацией всей метафизики).⁴⁶⁶ Более того, философским является и термин «бытие».⁴⁶⁷ Но все это не мешает Бальтазару сделать «*analogia entis*» главным богословским методом, а «бытие» – центральным понятием богословия, и даже возвысить его роль над всеми остальными понятиями. Не является ли такая озабоченность Г.У. фон Бальтазара вопросом бытия и абсолютизация им роли онтологии подчинением Божественного Откровения метафизике, от которого он сам пытался предостеречь других?

⁴⁶³ *Betz J. R. Translator's Introduction. P. 113.*

⁴⁶⁴ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 11.*

⁴⁶⁵ *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. XIII.*

⁴⁶⁶ Именно это различие позволяет Бальтазару «провести четкое разграничение между "славой" Бога и красотой мира» (См. *Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord, vol. IV. P. 395*).

⁴⁶⁷ *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 212.*

Для святоотеческой мысли было характерно видеть в метафизике служанку богословия, т.е. ей отводилась лишь инструментальная, вспомогательная роль. Не предполагает ли это то, что, образно говоря, госпожа хоть ничего и не может сделать без служанки, но теоритически, может заменить одну служанку на другую и при этом остаться самой собой? Если развитие христианского богословия было евангелизацией эллинской метафизики (в противовес мнению протестантских богословов, которые утверждали, что развитие христианского богословия было эллинизацией Евангелия), то могла ли произойти евангелизация иной философской системы? Г.У. фон Бальтазар ответил бы на этот вопрос отрицательно. У него прослеживается такое понимание богословия, при котором, образно говоря, госпожа может остаться самой собой только с какой-то конкретной служанкой, т.е. богословие будет истинным, только если оно неразрывно связано с конкретной метафизикой.⁴⁶⁸ Это не только ставит богословие в зависимость от метафизики, но, в каком-то смысле, и уравнивает их.

Озабоченность вопросом бытия и абсолютизация роли онтологии является следствием как прямого, так и опосредованного Э. Пшиварой влияния на Г.У. фон Бальтазара со стороны М. Хайдеггера. Г.У. фон Бальтазар, «при всем своем блестящем преодолении хайдеггерианской метафизики»,⁴⁶⁹ в некоторой степени все же подпал под зависимость от его экзистенциализма.⁴⁷⁰ Поэтому Ф. Керри называет проект Г.У. фон Бальтазара уникальной версией хайдеггерианского томизма.⁴⁷¹

Другим дискуссионным моментом аналогического метода Г.У. фон Бальтазара можно назвать его утверждение о том, что все тварное бытие является аналогическим отражением того, что есть в Божественном

⁴⁶⁸ В этом Бальтазар сближается с прот. Г. Флоровским, который как известно утверждал, что «быть христианином – значит быть греком», т.е. по его мнению истина христианского вероучения может быть выражена только в греческих категориях. (См. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М., 1993. С. 155.)

⁴⁶⁹ *Davies O. The theological aesthetics. P. 140-141.*

⁴⁷⁰ *Ibid. P. 137.*

⁴⁷¹ *Kerr F. Balthasar and metaphysics. P. 237.*

существовании. Такое представление может вызвать ряд затруднений, например, когда речь заходит о наличии в мире половой дифференциации, о «дистанции греха», об аде и др. Абсолютизация аналогического метода богословия приводит к тому, что нарушение аналогии в описании отношений между Богом и человеком сближается у Г.У. фон Бальтазара с грехом,⁴⁷² а истинная аналогия описывается у него как то, что «проходит прямо через центр Его [Христа. – А.С.] сознания».⁴⁷³

Остаются не до конца проясненными несколько вопросов, касающихся трансценденталий. Почему число трансценденталий бытия у Г.У. фон Бальтазара именно три? Почему он выбирает именно эти три (красота, благо и истина) трансценденталии бытия?

Итак, критический анализ богословского проекта Г.У. фон Бальтазара позволяет сделать несколько заключений. Важнейшей целью проекта является преодоление безжизненной неосхоластики и секулярного мировоззрения модерна. Метод богословского мышления – «*analogia entis*», – разработанный Э. Пшиварой и трансформированный Г.У. фон Бальтазаром в сторону катафатики, позволил создать некий синтез богословия и метафизики. А феноменологический метод, также активно задействованный Г.У. фон Бальтазаром, открыл ему широкие возможности для анализа бытия и его трансценденталий – красоты, блага и истины. Все это позволило Г.У. фон Бальтазару создать один из величайших по своему масштабу и глубине теологических проектов XX века. Несомненно этот проект вызывает ряд вопросов и критических замечаний, а некоторые тезисы с православной точки зрения неприемлемы. При этом также несомненно, что он является источником многих богословских прозрений и неисчерпаемым материалом для богословской рефлексии.

⁴⁷² *Franks A.F.* Trinitarian Analogia Entis in Hans Urs von Balthasar // *The Thomist* 62 (1998). P. 553, 554.

⁴⁷³ *Balthasar H.U. von.* *Theodrama: Theological Dramatic Theory.* Vol II. P. 407.

В рамках данного диссертационного исследования особо следует выделить значение отдельных постулатов Г.У. фон Бальтазара для православной постмодернистской теологии: созданное им новое направление – теоэстетика – найдет свое развитие в учение Д. Харта; а внедренный в богословие, по его примеру, феноменологический метод будет использовать Дж. Мануссакис.

1.4. Теология и постфеноменология Ж.-Л. Мариона

Наряду с Г.У. фон Бальтазаром, другим выдающимся мыслителем, искавшим достойный ответ западному модернизму, стал профессор Сорбонны, член Французской академии наук Жан-Люк Марион (род. 1946.). Ученик Жана Бофрэ, близкий друг Мишеля Анри, Ж.-Л. Марион был лично знаком с Эмманюэлем Левинасом и участвовал в диспутах с Жаком Деррида. С.А. Шолохова называет Ж.-Л. Мариона одной из самых крупных,⁴⁷⁴ а А.В. Ястребцева – одной из ключевых⁴⁷⁵ фигур в современной французской философии. Ж.-Л. Марион наравне с Э. Левинасом и М. Анри – главные действующие лица «теологического поворота» в философии. В то же время Ж.-Л. Марион известен и как богослов. С его именем связывают становление «постсекулярной»,⁴⁷⁶ «постметафизической»⁴⁷⁷ теологии, а Д. Харт называет его богословие «постхайдеггерианским».⁴⁷⁸

Для настоящего исследования философская система Ж.-Л. Мариона интересна тем, насколько серьезное влияние оказала она на теологию

⁴⁷⁴ Шолохова С.А. Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014. С. 58.

⁴⁷⁵ Ястребцева А. В. Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // Философские науки. М.: Гуманитарий, 2010, № 7. С. 41.

⁴⁷⁶ Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии / К. Пашков. — Харьков: Богословський портал, 2010. С. 170.

⁴⁷⁷ Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция. С. 64.

⁴⁷⁸ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 359.

постмодерна вообще и на православную, в частности. Так, многие его идеи обсуждает Д. Харт (например, учение о даре, о Боге и др.), и Дж. Мануссакис.

В творчестве Ж.-Л. Мариона прослеживаются три линии: историко-философская, философско-теологическая и феноменологическая. Первая связана с изучением философии модерна. Здесь можно выделить такие его работы, как «О серой онтологии Декарта»⁴⁷⁹, «О белой теологии Декарта»⁴⁸⁰, «О метафизической призме Декарта»⁴⁸¹ и др. Эта линия творчества Ж.-Л. Мариона напрямую не касается темы данной диссертации, поэтому останется без рассмотрения.

Центральными работами философско-теологического проекта Ж.-Л. Мариона являются «Идол и дистанция»⁴⁸² и «Бог без бытия».⁴⁸³

В своей постметафизической теологии Ж.-Л. Марион помимо святоотеческих текстов (особенно Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника) чаще всего опирается на работы М. Хайдеггера, Э. Левинаса, а также использует идеи Г. У. фон Бальтазара и Анри де Любака. «На помощь Иоанну Дамаскину приходят Левинас, Деррида и Хайдеггер; фирменный стиль Мариона заключается в умении сочетать трудно сочетаемое»,⁴⁸⁴ что вполне соответствует присущей постмодернизму эклектике.

Свои богословские размышления он предваряет принятием таких ключевых идей постмодерна как «смерть Бога» и «конец метафизики». Для определения метафизики Ж.-Л. Марион приводит формулировку Фомы

⁴⁷⁹ *Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. – Paris: VRIN, 1975.

⁴⁸⁰ *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. – Paris: Quadrige/PUF, 1981.

⁴⁸¹ *Marion J.-L.* Sur le prisme métaphysique de Descartes. – Paris: PUF, 1986.

⁴⁸² *Marion J.-L.* L'Idole et la distance. – Paris: Grasset, 1977. Русский перевод см.: *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. – Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

⁴⁸³ *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. — Paris: Communio, 1982. Английский перевод см.: *Marion J.-L.* God without being: horse-text / Chicago&London.: The University of Chicago Press, 2012. – 313 p.

⁴⁸⁴ *Ямпольская А.В.* Неохайдеггерянский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 175.

Аквинского: метафизика – это четкая теоретическая область, которая «одновременно выносит определения о сущем вообще и о первом сущем, которое отделено от материи».⁴⁸⁵ Метафизика «рассматривает вещи божественные и отделенные от материи, а также общие характеристики сущего, которые могут существовать без материи».⁴⁸⁶ По мнению Ж.-Л. Мариона, Ф. Суарес перенимает и в некоторой степени видоизменяет это определение, а его работа «Disputationes metaphysicae» навязывает его понимание метафизики всей философии модерна и всей современной философии. Итак, метафизика, делает заключение Ж.-Л. Марион, это единая наука «одновременно и об универсальности общего сущего, и о сущем (или сущих) по преимуществу».⁴⁸⁷

Он соглашается с трактовкой и критикой метафизики М. Хайдеггером, понятой как онтоотеология,⁴⁸⁸ и с ницшеанской критикой метафизики, понятой как платонизм. Он замечает, что эта критика Ф. Ницше «прекрасно вписывается» в названную хайдеггеровскую гипотезу.⁴⁸⁹ И заявляет, что конец метафизики – это не предположение, а свершившийся факт.⁴⁹⁰ После «смерти Бога», провозглашенной Ф. Ницше, «конец метафизики» был неминуем: утрата основания метафизики (сущего по преимуществу, Бога, понятого как первопричина) ведет к утрате самой метафизики.⁴⁹¹

В свою очередь, идея «смерти Бога» понимается Ж.-Л. Марионом как «смерть концепта».⁴⁹² Для него любое метафизическое определение Бога есть «привязка его к горизонту собственного понимания и схватывания».⁴⁹³ Он

⁴⁸⁵ Цит. по Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 125. Такое понимание метафизики восходит к Аристотелю.

⁴⁸⁶ Там же. С. 125.

⁴⁸⁷ Там же. С. 126.

⁴⁸⁸ Не все исследователи согласны со сведением всей метафизики к онтоотеологии. См., например, Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция. С. 69.

⁴⁸⁹ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 128.

⁴⁹⁰ Там же. С. 129.

⁴⁹¹ Там же. С. 130.

⁴⁹² Ястребцева А. В. Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии. С. 46.

⁴⁹³ Ямпольская А.В. Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция». С. 175.

пишет: «чем ближе мы подходим к понятию, которое замещает собою божественное, тем сомнительнее его претензии на такое замещение».⁴⁹⁴ Все метафизические определения Бога, такие как *causa sui*, «достаточное основание», *actus purus* и другие, все это «по Мариону, является ни чем иным как рафинированным образом библейского *идола*, а не библейского Бога».⁴⁹⁵ И потому «смерть Бога» не имеет никакого отношения к Богу Авраама, Исаака и Иакова. Наоборот, «смерть Бога», понятая как смерть концептуальных идолов, помогает расчистить путь к живому Богу: «смерть Бога» немедленно подразумевает «смерть смерти Бога»,⁴⁹⁶ ибо «дисквалифицируя одно региональное понятие Бога, она открывает бесконечные возможности других имен».⁴⁹⁷

Развитие современной теологии, считает Ж.-Л. Марион, должно проходить с учетом сложившейся ситуации «конца метафизики». Поэтому богословие, для того чтобы стать истинным (каким оно было, например, в «Ареопагитском корпусе» и у Бонавентуры), должно освободиться от зависимости от метафизики, т.е. перестать быть современным и онтотеологическим.⁴⁹⁸ По мнению Ж.-Л. Мариона, только Откровение является единственно возможным и необходимым основанием любой теологии, достойной этого имени, тогда как в модерне определяющим является метафизика субъекта.⁴⁹⁹ Модерный субъект познает с помощью рациональных определений. Метафизическая теология исходит из этого же принципа: учение о Боге выражается в рациональных понятиях и определениях. Но Бог по Своей сути не ограничен, не имеет определения, так как любое *о-предел-ение* неминуемо налагает предел, ограничивает.

⁴⁹⁴ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 26.

⁴⁹⁵ Пашиков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 112.

⁴⁹⁶ Marion J.-L. God without being: horse-text / Chicago&London.: The University of Chicago Press, 2012. P. XXIII.

⁴⁹⁷ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. Т. 1 № 1 (1), 2016. С. 44.

⁴⁹⁸ Tracy D. Foreword // Marion J.-L. God without being: horse-text / Chicago&London.: The University of Chicago Press, 2012. P. XI-XVII. P. XIV.

⁴⁹⁹ Ibid. P. XIII.

Поэтому для Ж.-Л. Мариона любое понятие Бога неадекватно, разница только в степени этой неадекватности.⁵⁰⁰ Он указывает на «бесконечную пропасть несоответствия, зияющую между Богом и любым из возможных имен».⁵⁰¹

В основании предикативного мышления о Боге лежит уверенность, что оно даже если не исчерпывает, то хотя бы адекватно «досягает самого Бога».⁵⁰² Ж.-Л. Марион говорит, что тем самым такое мышление через «понятие присваивает Бога».⁵⁰³ Составляя понятие о Боге, тварный рассудок создает некое представление о Нем, которое есть не что иное, как тварный бог. Он пишет: «любое понятие о Боге, притязующее на адекватность и окончательность, явным образом демонстрирует не конкретную сущность некого Бога... но идола взгляда, присущего самому этому понятию».⁵⁰⁴ Отсюда следует, что рациональная (или метафизическая) теология есть разновидность идолопоклонства, сущностью которого является само притязание на представление и концептуализацию Бога.⁵⁰⁵ И нет существенной разницы, какой метод мышления о Боге использует рациональная теология: катафатический или апофатический. Первый создает позитивные определения Бога, второй – негативные. Оба являются предикативными, пытаются дать определение Неопределимому. Но «Бог, если он – Бог, превосходит любое понятие в совершенном безразличии как к отрицанию, так и к утверждению».⁵⁰⁶ Таким образом, рациональная теология обвиняется Ж.-Л. Марионом в понятийном идолопоклонстве. Чтобы глубже понять смысл этого обвинения, нужно несколько слов сказать о том, как Ж.-Л. Марион понимает «идола» и противопоставляемую идолу «икону».

⁵⁰⁰ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 44.

⁵⁰¹ Там же. С. 45.

⁵⁰² Там же. С. 46.

⁵⁰³ Там же. С. 46.

⁵⁰⁴ Там же. С. 49.

⁵⁰⁵ Там же. С. 49.

⁵⁰⁶ Там же. С. 46.

Начиная с работы «Идол и дистанция», Ж.-Л. Марион настоятельно вводит в философскую терминологию термины «идол» и «икона».

Идол понимается им следующим образом. Идол Божественного создается человеком, «исходя из опыта, которым обладает относительно него [Божественного. – А.С.] человек».⁵⁰⁷ Человек «просит» Бога явить Себя в этом идоле, что предполагает подчинение Бога «человеческим условиям опыта божественного».⁵⁰⁸ В идоле человек позволяет Богу присутствовать, но только в рамках, установленных человеком: «божественное с обеих сторон замыкается человеческим».⁵⁰⁹ В идоле есть образ Божественного, но этот образ «приручен» человеком.⁵¹⁰ Человек наделяет себя полномочиями определять лик идола, он наделяет идола «правами» Божественного. Идол порабощает Бога, в нем Божественное становится нашей собственностью, отдается в наше распоряжение.⁵¹¹ В идоле уничтожается дистанция между мной и Богом и отрицается Его инаковость.⁵¹²

Взирая на идола, идолопоклонник вместо Бога видит свой собственный опыт Божественного. Идол, словно «невидимое зеркало»,⁵¹³ отсылает взгляд к самому себе.⁵¹⁴ Он «показывает себя, только приводя меня ко мне самому, то есть радикально индивидуализируя Я».⁵¹⁵ С феноменологической точки зрения, «взгляд создает идола, а не идол – взгляд, это означает, что идол наполняет своей видимостью интенцию взгляда, который не хочет ничего, кроме как видеть».⁵¹⁶

⁵⁰⁷ Марион. Идол и дистанция. С. 19.

⁵⁰⁸ Там же. С. 19.

⁵⁰⁹ Там же.

⁵¹⁰ Там же. С. 20.

⁵¹¹ Там же. С. 20.

⁵¹² Там же. С. 23.

⁵¹³ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 12.

⁵¹⁴ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 49.

⁵¹⁵ Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. – Paris: PUF, Épipiméthée, 1997. P. 321.

⁵¹⁶ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 10-11.

Идолу Ж.-Л. Марион противопоставляет икону. Как Лик Христа являет взгляду саму незримость Отца,⁵¹⁷ так икона, одновременно и прикрывая, и открывая, являет «дистанцию, разделяющую в ней Божественное и его лик».⁵¹⁸ Икона есть зримость незримого; зримость, «в которой незримое дает себя узреть как таковое».⁵¹⁹ Не невидимое становится видимым (как в идоле), но видимой становится невидимость невидимого.

Икона сочетает в себе без смешения Божественное и человеческое, зримое и незримое, объединяет их, высвечивая дистанцию, их несводимость друг к другу. Икона выражает не человеческую или Божественную природу, а указывает на «соотнесенность того и другого в ипостаси, в личности».⁵²⁰ Она указывает на то, что «Бог не предлагает себя как объект видения, но как субъект взгляда, который безмолвно и незаметно в нас всматривается».⁵²¹ Икона возвещает присутствие Бога, при этом подтверждает Его абсолютную инаковость.

Устремляя взгляд на икону, смотрящий смотрит «за нее, за пределы видимого».⁵²² В то же время он предстоит перед иконой, воспринимает ее «взгляд», чувствует на себе взгляд Другого, видит, что Другой его видит, всматривается в то, что Другой всматривается в него.⁵²³

Если идол является «невидимым зеркалом», в котором взгляд возвращается к смотрящему, к его собственному опыту Божественного, то икона делает самого смотрящего «видимым зеркалом невидимого»,⁵²⁴ в котором является видимость невидимого как такового. В то время как идол творится устремленным на него взглядом, икона вызывает взгляд, позволяя

⁵¹⁷ Марион. Идол и дистанция. С. 21.

⁵¹⁸ Там же. С. 23.

⁵¹⁹ Там же.

⁵²⁰ Там же. С. 21.

⁵²¹ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 51.

⁵²² Ямпольская А. Предисловие // Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. С. 13.

⁵²³ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 50.

⁵²⁴ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 22.

видимому постепенно насыщаться невидимым.⁵²⁵ Если идол низводит Божественное до тех пределов, той меры, которой его наделяет взгляд смотрящего, то «икона не признает никакой меры, кроме собственной бесконечной безмерности».⁵²⁶

Итак, идол и икона рассматриваются Ж.-Л. Марионом не как какие-то конкретные виды сущего, а как два различных способа постижения Божественного в его видимости. Эти способы обнаруживают между собой феноменологический конфликт, или вернее, «конфликт между двумя феноменологиями».⁵²⁷ Нечто становится идолом или иконой не по своей сущности, а по своему модусу явления субъекту взгляда, по тому, как субъект смотрит, относится и воспринимает это нечто.

Любая икона указывает на конкретное лицо, а каждое лицо в то же время является иконой.⁵²⁸ Но чтобы лицо воспринималось как икона, а не как идол, зрение не должно останавливаться на «поверхности» лица, но проникать в глубину глаз, от зримого (лица как поверхности) проникать к незримому (к лицу как личности). Иконой может быть только то, что указывает на конкретную личность.

Если спроецировать учение об идоле и иконе, как двух разных способах «постижения» (явленности) Божественного в его видимости, на богословие, то и в богословии можно обнаружить два различных способа «постижения» (явленности) Божественного посредством слова: идолатрический и иконический.

Идолатрический способ, как уже было сказано, лежит в основании рациональной теологии, которая, по мнению Ж.-Л. Мариона, находится в зависимости от метафизики. В ней, как и в метафизике, истина учреждается

⁵²⁵ Ibid. P. 17.

⁵²⁶ Ibid. P. 21.

⁵²⁷ Ibid. P. 7.

⁵²⁸ Ibid. P. 19.

рациональным субъектом. Поэтому рациональная теология творит словесных или понятийных идолов. Она создается человеком, исходя (или под влиянием) из рационального опыта Божественного. В ней Бог подчиняется «человеческим условиям опыта божественного», «божественное с обеих сторон замыкается человеческим», т.е. ограничивается, опредмечивается. Такая теология «обеспечивает присутствие божественного без всякой дистанции», отрицает его инаковость.⁵²⁹ Понятие «идол» сказывается о таком Боге, который становится нашей собственностью, отдается в наше распоряжение; о таком Боге, действия которого мы всегда можем контролировать.⁵³⁰

Взамен идолатрическому подходу в теологии Ж.-Л. Марион предлагает иконический. Как в иконе Бог предлагает Себя не как объект видения, но как субъект взгляда, так и иконический подход в теологии предполагает понимание Бога не как объекта исследования, а как субъекта познания. Если, предстая перед иконой, я могу отвернуться, отказаться быть видимым, или я могу позволить Ему себя лицезреть, то и в деле богопознания «познавать или не познавать Бога означает, прежде всего, позволить или не позволить быть познанным Богом».⁵³¹

Как претензия на видение Божественного создает идол, а предстояние перед Божественным взором – икону, так притязание на рациональное познание Бога создает понятия-идолы, а отказ от этого притязания и предстояние перед Ним в позиции познаваемого открывает возможность к истинному богопознанию. Инстанция, которая позволяет предстать перед взглядом Другого есть вера.⁵³²

⁵²⁹ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 24. Такое понимание «дистанции» Марион наследует от Левинаса и Бальтазара. См.: Дробышев В. Н. Апофазис и дистанция // Вестник РХГА. 2016. Том 17. Вып. 2. С. 397.

⁵³⁰ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 24.

⁵³¹ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 51.

⁵³² Там же. С. 53.

Но для того, чтобы встать в позицию познаваемого нужно отказаться от своего господствующего положения, от своей автономии, уступить лицезреющему нас взгляду, даровать себя. А для этого нужна не только вера, но и любовь. Таким образом, вера и любовь преодолевают идолопоклонство, как «видение без бытия видимым», и позволяют (дают возможность) встать в позицию, предполагающую «бытие видимым без видения».⁵³³ Любовь дает возможность знать без рациональной фиксации, без представления объекта, без опредмечивания. Но что это за знание без представления объекта? Ж.-Л. Марион отвечает: «любовь и без представления, просто-напросто любя, может познать нечто – саму любовь».⁵³⁴ А в самом акте любви любящий опознает Бога как Того, Кто дарует Себя как любовь; как Того, Кто предлагает Себя для любви; как Того, Кто свершает (делает) меня любящим, т.е. как Того, Кто есть любовь. Ж.-Л. Марион делает заключение: «если «Бог есть любовь», то одна лишь любовь может достигнуть Бога».⁵³⁵ Таким образом, не познание приводит к любви, а любовь дает познание.⁵³⁶ В этом проявляется гносеологическая мощь любви: «Кто не любит, тот не познал Бога» (1 Иоан. 4:8).⁵³⁷ Бог «достигается» только любовью.

Любящий не пытается дать рациональное определение любимому, но воспевает его. Поэтому вместо катафатического и апофатического описания Бога Ж.-Л. Марион предлагает язык хвалы, благодарения и славословия. Вслед за прп. Максимом и Г.У. фон Бальтазаром⁵³⁸ он замечает: «Дионисий [Ареопагит. – А.С.] стремится заменить глагол говорить, заимствованный из предикативного языка, другим глаголом — ὑμνεῖν: воспевать, возносить хвалу».⁵³⁹

⁵³³ Там же. С. 54.

⁵³⁴ Там же.

⁵³⁵ Там же. С. 55.

⁵³⁶ Там же.

⁵³⁷ Там же. С. 54.

⁵³⁸ *Balthasar H. U. von*, *The Glory of the Lord*, vol. II. P. 173.

⁵³⁹ *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 218.

Хвалебный дискурс, по мнению Ж.-Л. Мариона, преодолевает категориальность предикативного языка: «Хвала не является ни истинной, ни ложной, ни даже противоречивой: она соответствует другим способам употребления».⁵⁴⁰ Как императивное или индикативное предложение не является предикативным, так предложения хвалебного дискурса, содержащие благодарение, славословие или мольбу, ничего не утверждают и не концептуализируют.

Хвала выражает в словах не учение о Боге, а непреодолимую устремленность к Взыскуемому. Но эта устремленность взыскующего есть «отражение» устремленности, исходящей первоначально от Взыскуемого: «Взыскуемый... призывает взыскующего к взысканию».⁵⁴¹ Таким образом, инициатива в иконической речи принадлежит не говорящему человеку, но самому Богу,⁵⁴² также как феномен видимой иконы становится возможным только после передачи инициативы взгляда Другому.

Итак, хвалебный гимн является ответом на любовь Бога, ответным даром любви. Хвала предназначена не для того, чтобы производить словами вещи (как в предикативной речи), а творить словами дары.⁵⁴³ Хвалебный гимн «поглощает говорящего в том перформансе дара, который выполняется высказыванием».⁵⁴⁴ Поэтому, даруя гимн, говорящий (славословящий) дарует с ним себя.⁵⁴⁵

Ж.-Л. Марион, описывая функцию дара, замечает: ««содержание» дара само по себе, в отрыве от акта дарения и от дарящего дарителя, обеспечивающего избыток дара, не стоит ничего».⁵⁴⁶ То есть сам хвалебный гимн, понимаемый как дар, не имеет никакой ценности без любви дарителя.

⁵⁴⁰ Там же. С. 227.

⁵⁴¹ Там же. С. 224.

⁵⁴² Волчков А.С. Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и её роль в библейских исследованиях. С. 163.

⁵⁴³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 226.

⁵⁴⁴ Там же.

⁵⁴⁵ Там же. С. 225.

⁵⁴⁶ Там же. С. 201.

Отсюда следует, что содержание хвалебного гимна второстепенно по отношению к его наполнению – взысканию и любви.

В то же время хвала содержит в себе не только слова благодарения, молитвы, но и описывает, *как* мы воспринимаем Божественное (не *что* Божественного, но *как* нашего восприятия Божественного). Это «*как*» есть тот угол зрения, согласно которому взыскующий устремлен к Взыскуемому как к своей цели.⁵⁴⁷ Но и этот угол зрения должен быть инициирован не рациональным субъектом, но исходить от Взыскуемого.

Хвалебный дискурс «должен сопрягать в себе строгость точного языка с требованиями, гарантирующими дистанцию»,⁵⁴⁸ т.е. иконический характер. Поэтому у хвалебного дискурса не должно быть «иных оснований, кроме логий».⁵⁴⁹ В этом контексте логики (речения) отождествляются Ж.-Л. Марионом с Писанием (с речением Писания), а само Писание понимается как икона (в марионовском понимании) Божественного.⁵⁵⁰ Вместе с тем логики есть дар Бога человеку.⁵⁵¹ Таким образом, Писание, как дар и Откровение Самого Бога, является единственным основанием, которое «способно удостоверить полномочность дискурса» о Божественном, потому что исходит от Самого Божественного (от «тринитарного Богоначалия»)⁵⁵² Логос сделал логики (речения, основанные на Писании) Своими знаками, иконами, воплощениями.

Однако то, что в основании хвалебного дискурса должны быть логики не означает того, что богослов может только цитировать, воспроизводить библейскую лексику. Это значит, что когда речь идет о Божественном, то логики становятся тем «единственным местом», откуда мы можем говорить,⁵⁵³

⁵⁴⁷ Там же. С. 222.

⁵⁴⁸ Там же. С. 219.

⁵⁴⁹ Там же. С. 215.

⁵⁵⁰ Там же. С. 214.

⁵⁵¹ Там же. С. 214.

⁵⁵² Там же. С. 215.

⁵⁵³ Там же. С. 216.

т.е. логии должны являться основанием этой речи. Высказывание о Божественном может иметь иконический характер, только если оно подчинено правилам богословского формулирования, т.е. имеет опору в логиях и «евхаристическое измерение». «Евхаристическое измерение» предполагает интерпретацию и использование логий только в евхаристической плоскости,⁵⁵⁴ где под Евхаристией одновременно понимается и Таинство, и благодарение.

Логии Ж.-Л. Марион отличает от иных имен, словесных описаний Божественного (таких, как бытие, единое, прекрасное, благое и др.), которые человек, исходя из своего тварного разума, приписывает Нетварному. Логии имеют привилегированное положение, так как даются Откровением, исходят от самого Бога, являются Его дарами, а не приходят к нам в дистанции,⁵⁵⁵ из тварного опыта. Поэтому Ж.-Л. Марион восстает против утверждения о том, что первое и высшее имя Бога есть «бытие».

Именно эта тема является ключевой в его книге, которая называется «Бог без бытия». Как справедливо сказал Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион – гений названий.⁵⁵⁶ Само выражение «Dieu sans l'être», помимо буквального перевода с французского – «Бог без бытия», – содержит два намека на смысл книги. Во-первых, это выражение может быть прочитано как «Бог без бытия богом»,⁵⁵⁷ что указывает на то, что Бог не обязан быть тем богом, которого нам рисует (создает) метафизика. Во-вторых, l'être произносится так же, как lettres – «литература», и тогда эта книга «о Боге вне текста, о вечном Слове, а не просто о словах».⁵⁵⁸ Подзаголовок книги «Hors-Texte» («вне текста») явно намекает на известную фразу Ж. Деррида «il n'y a pas de hors-

⁵⁵⁴ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 151.

⁵⁵⁵ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 214.

⁵⁵⁶ О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / пер. В.Р. Рокитянского // Логос. 2011. №3 (82). С. 149.

⁵⁵⁷ Там же. С. 149.

⁵⁵⁸ Харт К. Постмодернизм. С. 212-213.

texte» (нет ничего, кроме текста). Ж.-Л. Марион утверждает прямо противоположное Ж. Деррида: Бог вне текста.⁵⁵⁹

Но провокационное название книги не должно вводить читателя в заблуждение. Ж.-Л. Марион подчеркивает, что не ставит под сомнение существование Бога.⁵⁶⁰ Наоборот, его книга, помимо полемики с метафизическим представлением о Боге, ведет полемику с понятийным атеизмом. Ж.-Л. Марион пытается актуализировать во французской философии вопрос Бога в тот период, когда, по его словам, во Франции господствует духовный и культурный кризис и нигилизм, особо ярко проявившиеся в майских событиях 1968 г.⁵⁶¹

Главный вопрос книги: является ли «бытие» первым и высшим из Божественных имен? Отправной точкой предикативного мышления является «абсолютно безусловный принцип: все, прежде всего, должно быть».⁵⁶² Факт бытия является тем основным и необходимым условием, которое делает возможным все остальное. Но Ж.-Л. Марион ставит под сомнение то, что Бог обязан подчиняться условиям нашего предикативного мышления.

Метафизика, основывающаяся на рациональном субъекте, исходящая из тварного рассудка, способна помыслить бытие и не способна помыслить Бога, кроме как в пределах этого бытия. Но почему богословие должно идти на поводу у философии и соотносить Бога с бытием, подчинять мышление о Боге мышлению о бытии? «Бытие» – это абстрактное философское понятие, продукт тварного рассудка. Когда мы подчиняем Бога «бытию» или какой-либо другой философской категории, мы совершаем «метафизическое насилие» над Ним, превращаем Его «в понятие и предмет, сообразный

⁵⁵⁹ *Marion J.-L.* God without being: horse-text. P. 155; «Слово вне слов» («the Word, outside of the words»), *Ibid.* P. 151.

⁵⁶⁰ *Ibid.* P. XXI.

⁵⁶¹ *Ibid.* Речь о массовых протестных выступлениях в мае 1968 г. во Франции.

⁵⁶² *Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 47.

нашему разуму, нашей оценке», сообразный тому, как мы понимаем эту философскую категорию.⁵⁶³

В этом смысле уже в томизме, по мнению Ж.-Л. Мариона, можно наблюдать некоторый отход от Откровения и уступку философии.⁵⁶⁴ Для Фомы Аквинского бытие является первым и непревосходимым именем Бога. Сама сущность Бога в томизме определяется как *ipsum esse* (само бытие). Но разве в Писании Бог открывает Себя прежде всего как Бытие? Когда Он воплощается, страдает, умирает и воскресает открывает ли Он Себя этим прежде всего как Бытие?⁵⁶⁵ Нет, говорит Ж.-Л. Марион, Бог открывает себя прежде всего как Любовь (1 Иоан. 4:16).

Для рационального богословия любовь является атрибутом субстанции, т.е. чем-то вторичным по отношению к субстанции, а значит и к бытию. Поэтому Бог логически прежде обязан быть, а уже потом любить. Но Бог не обязан подчиняться человеческой логике. В Божественном существовании «любовь не образует качество предшествующей ей субстанции Бога, она занимает ее место,... для Бога (и только для Бога) любовь становится субстанциальной, а значит, она может предшествовать бытию, чье место она, трансцендируя, занимает».⁵⁶⁶ Следовательно, по отношению к Богу можно сказать, что бытие является свойством любви, а не любовь является свойством бытия. Или, по-другому: любовь есть источник и причина бытия, а не бытие есть источник и причина любви.

Если бытие есть первое имя Бога, то это имя указывает на обусловленность Бога. Бог обязан быть, подчиниться бытию: бытие не может не быть. Но Бог безусловен, т.е. Он ничем не обусловлен, даже бытием. Он не обязан быть. «Одна лишь любовь, – говорит Ж.-Л. Марион, – не обязана

⁵⁶³ Ямпольская А. Предисловие. С. 15.

⁵⁶⁴ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 56.

⁵⁶⁵ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. XXII.

⁵⁶⁶ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 58.

быть, поскольку ей достаточно дариться».⁵⁶⁷ Любовь не обусловлена ничем, даже бытием.

Указывая на то, что Бог, прежде всего, есть любовь, а не бытие, Ж.-Л. Марион противостоит богословам-хайдеггерианцам (Жану Бофре и др.),⁵⁶⁸ которые мыслили Бога в пределах бытия (в хайдеггерианском понимании этого «бытия»). Формула «Бог без бытия» означает, что Бог не принадлежит порядку имманентного бытия, Он не есть Сущий среди других сущих. Этой концепцией Ж.-Л. Марион пытается вывести разговор о Боге из дилеммы между бытием и небытием, изъять Бога из бинарной оппозиции, в которую Его помещает тварный рассудок. Это утверждение Ж.-Л. Мариона переводит разговор с атеистом в другую плоскость: атеист, чтобы оставаться атеистом, должен теперь не просто отрицать бытие Бога, но отвергнуть Его любовь.

Учение Ж.-Л. Мариона о «Боге без бытия» вызвало как отрицательные, так и положительные отклики. А.М. Гагинский пишет: «отказываясь от бытия и принимая тезис о смерти Бога, постметафизическая теология вынуждена отказываться от Сущего (Исх. 3:14)».⁵⁶⁹ Критик называет такую теологию «декадентской» и даже латентным атеизмом.⁵⁷⁰ Для А.М. Гагинского отказ от именованного Бога Сущим и рассмотрение Его вне рациональной категории бытия равносильны отказу от Бога, атеизму. Но ведь и в святоотеческой традиции можно найти описание Бога вне категорий «бытия» и «Сущего». Например, автор Ареопагитского корпуса пишет: «Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности...».⁵⁷¹ Для него Бог есть «сверхсущностное»,⁵⁷² сверхбытийное начало. Об этом же пишет прп. Максим Исповедник: «Также и не «сущий» Он: ведь если Он Сам творит сущее из не-сущего, то Он не

⁵⁶⁷ Там же. С. 59.

⁵⁶⁸ *Marion J.L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib /Trans. by Christina Gschwandtner. – New York: Fordham University, 2017. P. 113.*

⁵⁶⁹ *Гагинский А.М. Философия беспредпосылочных начал. С. 164.*

⁵⁷⁰ *Гагинский А. М. Скрытые предпосылки рациональной теологии. С. 116.*

⁵⁷¹ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 1, 1. С. 124.*

⁵⁷² *Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 1, 3. С. 127, 133 и др.*

принадлежит к сущему, но выше сущего»,⁵⁷³ т.е. Бог выше сущего, выше бытия. Таким образом, Ж.-Л. Марион в этом вопросе не выходит за рамки христианской традиции.

Если Ж.-Л. Марион и отказывается от «Сущего», то только в пользу «Любви». Это не отказ от Бога, а отказ от приоритета одного имени Бога над другим. Как пишет К. Пашков, у Ж.-Л. Мариона ветхозаветное «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14) сменяется новозаветным «Бог есть Любовь» (1Иоан. 4, 8).⁵⁷⁴ При этом марионовский Бог остается живым Богом, но Он живет Сам С собой, а не благодаря тому, что Он причастен некоему бытию: «лишь Живой по преимуществу живет сам собой».⁵⁷⁵

Также вряд ли можно согласиться с О.Б. Давыдовым в том, что марионовский проект «Бога без бытия» оставляет любовь без бытия и бытие без любви,⁵⁷⁶ лишает бытие причастности любви. В этой оценке О.Б. Давыдов утрирует мысль Д. Харта, который утверждает, что Ж.-Л. Марион вслед за М. Хайдеггером лишает бытие «реального сияния и силы, и благодати», красоты и света.⁵⁷⁷ Тварный мир, мир сущего, который именуется бытием, по Ж.-Л. Мариону, есть результат различия, дистанции; а различие и дистанция есть следствие Божественной любви. Таким образом, само бытие есть следствие любви, акт любви, дар любви: «Бог не дарит ничего, кроме движения бесконечного кенозиса любви, то есть – всего».⁵⁷⁸ Итак, по Ж.-Л. Мариону, все существующее, мир и, даже можно сказать, само бытие есть дар Бога-Любви.⁵⁷⁹ При этом дар является даром, только если рассматривается без отрыва «от акта дарения и от дарящего дарителя, обеспечивающего избыток

⁵⁷³ Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. С. 124. Прим. 1.

⁵⁷⁴ Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 102.

⁵⁷⁵ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. С. 52.

⁵⁷⁶ Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. С. 28.

⁵⁷⁷ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 363.

⁵⁷⁸ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 200.

⁵⁷⁹ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 101.

дара»,⁵⁸⁰ т.е. без отрыва от Бога (как Дарителя) и от Божественной любви, которая обеспечивает избыток дара. Бытие есть дар Бога-Любви, который рассматривается Ж.-Л. Марионом только в контексте Его любви.

Марионовский Бог-Любовь «выше» бытия, но это не значит, что бытие из-за этого лишено любви. Так, в платоновской концепции Благо выше бытия, вне бытия,⁵⁸¹ но от этого бытие не перестает быть причастным Благоу.⁵⁸² То же самое можно сказать про концепцию Ж.-Л. Мариона: Бог выше бытия, но от этого бытие не перестает быть причастным Богу и Его любви.⁵⁸³ Бог посредством одаривания, как проявления любви, корректирует бытие одариваемого.⁵⁸⁴ Будучи любовью, а любовь подразумевает акт самодарения, Бог дается (даруется) человеку как любовь.⁵⁸⁵ Это указывает на то, что человек, как сущий в бытии, «получает» дар любви от Бога и одаривает своей любовью других сущих в бытии.⁵⁸⁶ При этом «любящий любит настолько радикально, что любовь определяет для него все, в том числе его бытие».⁵⁸⁷ Любовь определяет бытие, но бытие не определяет любовь; любовь не зависит от бытия, но бытие зависит, причастно любви.

В свою очередь Д. Трэйси оценивает марионовскую концепцию «Бог без бытия» положительно. Он говорит, что эта концепция противостоит

⁵⁸⁰ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 201.

⁵⁸¹ «Само благо не есть существование, оно – за пределами существования». (Платон. Государство, VI, 509b // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 344.)

⁵⁸² Платон говорит о Благе как об «отдельном начале, от которого тем не менее зависит все». (Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV век // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 832.) Благо для Платона не есть вещь, часть чувственного мира, оно принадлежит миру идей; но оно, как и другие идеи, «присутствует» в мире и воздействует на него. (Казарян А.Т. Бытие. С. 430). Концепция Платона предполагает «возможность участвовать в благе». (Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. С. 302.)

⁵⁸³ Подобную оценку дает и М.Ю. Хромцова: «Марион настаивает на необходимости мышления о Боге в свете бесконечного божественного дара, он использует концепцию дара, чтобы помочь человеку понять присутствие Бога всюду и всегда как любви, осуществляющейся в самоотдаче». (См. Хромцова М. Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка. С. 25.)

⁵⁸⁴ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 59.

⁵⁸⁵ Подобие Бога в человеке, по Мариону, заключается главным образом в способности любить. См. Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 58.

⁵⁸⁶ Размышления Мариона о любви Бога к человеку см.: Marion J.L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib. P. 117.

⁵⁸⁷ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 148.

тотальности тварного разума и бытия, которые стремятся подчинить себе все, даже Бога. Ж.-Л. Марион, по его мнению, пытается позволить Богу быть Богом, а не неким идолом, созданным согласно современным или древним представлениям о «бытии».⁵⁸⁸

Дж. Мануссакис также одобряет позицию Ж.-Л. Мариона. Он говорит, что Ж.-Л. Марион, как продолжатель М. Хайдеггера в критике онтоотеологии, освобождает Бога от Его онтологического бремени.⁵⁸⁹ Бог больше не есть Сущий среди прочих сущих, которые равнозначно с Сущим причастны к бытию.

Разница в оценках концепции Ж.-Л. Мариона, по большому счету, обусловлена отношением оценивающих к постмодерну. Критики марионовской позиции противостоят постмодерну, отождествившему всю метафизику с онтоотеологией и обвъявившему ее «конец». Они пытаются доказать ошибочность сведения всей метафизики к онтоотеологии, и что христианская метафизика (богословие восточного христианства и богословие западного христианства до Фомы Аквинского включительно) не является онтоотеологией. Поэтому они не признают «конец метафизики» и пытаются реанимировать ее центральный концепт – «бытие». Это реанимирование делается на том основании, что в христианстве «бытие» не есть то, что унивокально объемлет Сущего и сущих; но бытие есть такое понятие, которое лишь по аналогии описывает их существование и указывает на причастность твари к Творцу. Поэтому, по их мнению, применять концепт «бытие» по отношению к Богу не просто можно, но необходимо.

Апологеты Ж.-Л. Мариона, как и он сам, исходят из принятия постмодерна, как свершившегося факта, вместе с его отождествлением метафизики с онтоотеологией и с идеей ее «конца». Если «бытие» в современном обществе, к которому обращается Ж.-Л. Марион, понимается

⁵⁸⁸ *Tracy D.* Foreword. P. XV.

⁵⁸⁹ *Manoussakis J.P.* Introduction. P. XVII.

как то, что описывает существование сущих, тварного мира, и применение этого концепта по отношению к Богу низводит Его к сущему (пусть и первому из них), к твари; то нужно отказаться от этого концепта, говорить о Боге без бытия, что должно подчеркнуть, что Бог не есть всего лишь один из сущих.

Этот спор можно рассмотреть также в плоскости языка. Тогда главным отличием критиков и апологетов марионовской концепции станет ответ на вопрос: может ли истина христианского вероучения быть выражена на разных языках? Те, кто занимают критическую позицию по марионовской концепции, осознанно или нет, исходят из того, что истина христианского вероучения выразима только на одном языке – языке метафизики. Апологеты «Бога без бытия» отталкиваются от идеи, что истина может быть выражена на разных языках. Первые предлагают, прежде чем говорить с современным обществом о христианстве, научить это общество традиционному для христианства языку. Вторые – обращаться к обществу на том языке, на котором оно говорит. Если современное западное общество «говорит на языке» постметафизики, то и обращаться к нему нужно на языке постметафизики.

Переходя к рассмотрению феноменологического проекта Ж.-Л. Мариона, следует четко уяснить: в творчестве Ж.-Л. Мариона феноменологический и теологический проекты жестко разграничены. Это два разных проекта, и ни один из них не является продолжением или частью другого.⁵⁹⁰ У них разные методы и отправные точки.⁵⁹¹ Если отправной точкой марионовского теологического проекта является вера в Бога, в Его Откровение и Воплощение (как в исторический факт), то в своей

⁵⁹⁰ Харт К. Постмодернизм. С. 212.

⁵⁹¹ Только в «Эротическом феномене» (*Marion J.-L. The Erotic Phenomenon / trans. Stephen E. Lewis. – Chicago: University of Chicago Press, 2007.*) Марион сводит две линии (феноменологическую и теологическую) в одну точку. Об этом см.: *Marion J.L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib. P. 116.*

феноменологии он рассматривает все религиозные феномены как возможности.⁵⁹²

К ключевым работами феноменологического проекта Ж.-Л. Мариона можно отнести «Редукцию и данность»⁵⁹³ и «Сущее дано».⁵⁹⁴ Центральный вопрос этого проекта: как Бог дается сознанию? Так как Ж.-Л. Марион действует в условиях «конца метафизики» и «смерти субъекта», он пытается найти ответ на этот вопрос вне метафизического мышления. «Если философия действует открыто и без предубеждений, мы имеем дело с феноменологией».⁵⁹⁵ Ж.-Л. Марион противопоставляет *ratio* метафизики эстетизм феноменологии.⁵⁹⁶ Первый основывается на рассудочных размышлениях, второй – на созерцании. Первый пытается загнать феномен в рамки рассудка, тем самым опредмечивает феномен. Вторым – созерцает феномен таким, каким он явлен, и превосходит всякие понятия.⁵⁹⁷ Эстетизм «дает «много», дает в созерцании больше, чем понятие может выразить».⁵⁹⁸ Поэтому именно феноменология в условиях «конца метафизики» становится «первой философией» (термин Э. Гуссерля).

Ж.-Л. Марион не просто заимствует феноменологию у своих предшественников Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. На базе их учения он развивает собственную феноменологическую концепцию, в которой пытается преодолеть недостатки этих учений. Он учитывает хайдеггерианскую критику феноменологии Э. Гуссерля, одновременно упрекая феноменологический проект М. Хайдеггера за его абсолютизацию

⁵⁹² Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 142.

⁵⁹³ Marion J.-L. *Réduction et donation*. - Paris: PUF, 1989. Английский перевод см. Marion J.-L. *Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology* / trans. T. Carlson, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

⁵⁹⁴ Marion J.-L. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997.

⁵⁹⁵ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 137.

⁵⁹⁶ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. С. 80.

⁵⁹⁷ Там же.

⁵⁹⁸ Там же. С. 81.

бытия. Также он пытается учесть критику феноменологии со стороны Деррида, который указал на ее скрытую метафизичность.⁵⁹⁹

В отличие от М. Хайдеггера Ж.-Л. Марион выстраивает «феноменологию без бытия». Феноменология исходит из того, что феномен является сознанию благодаря созерцанию: «созерцание дает феномен, феномен дается созерцанием».⁶⁰⁰ (Созерцание из всех познавательных актов «предоставляет вещь наиболее во плоти»). При этом «созерцание как данность всегда предшествует акту сознания, в котором мы его схватываем, сознание всегда вторично», т.е. «данность предшествует всему и всегда».⁶⁰¹ Феноменология, «признавая данность первоначальной... избавляется от любого принципа априори»,⁶⁰² в том числе и от принципа, что «бытие» в сознании предшествует данности феномена. Созерцание, факт данности и присутствие феномена во плоти определяют «идеальную феноменальность» феномена без обращения к бытию.⁶⁰³ Таким образом, феноменология, по мнению Ж.-Л. Мариона, превосходит и преодолевает метафизику.

Важное методологическое отличие марионовской концепции состоит в том, что Э. Гуссерль считал невозможным применение феноменологического метода к религиозным вопросам и к трансцендентному, тогда как Ж.-Л. Марион выстраивает такой подход, который позволяет ему «подойти к религиозной проблематике с феноменологических позиций».⁶⁰⁴ Тем самым Ж.-Л. Марион «расширяет поле феноменологической работы».⁶⁰⁵

По мнению Э. Гуссерля и М. Хайдеггера Бог не являет себя, поэтому не может стать объектом феноменологии. Но Ж.-Л. Марион утверждает, что оба

⁵⁹⁹ Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 92-93.

⁶⁰⁰ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 132.

⁶⁰¹ Там же. С. 133.

⁶⁰² Там же.

⁶⁰³ Там же. С. 134.

⁶⁰⁴ Шолохова С.А. Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен». С. 58.

⁶⁰⁵ Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. Т. 2. С. 107.

мыслителя под Богом в данном случае понимали Бога метафизики.⁶⁰⁶ Такой Бог не может явиться по своему метафизическому определению, согласно которому Он исполняет функцию трансцендентного основания или понимается как *causa sui*. Но ведь Бог может пониматься и в ином ключе. Если мир является сознанию как данное сущее, то Бог может рассматриваться как данное-сущее по преимуществу. Тогда Он обретает феноменальный облик, может явиться, данься сознанию. При этом если Бог есть данное по преимуществу, то Он не просто дается, но отдается, дается без ограничений и без остатка.⁶⁰⁷ Это указывает на то, что Божественное бытие экстатично, оно «предполагает выход из себя, когда Я тем больше остается самим собой, чем больше выходит за собственные границы».⁶⁰⁸ Бог отдается, преодолевая все границы и горизонты. Присутствие Бога безгранично, а значит, не занимает никакого места в пространстве (иначе оно стало бы ограниченным). В этом смысле «Бог блистает, ослепляя своим отсутствием».⁶⁰⁹ Такое понимание Бога дает право говорить о возможности Его явления. Но остается открытым вопрос: как ограниченное сознание может воспринять это безграничное явление Бога?

По мнению Ж.-Л. Мариона, именно метафизичность феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, зависимость от метафизических установок не давала им позволить религиозному опыту стать феноменом. Избавление от этих метафизических установок даст возможность к рассмотрению религиозного опыта в строго феноменологической перспективе. Одной из таких установок является неправильное определение границ возможности самой по себе. Марион пишет: «Вопрос о возможности феномена предполагает другой вопрос – о феномене возможности».⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 139.

⁶⁰⁷ Там же. С. 140.

⁶⁰⁸ Там же. С. 141.

⁶⁰⁹ Там же. С. 141.

⁶¹⁰ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 63.

Цитируя И. Канта, Ж.-Л. Марион говорит, что для метафизики и зависимой от нее феноменологии возможно то, «что согласуется с формальными условиями опыта».⁶¹¹ То есть возможность зависит от условий опыта, а феномен – от условий феноменальности. В свою очередь, условия опыта и условия феноменальности напрямую связаны с познавательной способностью, основанной на синтезе созерцания и мышления. Согласно И. Канту, «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»,⁶¹² т.е. созерцание и понятийное мышление для обеспечения познавательной способности должны уравнивать друг друга. Отсюда следует, что как возможность вообще, так и возможность феноменальности феномена зависит от познавательной способности Я: феномены «возможны в той мере, в которой они приемлемы для Я, поскольку опыт возникает для Я и за счет Я».⁶¹³ Приемлемым для Я феноменом является только такой феномен, который способен вписаться в горизонт феноменологического Я, т.е. ограниченный, конечный. Все это указывает на невозможность религиозного феномена, который не ограничен, а значит, не вписывается в горизонт, и не редуцируем к Я. Таким образом, именно условия возможности делают религиозный феномен невозможным.

Однако Ж.-Л. Марион утверждает, что «возможность превосходит не только действительность, но и сами условия возможности».⁶¹⁴ Это значит, что возможность сама по себе превосходит свои условия и возможна безусловная возможность. Это дает право предположить, что возможен необусловленный феномен. Такой феномен не сводится к Я, но наоборот, редуцирует Я к себе.

Классический феномен предполагает двойственность и равенство интенции и созерцания, значения и наполнения. Как замечает Ж.-Л. Марион,

⁶¹¹ Там же. С. 64.

⁶¹² *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 3. С. 90.

⁶¹³ *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен. С. 92.

⁶¹⁴ Там же. С. 96.

на практике идеальное равенство между ними недостижимо. Есть феномены бедные на созерцание – это, например, идеальные объекты математики, в них интенция превышает созерцательную данность. Значит для того чтобы феномен мог явиться, равновесие между интенцией и созерцанием необязательно. И если допускается возможность бедных феноменов, у которых интенция превышает созерцание, то вполне законно допустить возможность «насыщенных феноменов», у которых созерцание превышает интенцию. Насыщенный феномен с точки зрения знания остается слепым, однако «речь идет не о не-адекватности (нехватке) созерцания, оставляющего пустым понятие (то есть нечто данное), но, напротив, об ущербности понятия, которого не хватает и которое оставляет данное с избытком созерцание слепым».⁶¹⁵ То есть насыщенный феномен не может быть адекватно выражен в понятии из-за ущербности самого понятия: понятие не может вместить все то, что дает созерцание.

Однако, даже если созерцание без интенции с точки зрения знания является слепым, оно все-таки дает феномену явиться, так как именно созерцание «обладает привилегией давать».⁶¹⁶ Избыточное созерцание в таком феномене как неделимо на сумму однородных частей, так и превосходит эту сумму; оно дается не во времени, не последовательно, являя одну часть себя за другой, а мгновенно, являя себя целиком.⁶¹⁷ Сталкиваясь с насыщенным феноменом, Я обнаруживает одновременно свою конечность и безмерность насыщенного феномена. Все это исключает насыщенный феномен из любой аналогии опыта⁶¹⁸ и придает ему характер и значение события, т.е. такого феномена «который не удастся (исходя из прошлого) предсказать, который не удастся (исходя из настоящего) понять, который не

⁶¹⁵ Там же. С. 80.

⁶¹⁶ Там же. С. 75.

⁶¹⁷ Там же. С. 82.

⁶¹⁸ Т.е. «свободный от всякой аналогии с уже виденным, объективированным, понятием опытом». (Там же. С. 92.)

удается (исходя из будущего) воспроизвести».⁶¹⁹ Поэтому Я не может редуцировать феномен к себе, конституировать предмет. Однако из этого совершенно не следует, что в созерцании не является вообще ничего.⁶²⁰ В случае насыщенного феномена избыток созерцания обеспечивает избыток данности. Избыток данности ослепляет, в том смысле, что Я оказывается неспособным различить что-то предметно данное и поэтому получает чистую данность.⁶²¹

Насыщенный феномен приводит Я к ощущению рассогласованности между тем, что является, и субъективными условиями опыта этого явления. Я, сталкиваясь с такой чрезмерной, избыточной данностью, обнаруживает для себя невозможность измерить данность,⁶²² а также свою несоизмеримость и несоразмерность данному.⁶²³ Чистая данность чрезмерно насыщает Я так, что Я утрачивает свое господствующее положение, делает Я неспособным конституировать предмет. Теперь Я не конституирует феномен, но ощущает, что оно само конституируется феноменом, претерпевает конституирование. Избыточная данность ошеломляет Я, сбивает с толку так, что оно теперь может «идентифицировать самое себя, только признав первенство насыщенного феномена».⁶²⁴ Таким образом, насыщенный феномен демонстрирует возможность необусловленного и нередуцируемого феномена, а значит и возможность религиозного феномена.

Итак, Ж.-Л. Марион делит феномены на три сферы. Первая – это феномен, лишенный созерцания или бедный созерцанием.⁶²⁵ Вторая – обычные феномены, имеющие «адекватное наполнение созерцанием». Для двух первых сфер характерна «нехватка созерцания», которая позволяет

⁶¹⁹ Там же. С. 88.

⁶²⁰ Там же. С. 93.

⁶²¹ Там же. С. 94.

⁶²² *Marion J.-L.*. Being given: toward a phenomenology of givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. P. 32.

⁶²³ *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен. С. 87.

⁶²⁴ Там же. С. 94.

⁶²⁵ Там же. С. 97.

редуцировать феномены к Я и тем самым «обеспечивает понимание, предвидение и воспроизведение» феномена. В свою очередь, благодаря пониманию, предвидению и воспроизведению становится возможным конституирование сознанием предметов. Третья сфера – это насыщенные феномены. Избыток созерцания таких феноменов делает невозможным их редукцию к Я, а потому они «ускользают от предметного конституирования»⁶²⁶ и сами овладевают и конституируют Я. Именно насыщенные феномены есть феномены в полном смысле этого слова, так как только они есть «чистое явление себя и из себя».⁶²⁷

Однако, для того, чтобы феномен мог явить «себя из себя и через себя»,⁶²⁸ явить себя таким, какой он есть, необходимо выполнить ряд условий – прибегнуть к феноменологической редукции. Для этого Ж.-Л. Марион вводит «третью редукцию». Первая – трансцендентальная редукция Э. Гуссерля приводит к самим-вещам; вторая – онтологическая редукция М. Хайдеггера – к бытию, а третья – к чистой данности.⁶²⁹

И у Э. Гуссерля, и у М. Хайдеггера, вследствие зависимости их феноменологии от метафизики, от современного понимания субъекта, феномены редуцируются к Я, обусловлены Я, конституируются Я. У них Я находится в доминирующей позиции, а феномены – в претерпевающей. Поэтому их феномены не являют себя из самих себя, но опосредованы, детерминированы.

Чтобы феномен смог явить себя из самого себя, необходимо устранить то, что препятствует его явлению, т.е. преодолеть примат Я над феноменом, созерцания над данностью. Это становится возможным благодаря применению контр-метода: субъект должен не феномен редуцировать к себе, а, в каком-то смысле, «редуцировать» себя. Он должен утратить

⁶²⁶ Там же. С. 98.

⁶²⁷ Там же. С. 96.

⁶²⁸ *Marion J.-L.*. Being given: toward a phenomenology of givenness. P. 32.

⁶²⁹ *Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности. С. 106.

познавательную инициативу. Задача субъекта сводится к тому, чтобы открыться явлению феномена, стать «местом» его явления. То есть контр-метод обращен «против самости того, кто его осуществляет».⁶³⁰ Ж.-Л. Марион пишет: «Чем более радикальное умаление Я, тем более обильно вещь дает себя этому Я».⁶³¹ Отсюда следует важнейший принцип марионовской феноменологии: «чем больше редукции, тем больше данности».⁶³² Итак, третья редукция Ж.-Л. Мариона состоит «в приведении Я к пассивности, в своеобразной аскетической подготовке Я к само-явлению феномена».⁶³³

Благодаря третьей редукции феномен получает возможность явить себя из самого себя, и тогда он являет себя как «*étant donné*», что можно перевести как «будучи данным».⁶³⁴ По сути, это есть явление чистой данности, так как данность мгновенна, не может быть «сначала данности явленного, а затем того, что является, или сначала предмета, а затем его способа данности».⁶³⁵

Итак, Ж.-Л. Марион приходит к заключению, что зависимость феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера от современной метафизики субъекта не позволяла им подступиться к данности. Редукция Э. Гуссерля сводила феномены к вещам/предметам, а область феноменологической работы к предметности. Метод М. Хайдеггера редуцировал феномены к сущему, а область феноменологической работы – к существенности,⁶³⁶ к бытию. Третья редукция позволяет феноменологии превзойти зависимость от метафизики субъекта, дает возможность явиться данному и, тем самым, расширяет область феноменологической работы, так как регион данного

⁶³⁰ Там же. С. 103.

⁶³¹ *Marion J.-L.* Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology. P. 203.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности. С. 103. Благодаря третьей редукции «трансцендентальные амбиции его заключаются в скобки». (*Бухарова А.А.* Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона // *Философские науки.* 2016 (9). С. 114.)

⁶³⁴ С.А. Шолохова вместе с А.В. Ямпольской считают, что марионовское «*étant donné*» лучше всего переводить как «будучи данным». (См.: *Шолохова С.А.* Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен». С. 58 прим.3.)

⁶³⁵ *Marion J.-L.* Being given: toward a phenomenology of givenness. P. 20.

⁶³⁶ *Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности. С. 105.

шире, чем регионы предметности и бытия, которые «суть только частные случаи данности».⁶³⁷ Теперь феноменологическому анализу может быть подвержено даже то, «о чем нельзя вполне сказать, что оно «есть» (картина, икона, лик Другого, событие, откровение)».⁶³⁸

Третья редукция позволяет феномену явить себя из самого себя, само-дающийся феномен открывает чистую данность, а чистая данность открывает для Я и данность самого Я. Другими словами, выявляя данность данного, Я выявляет и данность себя.

Так как «donner» по-французски означает как «давать», так и «дарить», а «donation» может быть переведено и как «давание», и как «дарение», то Ж.-Л. Марион, когда речь идет о способе, которым Я является себе, легко переходит к рассмотрению данности в модусе дарованности. И тогда чистая данность являет мне себя не только как данного, но и как «одаренного» (l'adonne). Он пишет: «человек принимает не только полученный дар, но в то же время и самого себя, который этот дар принимает».⁶³⁹ Одаренный вступает в бытие благодаря одариванию, дару, который таким образом становится для него зовом, призывом к бытию. Этот зов приходит к одаренному извне, он внезапно застигает его, повергает в страдательное состояние захвата, ошеломляет.⁶⁴⁰ Потому «одаренный» у Ж.-Л. Мариона называется также «interloqué» (ошеломленный).

Принимая дар, одаренный осознает себя одариваемым, т.е. принимая дар, Я осознает себя, становится наделенным собой, становится субъектом. Ж.-Л. Марион пишет: «Эго берет начало из того своего я, которое дано, а не из того своего я, которое появляется благодаря самосознанию эго».⁶⁴¹ Таким образом, одаренный, конституируемый одариванием, или interloqué,

⁶³⁷ Там же. С. 105.

⁶³⁸ Там же.

⁶³⁹ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 152-153.

⁶⁴⁰ Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness. P. 268-269.

⁶⁴¹ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 153.

конституируемый зовом, у Ж.-Л. Мариона предшествует субъекту, конституируемому самосознанием. Одаренный (или *interloqué*) феноменологии предшествует субъекту метафизики, феноменологическое «Я» предшествует метафизическому «бытию».

С другой стороны, зов предшествует тому, кому он направлен, и кого он конституирует (*interloqué*), значит, отношения (а зов – это отношение) предшествуют одаренному. Отсюда следует, что отношения имеют «приоритет над природой, сознанием, бытием и существованием».⁶⁴²

Зов, порождающий одаренного, предполагает Дарителя, Другого от которого он (зов) исходит. Повторяя мысль Левинаса, Ж.-Л. Марион пишет: «Эго более не обеспечивает основание в акте саморепрезентации, но оно обнаруживает, что всякий раз ему предшествует данное-сущее другого, необъективирующей контринтенциональности которого он подвергается».⁶⁴³ Таким образом, принципом индивидуации предстает не Я, не самость субъекта, как это было в модерне, а Другой. Только благодаря Другому феноменализуется и конституируется Я. Поэтому «центр тяжести моего существования расположен извне – по ту сторону моего бытия, и даже по ту сторону бытия вообще».⁶⁴⁴

Феноменологическая позиция Ж.-Л. Мариона, согласно которой отношения первичнее бытия, зеркально отображает его теологические взгляды, в которых любовь (отношение) предшествует бытию. Он говорит, что Бог возлюбил нас еще до нашего бытия, сам акт творения есть дар, исходящий из Его любви: Бог «потенциально любит то, чего еще нет, то, что Он извлекает (*draws out*) из ничего (*ex nihilo*... Бог любит уже то, чего еще нет, то, чего еще не существует)».⁶⁴⁵ В другом месте он пишет: «Чтобы

⁶⁴² Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 105.

⁶⁴³ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 138.

⁶⁴⁴ Ямпольская А. Предисловие. С. 30.

⁶⁴⁵ Marion J.L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib. P. 119.

дарить (себя), любовь может сполна даваться тому, чего еще нет, и корректировать его бытие посредством своего собственного дара».⁶⁴⁶

Итак, первая редукция приводит к трансцендентальному Я, вторая редукция – к Dasein, а третья редукция призвана привести трансцендентальное Я и Dasein к своей чистой и простой фигуре в качестве *interloqué* /одаренного, которому предшествовал и которого конституировал зов /дар.⁶⁴⁷

Учение о «Я» у Ж.-Л. Мариона вполне гармонично укладывается в постмодернистскую концепцию смерти субъекта. Он децентрирует субъекта: марионовское «Я» не является самообосновывающим, оно получает себя благодаря Другому. Он расщепляет, фрагментирует субъекта: у марионовского «Я» можно насчитать как минимум три⁶⁴⁸ «фрагмента». Первый – это Я как потенциальный субъект; то Я, которому Другой направляет свой зов. Второй – это Я как одаренный; как субъект без субъективности, как Я, которое получает себя благодаря зову/дару Другого. Это Я предваряет и предшествует субъекту, это Я-до-бытия, Я-без-бытия. Третий – это Я как субъект, индивидуализированная сущность, это Я-в-бытии.

Итак, феноменологические изыскания приводят Ж.-Л. Мариона к следующему результату. Устранение ряда метафизических установок позволяет феноменологии рассматривать такие феномены, у которых созерцание превалирует над интенцией (насыщенные феномены). Это дает возможность религиозному опыту получить статус феномена. Чтобы насыщенный феномен явил себя из самого себя, а не редуцировался к Я, необходимо прибегнуть к третьей редукции. Третья редукция заключается в

⁶⁴⁶ Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 59.

⁶⁴⁷ Marion J.-L. Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology. P. 204.

⁶⁴⁸ Это число «фрагментов» Я увеличится если включить в рассмотрение, например, марионовскую концепцию жизни. В этом смысле показательной может быть его работа «Эго, или Наделенный собой», где он говорит не только о том «Я», которым я являюсь, но и о том «Я», «к которому мне в конце концов предстоит прийти». (Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. С. 150.)

феноменологическом «кенозисе», в самоумалении феноменологического Я. Благодаря самоумалению, субъект перестает быть инициатором явления феномена, тем, кто конструирует и опредмечивает его, а сам становится реципиентом, пассивным получателем, который переживает самораскрытие феномена. При этом, сама редукция ничего не делает, она лишь позволяет феномену явить себя. В результате третьей редукции насыщенный феномен являет себя из самого себя, что в итоге сводится к данности чистой данности. Чистая данность вместе с феноменом открывает Я данность самого Я, открывает Я как одаренного. Осознание себя как одаренного приводит к осознанию наличия Дарителя, того Другого, от которого исходит дар. Таким образом, феноменологический проект Ж.-Л. Мариона возвращает в философию вопрос о Боге.

Постметафизическое учение Ж.-Л. Мариона не осталось без критики. Так, А.М. Гагинский высказывает критическое замечание по отношению к постметафизической теологии, к которой он относит и Ж.-Л. Мариона. Он пишет: «в постметафизической теологии вопрос о Боге сводится к возможности религиозного опыта». При этом, вопрос «соответствует ли этот опыт чему-либо в действительности», остается за скобками.⁶⁴⁹ В этом замечании обнаруживается сразу два обвинения. Во-первых, что в постметафизической теологии вопрос о Боге редуцируется к вопросу о возможности религиозного опыта. Во-вторых, что этот опыт не рассматривается с точки зрения достоверности, поэтому вполне возможно, что этому опыту ничего не соответствует в действительности.

Первое обвинение исходит из смешения двух разных проектов Ж.-Л. Мариона – теологического и феноменологического – в одну единую концепцию. Так, А.М. Гагинский пишет, что постхайдеггерианская, слабая версия онтотеологии, к которой он относит и Ж.-Л. Мариона, пытается

⁶⁴⁹ Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 60.

«заменить метафизическую структуру теологии феноменологией».⁶⁵⁰ Действительно, у обоих проектов Ж.-Л. Мариона есть общие черты. Например, «предметом» исследования и теологического, и феноменологического проектов является Бог и религиозный опыт; деконструкция метафизики прослеживается как на уровне теологии, так и на уровне феноменологии Ж.-Л. Мариона. В обоих проектах он использует схожую терминологию.⁶⁵¹ Однако эти внешние общие черты не превращают феноменологию в теологию, как и теологию в феноменологию. Как уже было сказано выше, эти проекты Ж.-Л. Мариона исходят из разных предпосылок, имеют различные отправные точки и в них используются разные методы. О необходимости различать эти проекты говорит как сам Ж.-Л. Марион,⁶⁵² так и некоторые исследователи.⁶⁵³ Редукцию Бога к религиозному опыту можно наблюдать у Ж.-Л. Мариона только в работах феноменологического, но никак не теологического проекта. Поэтому обвинение в том, что «в постметафизической теологии вопрос о Боге сводится к возможности религиозного опыта», по отношению к постметафизической теологии Ж.-Л. Мариона представляется несправедливым.

Развивая свой феноменологический проект, Ж.-Л. Марион не предлагает заменить богословие феноменологией. Его феноменологический проект имеет совсем иное назначение: он адресован философам, для которых

⁶⁵⁰ Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция. С. 68. В другом месте А.М. Гагинский пишет: «Онтологическая неопределенность божественного позволяет... развить феноменологию данного...». Эта фраза также демонстрирует то, что он смешивает теологию и феноменологию Мариона. (См.: Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 61.)

⁶⁵¹ Например, термин «откровение», употребляется Марионом и в теологическом, и в феноменологическом проектах. Однако, в разных проектах он имеет разное значение. Если в теологическом дискурсе Откровение есть «открытие» Бога людям, то в феноменологическом – «откровение» есть «строго феноменологическое понятие – это чистое явление себя и из себя, возможность которого не зависит ни от какой предварительной детерминации». (Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 98.) В феноменологическом дискурсе термин «откровение» может описывать явление разных насыщенных феноменов, необязательно религиозных, например, откровением является картина, «любимое мной лицо». (Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 98.)

⁶⁵² См.: например, Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 143, где он прямо говорит, что между его феноменологией и теологией «не может быть намек на смешение».

⁶⁵³ Например, Харт К. Постмодернизм. С. 212-214, Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 102 и др.

после «смерти Бога» и «конца метафизики» вопрос о Боге (рациональная идея Бога) зашел в тупик. То есть он пытается актуализировать вопрос Бога именно в философском дискурсе,⁶⁵⁴ предлагая заменить утратившую свою легитимность общую метафизику общей феноменологией данности.

По поводу второго обвинения Ж.-Л. Мариона со стороны А.М. Гагинского можно сказать следующее. Критик считает, что если религиозный опыт рассматривается в постметафизической теологии вне бытия, значит вполне возможно, что этот религиозный опыт недостоверный. Если упростить логику его размышлений, то ее можно описать таким образом: что не имеет бытия, то недействительно, а что недействительно, то недостоверно. Религиозные феномены у Ж.-Л. Мариона и впрямь описываются как то, что превосходит область сущего. Однако это не означает, что эти феномены мнимые. Область сущего, по Ж.-Л. Мариону, превосходят не только религиозные феномены, но и все остальные насыщенные феномены: картина, лик Другого, событие и т.д. Но будет неправильным сделать из этого вывод, что, например, данность картины, которая не есть нечто сущее,⁶⁵⁵ не соответствует «чему-либо в действительности», что опыт этой данности является мнимым или недостоверным. То же самое можно сказать и о религиозных феноменах.

Вряд ли можно согласиться и со следующим замечанием А.М. Гагинского: «попытки заменить метафизику феноменологией... М. Хайдеггер мог бы расценить как разновидность криптопелагианства, в том смысле, что такая замена предполагает возможность спасения собственными силами».⁶⁵⁶ Что касается теологического проекта Ж.-Л. Мариона, то для него вне Евхаристии (а значит и вне Церкви, и вне Бога) немыслимо даже

⁶⁵⁴ *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 143.

⁶⁵⁵ В том смысле, что картина как насыщенный феномен не сводится к своей предметности и сущности, к своему материальному носителю. Можно сказать, она не является ни «наличным», ни «подручным» сущим (хайдеггеровское разделение сущего), т.е. не входит в область сущего вообще. (*Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности. С. 105.)

⁶⁵⁶ *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция. С. 68.

подлинное богословие,⁶⁵⁷ тем более для него невозможно «спасение собственными силами». Более того, для Ж.-Л. Мариона невозможно не только спастись без Бога, но невозможно без Бога даже захотеть спасения.⁶⁵⁸ Что касается его феноменологического проекта, то в нем вообще нет речи о спасении. Даже если марионовская феноменология предусматривает возможность явления Бога сознанию, из этого не следует, что она предусматривает «спасение собственными силами». Для Ж.-Л. Мариона само явление Бога сознанию не тождественно спасению, также как не тождественно спасению, например, метафизическое мышление о Боге. Нигде в своих работах он не отождествляет феноменологическое «знание» с тем, что в святоотеческой литературе называется богопознанием или обожением. Поэтому вряд ли можно согласиться с тем, что концепция Ж.-Л. Мариона является разновидностью криптопелагианства.

Другой исследователь – свящ. А.С. Волчков утверждает, что Ж.-Л. Марион деконструирует «метафизический каркас» христианского богословия.⁶⁵⁹ С этим можно согласиться, но только если заменить «христианское богословие» на «рациональное богословие». Действительно, Ж.-Л. Марион борется с логоцентризмом в богословии, выступает против чисто рациональных конструкций, проникших в богословие из метафизики. Однако его критика, по большому счету, направлена на западную теологию от Фомы Аквинского⁶⁶⁰ до Э. Жильсона и мало затрагивает богословие восточных отцов.

Подводя итоги исследования теологического и феноменологического проектов Ж.-Л. Мариона следует сказать следующее. Теологический проект Ж.-Л. Мариона имеет полемическую направленность. Его главным

⁶⁵⁷ *Marion J.-L.* God without being: horse-text. P. 151.

⁶⁵⁸ «Взыскуемый [Бог. – А.С.]... призывает взыскующего к взысканию». (*Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 224.)

⁶⁵⁹ *Волчков А.С.* Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и её роль в библейских исследованиях. С. 157.

⁶⁶⁰ В некоторых своих работах Марион пытается ослабить критику Фомы Аквинского. (См.: *Marion J.-L.* Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie // *Revue Thomiste.* 1995. Vol. 95. N. 1. P. 31–66.)

оппонентом является рациональная теология, в котором *ratio* и основанная на нем субъект-центрированная метафизика превалируют над Откровением. Помимо полемической направленности теология Ж.-Л. Мариона имеет и иной пафос. Он хочет актуализировать христианство в современном западном обществе, в котором, по его мнению, царствует нигилизм. А так как современное западное общество находится в условиях постмодерна, то Ж.-Л. Марион использует в своих целях, в том числе, и некоторые разработки постмодерна: отдельные идеи, методы и стиль. Это приводит к тому, что его теологический проект обретает в какой-то степени постметафизический и постмодернистский характер.

Что касается феноменологического проекта Ж.-Л. Мариона, то он выстраивает новую постметафизическую феноменологию, которая позволяет ему «подойти к религиозной проблематике с феноменологических позиций».⁶⁶¹ Эта постфеноменология представляет собой целостную систему, в которой рассматриваются все основные элементы: то, *что* дается (феномен), то *как* дается (феноменальность), то *кому* дается (феноменологическое Я). Цель постфеноменологического проекта Ж.-Л. Мариона заключается не в изменении христианского учения, а в попытке актуализировать вопрос Бога в современной философии.

Таким образом, и теологический, и феноменологический проекты Ж.-Л. Мариона с разных сторон ведут к одной цели: сделать вопрос Бога снова актуальным для современного общества. Многие идеи и методы Ж.-Л. Мариона найдут свое развитие у Дж. Мануссакиса.

Итак, христианская постмодернистская теология стремится выразить христианское вероучение с учетом условий постмодерна. Каждое направление этой теологии использует те или иные идеи и методы постмодернизма. Каким-то направлениям удалось придать христианству

⁶⁶¹ Шолохова С.А. Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен». С. 58.

новую форму и новое звучание и при этом сохранить его содержание практически неизменным. А какие-то направления вместе с формой в той или иной степени изменили и его содержание. С христианской точки зрения, наиболее приемлемыми относительно других постмодернистских направлений теологии можно назвать постметафизическую теологию (в интерпретации Ж.-Л. Мариона) и радикальную ортодоксию. Оба направления формируются под влиянием богословского проекта Г.У. фон Бальтазара. Радикальные ортодоксы заимствуют из него аналогический метод и с его помощью создают новую христианскую метафизику, которая противостоит постмодернистской онтологии и гносеологии. Представители постметафизической теологии вслед за Г.У. фон Бальтазаром внедряют в богословский дискурс феноменологический метод. Благодаря этому, Ж.-Л. Марион создает постметафизический вариант христианской теологии, в которой учитываются постмодернистские идеи «конца метафизики», «смерти субъекта».

Православные мыслители, действующие в условиях постмодерна, создают свои теории в контексте постмодернистской философии и теологии. С одними течениями постмодернистской теологии православные мыслители полемизируют, разработки других – развивают. Наибольшее развитие в православной мысли эпохи постмодерна получили идеи и методы постметафизической теологии и радикальной ортодоксии.

ГЛАВА 2. ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА: КОНЦЕПЦИИ Д.Б. ХАРТА, МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА) И АРХИМ. ПАНТЕЛЕИМОНА (МАНУССАКИСА)

2.1. Теоэстетика Д.Б. Харта: учение о Боге в условиях «смерти Бога»

Православные теологи, обращающиеся к современному западному обществу, вынуждены действовать в пространстве и языковом поле постмодерна. Неудивительно, что православная мысль эпохи постмодерна выработала свое отношение к вызовам времени.

К известным православным мыслителям этой эпохи можно отнести Д. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласа), архим. Пантелеимона (Мануссакиса), А. Папаниколау, П. Калаицидиса, С.С. Хоружего, А.С. Филоненко, О.Б. Давыдова и др. Наиболее фундаментальные и разработанные концепции сложились под пером Д. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласа) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса). Их анализу и посвящена данная глава.

Дэвид Бентли Харт (род. 1965) – американский православный мыслитель, преподаватель ряда американских университетов, автор нескольких монографий и множества статей. На данный момент он «является, пожалуй, единственным представителем богословия красоты в чистом виде».⁶⁶² Д. Харт посвятил этой теме специальную работу – книгу «Красота бесконечного: Эстетика христианской истины», которую можно определить как его *opus magnum*. Центральный тезис этой работы: «непротиворечивое совпадение красоты и бесконечности мира»,⁶⁶³ где красота понимается как «мера и пропорция мира, а мир – истина красоты».⁶⁶⁴ Одним из главных вопросов, на который пытается ответить Д. Харт в этой

⁶⁶² Овчаренко А. В. Красота после эстетики: Становление новой богословской категории. С. 58.

⁶⁶³ Стародубцева Л. Риторика ненасилия. С. 145.

⁶⁶⁴ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 50.

работе, – как можно говорить о Боге в условиях «смерти Бога»? Д. Харт считает, что идеей «смерти Бога», которую провозгласил Ницше, нельзя пренебречь, ее невозможно обойти, так как она является важным поворотом в западном мышлении.⁶⁶⁵ Нужно научиться говорить о Боге в условиях «смерти Бога». Д. Харт пишет: «Вернуть Бога в мышление – так звучит сегодня самая насущная из философских задач».⁶⁶⁶ Его теоэстетика является попыткой решить эту задачу. Он пытается ниспровергнуть ницшеанство на его же поле – в сфере «риторики, аргументации и эстетической оценки».⁶⁶⁷

Выстраивая свою теоэстетику, Д. Харт стремится остаться в русле православного вероучения. Он часто рефлексивует и апеллирует к идеям святых отцов первого тысячелетия. Наиболее детально им рассматриваются тексты «Ареопагитского корпуса», свт. Григория Богослова, блж. Августина, прп. Максима Исповедника, и, главное, свт. Григория Нисского.⁶⁶⁸ При этом Д. Харт не ограничивается святоотеческими текстами, опираясь на труды средневековых схоластов, особенно Фомы Аквинского и Бонавентуры, и более поздних мыслителей. Из современных авторов, оставивших свой отпечаток на мышлении Д. Харта, можно отметить В. Соловьева, прот. С. Булгакова, свящ. Павла Флоренского, В. Лосского, прот. Думитру Станилоэ, Павла Евдокимова, протопресвитера Александра Шмемана и др. Но наибольшее влияние на теологию Д. Харта оказали Г.У. фон Бальтазар и Дж. Милбанк. Влияние первого⁶⁶⁹ столь существенно, что Д. Харт называет свою «Красоту бесконечного» своего рода расширенной маргиналией на полях одной из страниц бальтазаровской трилогии.⁶⁷⁰ По сути, Д. Харт продолжает работу Г.У. фон Бальтазара с той лишь разницей, что дополняет число

⁶⁶⁵ Там же. С. 142.

⁶⁶⁶ Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос 3 (82) 2011. С. 107.

⁶⁶⁷ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 143.

⁶⁶⁸ Сам Харт говорит: свт. Григорий Нисский «больше всего повлиял на мое мышление» (Там же. С. 43.)

⁶⁶⁹ См. *Bychkov O.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Modern Theology*, 21 no. 4. P. 663; *Morrison, J.D.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Journal of the Evangelical Theological Society*, 50, no 3. P. 662; *Sheppard, C.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Journal of Religion*, 85 no. 1. P. 184 и др.

⁶⁷⁰ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 44.

оппонентов, в полемике с которыми он развивает свой проект. Если Г.У. фон Бальтазар выстраивал свою теозетику в полемике с философией и богословием модерна, то Д. Харт в своей теозетике к мыслителям модерна добавляет философов и богословов постмодерна. И здесь обнаруживается влияние на Д. Харта со стороны Дж. Милбанка, который заложил основу и предоставил Д. Харту основные аргументы для полемики с постмодернистами.

Вместе с тем, обращаясь к проблеме противостояния модерна и постмодерна, Д. Харт проявляет симпатию к более поздней парадигме. Он положительно оценивает провал великого проекта «модерна», который он понимает в лиотаровском духе как «поиск всеобъемлющих метанарративов и эпистемологических оснований через обращение к нейтральной и не нуждающейся в помощи рациональности, доступной всякому рефлектирующему уму и независимой от культурных и лингвистических условий».⁶⁷¹ Этот провал, по мнению Д. Харта, не оказал никакого негативного влияния на христианство, так как «христианское богословие не опирается на миф о беспристрастной рациональности».⁶⁷² Христианство не сводится к набору «"рациональных" аргументов, которые (замалчивая некоторые из своих предпосылок) понуждают других к согласию».⁶⁷³

Для Д. Харта диалектика с ее претензией на рациональное доказательство истины является одним из видов насилия. Он понимает диалектику как сократическую дисциплину ««рационального» обсуждения, в ходе которого прибегают к авторитету разума, чтобы убедить другого и одержать над ним верх».⁶⁷⁴ Диалектика с помощью риторических уловок скрывает свои «невывисказанные предпосылки и смысловую

⁶⁷¹ Там же. С. 4.

⁶⁷² Там же. С. 5.

⁶⁷³ Там же.

⁶⁷⁴ Там же. С. 8.

нестабильность».⁶⁷⁵ Она прячет свою собственную риторическую основу и противопоставляет себя «заинтересованной» и «предубежденной» риторике, пытаясь таким образом, выдать себя за незаинтересованную, «чистую» или «нейтральную» рациональность. Тем самым диалектика закладывает идеологическую основу для определенного вида принуждения и оказывается одним из видов скрытого или явного насилия.⁶⁷⁶

Д. Харт подчеркивает: «ratio христианства, его Логос, — это распятый на кресте Еврей».⁶⁷⁷ Он ничего не скрывает, никого не принуждает и ничего не доказывает. Он открывает и свидетельствует. Также и христианское богословие призвано скорее не к рациональному доказательству истины, а к свидетельству о ней. Такая позиция позволяет Д. Харту отказаться от диалектики в пользу риторики, которая по его мнению «имеет открыто убеждающий характер и, следовательно, не может в самом деле обманывать».⁶⁷⁸ В своем отказе от диалектики и выборе риторики Д. Харт сближается с позицией постмодерна, для которой характерен «триумф риторики над диалектикой»,⁶⁷⁹ и которую, в этом плане, можно назвать «утешением для богословия».⁶⁸⁰

Д. Харт уверен, что риторика и эстетика неотделимы от богословия.⁶⁸¹ Эту уверенность он перенимает у Г.У. фон Бальтазара, с его убежденностью в том, что «красота» это то слово, которым богословие должно начинаться и заканчиваться,⁶⁸² и в том, что богословие красоты должно быть красивым, так как «через особенности метода должна просиять особенность самого предмета».⁶⁸³

⁶⁷⁵ Там же.

⁶⁷⁶ *Hart D. B.* Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm and Gerard Loughlin // *New Blackfriars* 88 (1017). 2007. P. 613.

⁶⁷⁷ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 9.

⁶⁷⁸ Там же. С. 8.

⁶⁷⁹ Там же. С. 4.

⁶⁸⁰ Там же.

⁶⁸¹ *Hart D. B.* Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm and Gerard Loughlin. P. 614.

⁶⁸² *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 3-4.

⁶⁸³ Там же. Т. I. С. 23-24.

Насколько Д. Харту удалось сделать свою риторику красивой – это вопрос вкуса, а потому спорный. Но что представляется бесспорным, так это то, что его риторическое изложение оказалось трудным для восприятия. Переводчик книги Д. Харта на русский язык говорит, что она имеет «сверхизысканно-интеллектуальную и чрезвычайно сложную форму».⁶⁸⁴ Один из рецензентов называет чтение «Красоты бесконечного» «мучительным путешествием»,⁶⁸⁵ другой – «чрезмерным интеллектуальным пиршеством».⁶⁸⁶ Затрудняет восприятие еще и то, что Д. Харт пытается придать книге не аналитическую, а доксологическую, славословную форму.⁶⁸⁷

Другим важным положительным моментом завершения модерна Д. Харт называет «возвращение» в философию Бога. В модерне трансцендентность Бога понималась чаще всего только как Его отсутствие, либо Бог был нужен мыслителям той парадигмы только как «объяснительная причина».⁶⁸⁸ В постмодерне идея Бога вновь получила возможность на существование.

Еще одним положительным импульсом постмодерна является то, что вместе с концом модерна пришел конец и событию «распада бытия», который начался с дезинтеграции единства блага, истины и красоты и связан с разрывом между «мыслью о бытии как о сверхвозвышенной полноте всякого совершенства и мыслью о Боге».⁶⁸⁹ Вообще, для Д. Харта, как и для Г.У. фон Бальтазара, учение о бытии имеет большое значение для богословия. Он пишет: «богословие, которое отказывается задавать

⁶⁸⁴ Лукьянов А. Предисловие переводчика // *Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины.* С. хii. «Донельзя непростой текст», - так характеризует книгу один из рецензентов. (См.: *Стародубцева Л. Риторика ненасилия.* С. 146.)

⁶⁸⁵ *Порус В.В.* Спасется ли современное христианство красотой бесконечного? С. 467.

⁶⁸⁶ *Стародубцева Л.* Риторика ненасилия. С. 146.

⁶⁸⁷ Можно согласиться с А. Овчаренко, что работы в области теоэстетики «менее всего являют определенную структуру, походя более на хвалу, литургическую песнь». (См.: *Овчаренко А. В. Красота после эстетики: Становление новой богословской категории.* С. 59.)

⁶⁸⁸ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 67.

⁶⁸⁹ Там же. С. 66.

онтологические вопросы, никогда не сможет быть чем-то большим, нежели мифологией».⁶⁹⁰ Как и Г.У. фон Бальтазар, Д. Харт выстраивает теоцентричную онтологию.

Вслед за Г.У. фон Бальтазаром Д. Харт выступает против резкого разграничения богословия и философии, а противопоставление «библейского» и «философского» богословия называет разрушительным.⁶⁹¹ Об отношении богословия и философии он пишет: «каждая эпоха христианской мысли» свободно пользовалась бытовавшим на тот момент метафизическим языком, однако «никакая «метафизическая» схема никогда, в конечном счете, не определяла» смысл христианства.⁶⁹² Т.е. метафизика всегда имела для богословия важное значение, но всегда оставалась лишь его инструментом. Таким же образом пытается действовать Д. Харт – заимствовать и использовать в своих нуждах отдельные методы и аргументы философии постмодерна. У Д. Харта «многие черты постмодернизма вызывают искреннюю симпатию и даже похвалу».⁶⁹³ Д. Харт «поддерживает «постсовременную» философию в ее... «антифундаментализме» и «антиэссенциализме», желании освободить мысль от чар тотальности и власти метанарративов, дать выражение дискурсу различия и дистанции, радостно открыть эстетический характер и бесосновность истины».⁶⁹⁴ Однако, следует заметить, что «симпатия» Д. Харта проявляется лишь к отдельным импульсам постмодерна, который в целом оценивается им как главный оппонент. Он выступает с резкой критикой, например, постмодернистского нигилизма и всей его идеологии, его утверждения отсутствия истины и этических норм. Если постмодерн применяет деконструкцию против своего главного врага – модерна, то Д. Харт

⁶⁹⁰ Там же. С. 321.

⁶⁹¹ Там же.

⁶⁹² Там же. С. 17.

⁶⁹³ Стародубцева Л. Риторика ненасилия. С. 143.

⁶⁹⁴ Там же.

подвергает радикальной герменевтике и деконструкции как модерн, так и сам постмодерн.

Как уже было отмечено выше, отношение Д. Харта к постмодерну в целом во многом определяется влиянием Дж. Милбанка, утверждавшего, что на практике истина постмодерна может проявлять себя как фашизм.⁶⁹⁵ Подобным образом Д. Харт считает, что большинство постмодернистских дискурсов есть онтологии насилия.⁶⁹⁶ По мнению Дж. Милбанка, постмодернизм впадает в ту же метафизику, от которой он отрекся.⁶⁹⁷ Развивая эту мысль, Д. Харт подчеркивает: постмодернизм – лишь иной полюс традиционной метафизики,⁶⁹⁸ одна из форм язычества – «постметафизическое бегство от Аполлона-тирана к Дионису-бражнику».⁶⁹⁹

Вторит Дж. Милбанку Д. Харт и в своем противопоставлении двух историй (рассказов): первый – история, рассказанная Ф. Ницше и постмодернистами (как неоницшеанцами), второй – история Распятого. Первая история представляет бытие как хаос и насилие, а различие как конфликт; для второй – бытие есть дар, благо, мир и порядок, а различие – выражение любви. Эти две истории сходятся в риторической битве,⁷⁰⁰ из которой становится видно, что мирная онтология, за которую ратуют Дж. Милбанк и Д. Харт, далеко не всегда предполагает мирную риторику.⁷⁰¹ Если Ф. Ницше «философствовал молотом»,⁷⁰² то Д. Харт и Дж. Милбанк, используя оружие Ф. Ницше, «богословствуют молотом».

Д. Харт считает, что вся критика Ф. Ницше, направленная на христианство, понятое им как «платонизм для масс», как и хайдеггерианская

⁶⁹⁵ *Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (2 ed. Oxford: Blackwell. 2006) P. 279.

⁶⁹⁶ *Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины.* С. 194.

⁶⁹⁷ *Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* P. 278-279.

⁶⁹⁸ *Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины.* С. 57.

⁶⁹⁹ Там же. С. 60.

⁷⁰⁰ *Loughlin G. Rhetoric and Rhapsody. A response to David Bentley Hart's The Beauty of the Infinite.* P. 602.

⁷⁰¹ Один из исследователей называет риторику Харта «далеко не мирной», доходящей порой до провокации. (*Ibid.* P. 602, 603.)

⁷⁰² Сам Ницше назвал одну из своих работ «Сумерки идолов, или как философствуют молотом».

критика христианства как онтотеологии, бьет мимо цели. Это связано с тем, что в обоих случаях христианство представлено в таком повествовании, «в котором христианский Бог никогда не фигурировал по-настоящему и в ходе которого христианская история (story) никогда по-настоящему не была к кому-либо обращена».⁷⁰³

Итак, теозстетика Д. Харта призвана противостоять постмодерну как онтологии насилия. Центр его теозстетики – это онтология ненасилия, мирный характер которой определяется учением о бытии как о Божественном даре, в котором Бог являет Себя таким, каков Он есть. Если мир есть «акт самораскрытия» Божественного бытия в тварном бытии,⁷⁰⁴ конечное зеркало, отображающее бесконечное бытие,⁷⁰⁵ то ядром онтологии должно быть учение о Боге.

Учение о Боге Д. Харт раскрывает на основании аналогического метода, который он заимствует у Э. Пшивары и Г.У. фон Бальтазара. Как и названные мыслители, свои размышления о Боге Харт начинает с утверждения о непознаваемости и неопишемости Бога. Он пишет: «наши слова не могут объять Бога, ибо Он превосходит все свои дела»,⁷⁰⁶ «переходит всякий предел»,⁷⁰⁷ преодолевает диалектику и любые оппозиции. Поэтому любые наши знания и описания Бога ограничены и условны. С другой стороны, Бог в творении и в Откровении открывает Себя, являет Себя таким, какой Он есть. Следовательно, хоть наши знания и описания Бога ограничены и условны, но все же истинны. Эта двойственность в деле познания Бога предполагает, что единственно верным разговором о Боге может быть речь, использующая аналогию, ведь только аналогия сохраняет и подчеркивает эту двойственность. Аналогия сохраняет между своими

⁷⁰³ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 60.

⁷⁰⁴ *Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis. P. 547.

⁷⁰⁵ *Ibid.* P. 552.

⁷⁰⁶ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 283.

⁷⁰⁷ Там же. С. 320.

полюсами дистанцию качественного различия,⁷⁰⁸ а аналогический интервал одновременно разделяет и объединяет ее «объекты».⁷⁰⁹ Аналогия – это «одновременно язык подобия и пропорции», типичности и частности.⁷¹⁰ Это такая «лингвистическая практика», которая, с одной стороны имеет «характер бесконечной условности»⁷¹¹ и не дает «абсолютного постижения»⁷¹² или схватывания «сущности» вещей;⁷¹³ а с другой, является дискурсом истины, который отказался от идеи, что истина постигается лишь умом.⁷¹⁴ Аналогию следует понимать как динамическое движение мысли, «посредством которого язык сохраняет и пересекает интервал метафорического и метонимического, апофатического и катафатического, качественного и количественного бесконечного».⁷¹⁵

Д. Харт уверен, что «не существует никакой однозначной категории, к которой одинаково принадлежали бы и Бог, и творения».⁷¹⁶ Поэтому описывать Бога можно лишь через сопряжение абсолютных метафор и аналогий. Сами аналогии не поддаются дефиниции, описываются друг через друга. К таковым Д. Харт относит «любовь», «дар», «личность», «бытие», «дистанцию», «различие», и др. Но центральной аналогией (или абсолютной метафорой) в теозстетике Д. Харта является «красота».

Для Д. Харта Бог – это красота бесконечного, поэтому христианское богословие может быть прочитано как нарратив (рассказ) о прекрасном.⁷¹⁷ Как уже было сказано выше, «красота», как и другие аналогии, «ускользает

⁷⁰⁸ Там же. С. 468.

⁷⁰⁹ Там же. С. 461.

⁷¹⁰ Там же. С. 468.

⁷¹¹ Там же. С. 470.

⁷¹² Там же. С. 461.

⁷¹³ Там же. С. 452.

⁷¹⁴ Там же. С. 477.

⁷¹⁵ Там же. С. 473.

⁷¹⁶ Там же. С. 465-466.

⁷¹⁷ Там же. С. 24.

от определения»,⁷¹⁸ однако, благодаря феноменологии и герменевтике ее можно описать. Харт описывает красоту шестью тезисами.

1. Красота объективна.⁷¹⁹ Красота является некой данностью, обращенностью к человеку, который, обнаружив ее, может лишь откликнуться на нее. Богословие слышит в красоте «возвешение благости и славы Бога», а отклик на нее позволяет человеку стать к ним причастным.⁷²⁰ Красота – это «благодатный дар Бога»⁷²¹ творению. Не смотря на объективность красоты, в онтологическом смысле она не является отдельным объектом или свойством объекта. «Она пребывает в аналогической взаимосвязанности всех вещей в их отношении одна к другой как мера динамизма их сопричастности друг другу».⁷²² Красота «отсылает к взаимосвязи дарения и преобразования, передачи и возврата богатств бытия».⁷²³

2. «Красота есть истинная форма расстояния».⁷²⁴ Расстояние есть дистанция, которая делает возможным обаяние и восхищение, та дистанция, которая необходима для различия «Я» и объекта восхищения. Если расстояние позволяет существовать различию, а само расстояние есть «изначальный дар прекрасного»,⁷²⁵ то прекрасное есть основа существования инаковости.

3. «Красота вызывает желание».⁷²⁶ В желании слышится приглашающий зов красоты. Но если наслаждаться красотой можно только на расстоянии, значит желание красоты – это не желание поглощения и

⁷¹⁸ Там же. С. 22.

⁷¹⁹ Там же. С. 25.

⁷²⁰ Там же. С. 26.

⁷²¹ Там же. С. 26.

⁷²² Там же. С. 27.

⁷²³ Там же.

⁷²⁴ Там же.

⁷²⁵ Там же. С. 28.

⁷²⁶ Там же. С. 29.

насилия, но желание наслаждения в дистанции, наслаждения, сохраняющего различие и утверждающего инаковость.

4. «Красота пересекает границы».⁷²⁷ Она превосходит любые разделения, преодолевает разграничения между идеальным и реальным, трансцендентным и имманентным, сверхъестественным и естественным, внешне привлекательным и глубинным и, может быть даже, между природой и благодатью.⁷²⁸ Прекрасное пренебрегает нашими границами и выражает то, что само себя являет вопреки им – Божью славу. Красота «исключительным образом отображает динамическое вовлечение бесконечного в конечное».⁷²⁹

5. «Власть красоты предохраняет богословие от всякой тенденции к гностицизму».⁷³⁰ Красота творения демонстрирует его «благость», причастность к Божьей славе. Она не является каким-либо рациональным знанием, она ничего не отрицает и ни к чему не редуцируется, но открыто демонстрирует себя.

6. «Красота сопротивляется сведению к «символическому»».⁷³¹ Наслаждаясь красотой, нужно внимать славе Божьей, к которой она причастна, отвергая искушение, искать какое-либо тайно сообщаемое ею знание. Красота есть явление конкретного и особенного, а не абстрактного и обобщенного. «Абстракция – это вещь наиболее противоположная той истине», которую нам предлагает красота.⁷³²

Это описание красоты не является для Д. Харта исчерпывающим, оно предлагает базовые принципы повествования о прекрасном. Как подчеркивает сам Д. Харт, он формирует понятие о красоте, исходя из описания Божественного бытия, которое является прекрасным.

⁷²⁷ Там же. С. 30.

⁷²⁸ Там же. С. 30-31.

⁷²⁹ Там же. С. 32.

⁷³⁰ Там же.

⁷³¹ Там же. С. 37.

⁷³² Там же. С. 43.

Основанием любого нарратива о Св.Троице, считает Д. Харт, должна быть убежденность в том, что в Своем домостроительстве Бог проявляет Себя таким, каков Он есть от вечности. Д. Харт приводит так называемую «аксиому Ранера»: «“экономическая” Троица есть “имманентная” Троица»⁷³³. Если мы считаем, что описание Св. Троицы в Ее домостроительстве нельзя применять к имманентной Св. Троице, то мы «подрываем всю восточную патристическую традицию тринитарной догматики»⁷³⁴ и приходим к выводу, что вообще ничего не можем сказать о Боге в Самом Себе. Эта убежденность, так точно выраженная в «аксиоме Ранера», является для Д. Харта единственным основанием для тринитарного богословия.

Принятие этой аксиомы таит в себе опасность: впасть в искушение, воспринять ее как отмену какого-либо различия между внутритроичным бытием Бога и «Его благодатным присутствием внутри истории», как это обнаруживается, например, в гегелевской логике.⁷³⁵ Проявление Бога в истории не есть Его становление, обретение Своей идентичности или Его манифестация. Бог, чтобы быть Богом, не нуждается в творении. Творение мира ничего не добавляет и ничего не убавляет от Его бытия. Между Творцом и творением нет «субстанциональной» связи.⁷³⁶ Бог творит мир не по необходимости, а свободно. Творение есть свободный дар Бога.

Итак, домостроительные действия Св. Троицы не есть Ее становление или конституирование. Они есть ни что иное, как проявление во времени Ее вечного имманентного бытия. Отношения Лиц Св. Троицы, которые явлены в домостроительстве, тождественны Их имманентным отношениям.⁷³⁷ В этой убежденности Д. Харт вновь следует за Г.У. фон Бальтазаром, что приводит его к аналогическому описанию внутритроичного бытия.

⁷³³ Там же. С. 235.

⁷³⁴ Харт Д.Б. «Миф о расколе». Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6027310>

⁷³⁵ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 237.

⁷³⁶ Там же. С. 239.

⁷³⁷ Там же. С. 254.

Д. Харт критикует довольно распространенное и популярное среди западных и восточных богословов утверждение Теодора де Реньона, якобы для западной богословской мысли характерно двигаться «от общей природы Троицы к конкретной Личности (второе как способ проявления первого), тем самым отдавая предпочтение божественному единству», тогда как для восточной мысли характерно «идти от Личности к природе Св. Троицы (второе как содержание первого), тем самым делая основной акцент на множественности божественных Лиц».⁷³⁸ Это утверждение он называет упрощением, приводящим к ошибочному противопоставлению западной и восточной триадологии.⁷³⁹

Он уверен, что богослов не должен выбирать между «"греческим" персонализмом и "латинским" эссенциализмом».⁷⁴⁰ Необходимо сохранять равновесие между этими двумя стилями изложения. Он пишет: «божественная простота – это результат самоотверженной прозрачности и открытости бесконечных божественных Личностей, но также и... различие Лиц внутри Троицы – это результат бесконечной простоты божественной сущности».⁷⁴¹

Необходимо преодолеть и искусственную оппозицию между «психологической» и «социальной» моделью описания Св. Троицы.⁷⁴² Первая модель описывает Св. Троицу в терминах внутриличностных, например как Память, Мышление и Любовь. Вторая модель описывает Св. Троицу в терминах межличностных, например, как Любящего, Любимого и

⁷³⁸ Там же. С. 256.

⁷³⁹ *Hart D. B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis. P. 558.* Нужно отметить, что не все исследователи разделяют мнение Харта. Так А.Р. Фокин пишет: «"Парадигма де Реньона", как и любая другая схема, имеет свои достоинства и свои недостатки (к последним относятся генерализация, упрощение, схематизм, метаисторичность и т.п.). Однако нам представляется, что до сих пор эта парадигма была и остается наиболее успешной эвристической моделью как рационального постижения, так и вербального изложения тринитарного догмата не только в патристике, но и во всей последующей истории теологии». (См.: *Фокин А.Р. Современные дискуссии о патристическом тринитаризме: парадигма Теодора де Реньона, ее сторонники и критики // Философия религии: Альманах. Выпуск IV. Восточная литература. М., 2013. С. 84.*)

⁷⁴⁰ *Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 257.*

⁷⁴¹ Там же. С. 262.

⁷⁴² *Hart D. B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis. P. 556.*

Плод любви. Каждая из этих моделей аналогически описывает отдельные аспекты тринитарного бытия и дополняет другую, поэтому не нужно выбирать только одну и отказываться в значимости другой. Необходимо использовать обе модели.

По Д. Харту, христианский Бог бесконечен и бесконечно прекрасен.⁷⁴³ Бесконечное совпадает с прекрасным, красота есть природа вечности. Красота есть то, что «видят» Лица Троицы, «взирая» Друг на Друга.⁷⁴⁴ «Истинная красота – это не идея прекрасного, не статичный первообраз в "разуме" Бога, а бесконечная "музыка", драма, искусство, достигающее совершенства в беспредельном динамизме жизни Троицы».⁷⁴⁵ Красота – это тринитарное бытие Бога.

Ссылаясь на слова ап. Иоанна (1Ин. 4, 8), Д. Харт говорит, что принципом тринитарного бытия Бога является любовь.⁷⁴⁶ Внутритроичная любовь описывается у Харта через понятие *περιχώρησις* (перихоресис), которое он сближает по смыслу с «*τέρψις*» (радость, наслаждение), «*χορεύειν*» (танец), «*τέρψιχорος*» (наслаждающийся танцем).⁷⁴⁷ Также Д. Харт подразумевает под перихоресисом «взаимную отдачу», «вмещение в себя», «взаимосодержание» Лиц, Их «прозрачность» Друг для Друга, «взаимообращенность», абсолютную отдачу Себя Другому.⁷⁴⁸ При этом Сущность Бога, «в силу перихоретического динамизма Троицы», есть сущность «в пути», вечное дарение, передача в любви всего, «что есть Отец Сыну и Св. Духу», «непрестанное возобновление этого дара».⁷⁴⁹ То есть аналогия любви как перихоресиса неразрывно связана с аналогией дара.

⁷⁴³ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 268.

⁷⁴⁴ Там же.

⁷⁴⁵ Там же.

⁷⁴⁶ Там же. С. 377.

⁷⁴⁷ Там же. С. 265.

⁷⁴⁸ Там же. С. 261.

⁷⁴⁹ Там же. С. 381.

Бог есть вечный дар бытия, «разделяющий себя дар, обращенный к другому».⁷⁵⁰ Тринитарное бытие через аналогию дара Д. Харт описывает так: «В Троице дар целокупен и всецело явлен: Отец дарует себя Сыну и снова Духу, Сын приносит все в Духе в дар Отцу, а Дух возвращает все Отцу через Сына, в вечности».⁷⁵¹ Суть Божественной любви – «принимать все, все отдавая».⁷⁵² Св. Троица – это круговое движение дарения и принятия, это «событие любви», в котором любовь предшествует всякому Я.⁷⁵³ Любовь понимается как дарующее себя самоотвержение, которое совершается уже прежде, чем какое-либо Я сможет «выделиться и стать чем-то индивидуальным и изолированным».⁷⁵⁴ Ссылаясь на о. П. Флоренского, Д. Харт пишет: «каждое Я в Боге есть также не-Я и, скорее, Ты; ведь «круговое выступание» Божественных Лиц - это всегда отказ от Я в пользу другого - и в раскрытости навстречу другому».⁷⁵⁵

Так как любовь есть отдавание себя Другому, то любовь есть дар расстояния. Это расстояние следует понимать онтологически, а не как пространственную или временную протяженность.⁷⁵⁶ Расстояние – это дистанция между обращением и откликом,⁷⁵⁷ дарованием и принятием дара. Бог есть акт «всякого дистанцирования»,⁷⁵⁸ которое дает возможность / обуславливает различие Лиц. Здесь Д. Харт опять соглашается с Г.У. фон Бальтазаром, сближавшим понятия дистанции и различия.

Мышление о дистанции как различии превосходит всякую тотальность. Оно «находится за пределами всяких метафизических схем (например, гегелевских или делезовских), оно есть онтология, не нуждающаяся в решительном отрицании и в какой-либо обязательной тенденции к

⁷⁵⁰ Там же. С. 353.

⁷⁵¹ Там же. С. 404.

⁷⁵² Там же. С. 377.

⁷⁵³ Там же. С. 260.

⁷⁵⁴ Там же.

⁷⁵⁵ Там же.

⁷⁵⁶ Там же.

⁷⁵⁷ Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта "Краса нескінченного". С. 59.

⁷⁵⁸ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины... С. 275.

противопоставлению или разрыву».⁷⁵⁹ Отец, предвечно рождая Сына и изводя Св. Духа, ««делает себя другим» («others» himself) в себе и включает в себя всякую инаковость».⁷⁶⁰ Таким образом, бытие каждого Лица Св. Троицы это не только взаимопроникновение, но и дистанцирование, не только единство, но и различие, не только любовь, но и Личность.

Полемически заостренную формулу любви, предшествующей всякому Я, Д. Харт уравнивает словами о совпадении Отношения / Любви и Личности / Инаковости, «языка "существующих отношений" и речи "божественных Личностей"».⁷⁶¹ Личности немислимы без «дифференцирующей» любви, как любовь немислима без Личностей, в каждой из которых «всецело отражаются, содержатся и пребывают два других Лица»⁷⁶² Итак, в Божественном бытии Любовь всегда личностна, она исходит из Личности, но и Личность не существует вне Любви. В этом вновь видна отсылка к Г.У. фон Бальтазару, для которого личность тождественна акту общения.

Здесь важно подчеркнуть, что Д. Харт, в отличие от Г.У. фон Бальтазара и многих других персоналистов, при описании внутритроичного бытия избегает употребления категории «свобода». Это, однако, не значит, что троичность бытия понимается им как результат некой необходимости, которая давляет над Отцом и принуждает Его к рождению Сына и изведению Св. Духа. Описание внутритроичных отношений как любви, дара и взаимной отдачи исключает понимание отношений Лиц и их троичности как навязанной необходимости.⁷⁶³ Д. Харт намеренно уклоняется от употребления категории «свобода» для того, чтобы исключить понимание бытия Бога как акта своего выбора, а Самого Бога как того, кто выбирает

⁷⁵⁹ Там же. С. 273.

⁷⁶⁰ Там же. С. 275.

⁷⁶¹ Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта "Краса нескінченного". С. 60.

⁷⁶² Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 261.

⁷⁶³ Харт пишет: «божественная перихореза, которая не подчиняется никакой необходимости». (Там же. С. 240.)

между бытием Бога или чем-то еще. Он пишет, что «одно дело сказать, что Бог есть свой собственный акт, если иметь в виду, что Он есть *actus purus* [чистый акт]»,⁷⁶⁴ и другое дело заявить, что «Бог есть акт своего выбора», т.е. событие и результат этого выбора.⁷⁶⁵

Также внутритроичная любовь описывается Д. Хартом как «чистая позитивность и чистая активность»,⁷⁶⁶ апатейя (бесстрастие),⁷⁶⁷ содружество,⁷⁶⁸ радость,⁷⁶⁹ дружелюбие,⁷⁷⁰ отзывчивость,⁷⁷¹ счастье,⁷⁷² общение,⁷⁷³ блаженство,⁷⁷⁴ совершенный восторг,⁷⁷⁵ круговая взаимность,⁷⁷⁶ отношение (*σχέσις*)⁷⁷⁷ и др.

Такое описание внутритроичной любви и отождествление ее с перихоресисом наделяет понятие перихоресис новыми коннотациями. Это понятие использовалось святыми отцами как в христологии, где оно означало взаимопроникновение Божественной и человеческой природ во Христе (без их слияния), так и в триадологии, где оно указывало на взаимопроникновение Ипостасей (без Их слияния). В триадологии его использовал, например, прп. Иоанн Дамаскин, описывая отношение Ипостасей Троицы: «три ипостаси находятся одна в другой взаимно», несложено и неслиянно.⁷⁷⁸ Ипостаси «не слагаются и не сливаются», они «соединяются... не сливаясь, но совокупно друг с другом пребывая и друг

⁷⁶⁴ Там же. С. 245. Прим. 8.

⁷⁶⁵ Здесь Харт выступает не против Балтазара, который хоть и употребляет в триадологии категорию «свободы», однако нигде не подразумевает и не описывает тринитарное бытие как «выбор», а против ошибочного в этом плане учения Роберта Дженсона (Robert W. Jenson). См.: Там же. С. 242-247.

⁷⁶⁶ Там же. С. 253.

⁷⁶⁷ Там же. С. 235.

⁷⁶⁸ Там же. С. 254.

⁷⁶⁹ Там же. С. 264, 268.

⁷⁷⁰ Там же. С. 276.

⁷⁷¹ Там же.

⁷⁷² Там же. С. 266.

⁷⁷³ Там же.

⁷⁷⁴ Там же. С. 269.

⁷⁷⁵ Там же.

⁷⁷⁶ Там же. С. 256.

⁷⁷⁷ Там же. С. 259.

⁷⁷⁸ *Св. Иоанн Дамаскин* Точное изложение православной веры. I, 8. Цит. по: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т.1. С. 172.)

друга проникая (περιχώρησις) без всякого смешения и слияния».⁷⁷⁹ Ипостаси «одна другую неслиянно проникают».⁷⁸⁰

Нетрудно заметить отличия в употреблении этого понятия Д. Хартом. Он расширяет его границы и наделяет персоналистскими коннотациями, такими как любовь, взаимообращенность, взаимодарение и др. В этом Д. Харт сближается с прот. С. Булгаковым, который был одним из первых христианских мыслителей, наделивших «перихоресис» персоналистским смыслом.⁷⁸¹

Другой аналогией, посредством которой Д. Харт описывает Божественное бытие, есть аналогия музыки. По его мнению, эта аналогия особенно удачный способ «описать аналогию между творением и тринитарной жизнью».⁷⁸² Он пишет: Бог есть сверхъестественный Музыкант,⁷⁸³ а тринитарный перихоресис есть бесконечно творимая «музыка гармонической дифференциации».⁷⁸⁴ В другом месте он замечает: беспредельный динамизм жизни Троицы – это бесконечная «музыка».⁷⁸⁵ Божественное бытие не является какофонией, диссонансом и хаотичным шумом. Как музыка имеет свой ритм, порядок, меру и гармонию, Св. Троица есть «открытая, многообразная и совершенная полифония Отца, Сына и Духа».⁷⁸⁶

Еще одной аналогией употребляемой Д. Хартом в тринитарном дискурсе является аналогия текста и языка. Божественное бытие не есть немота, пустословие или бессмыслица; скорее, это вечная речь,⁷⁸⁷ «полнота

⁷⁷⁹ Там же. С. 174.

⁷⁸⁰ *Св. Иоанн Дамаскин* Точное изложение православной веры. III, 5. (Цит. по: Там же. С. 248.)

⁷⁸¹ *Аксенов-Меерсон, Михаил, протоиерей.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон. – Киев: Изд-во «Дух и Литера», 2008. С. 31.

⁷⁸² *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины... С. 416.

⁷⁸³ *Грицишин В. П.* Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз. С. 102.

⁷⁸⁴ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 430.

⁷⁸⁵ Там же. С. 268.

⁷⁸⁶ Там же. С. 266.

⁷⁸⁷ Там же. С. 445

речи»,⁷⁸⁸ риторика любви.⁷⁸⁹ Д. Харт пишет: «Бог есть, так сказать, бесконечный дискурс, заключающийся в совершенном высказывании своего Слова и в беспредельном многообразии «ответа» Духа».⁷⁹⁰ Бытие Бога есть язык любви, который «никогда не выражается в иерархиях абстрактного «смысла» и не становится «таксономическим»».⁷⁹¹

Таким образом, аналогический метод позволяет Д. Харту применить к описанию Божественного бытия такие аналогии как красота, любовь, дар, личность, музыка и др. Все эти аналогии восходят и объединяются аналогией бытия («*analogia entis*»), которую реанимировал в современном богословии Э. Пшивара. «*Analogia entis*» предполагает аналогическое сходство между Божественным и тварным бытием (при сохранении еще большего несходства). Суть аналогического метода, по версии Д. Харта, заключается не в том, чтобы представление о тварном бытии спроецировать на Божественное бытие и таким образом на основе имманентной онтологии создать учение о трансцендентном. Суть аналогического метода в том, чтобы учение о Божественном бытии, открытое Самим Богом, спроецировать на тварное бытие, т.е. на основании богословия, как учения о Боге, создать онтологию. В первом случае Бог становится подобием творения и такой подход приводит к созданию унивокальной онтологии; во втором – творение является подобием Бога, и такой подход позволяет Д. Харту создать аналогическую онтологию.

В унивокальной онтологии бытие понимается как «голая» категория существования, «под которую в определенном порядке подведены все сущности (не только творения, но и Бог)».⁷⁹² Сущность такого Бога в каком-то смысле отлична от бытия, получает свое существование от бытия как такового, а значит, является меньшей, чем бытие. В такой онтологии бытие

⁷⁸⁸ Там же. С. 437.

⁷⁸⁹ Там же. С. 445.

⁷⁹⁰ Там же. С. 437.

⁷⁹¹ Там же. С. 448.

⁷⁹² Там же. С. 453.

как таковое является предшествующим бытию Бога. Нельзя не согласиться с Д. Хартом, что «такой Бог является мифом, идолом, верить в Него и говорить о Нем можно лишь в том случае, если забыть о различии между бытием и сущим».⁷⁹³ Такая онтология присуща, по мнению Д. Харта, всем нехристианским метафизическим системам и христианской метафизике, которая строится вне учения об «*analogia entis*».

В аналогической онтологии Бог понимается как источник бытия, трансцендентный акт бытия, а творение – целостный акт бытия, который причастен трансцендентному бытию.⁷⁹⁴ Поэтому аналогическая онтология иногда именуется Д. Хартом метафизикой сопричастности. В такой метафизике «бытие» не является тем, что включает в себя Бога и мир, обнимает их; а тварное бытие не противоположно Божественному, не противостоит ему, но является Его даром, изливанием Его направленной вовне любви.

Проекция учения о Божественном бытии на учение о тварном бытии позволяет Д. Харту (вслед за Г.У. фон Бальтазаром и Э. Пшиварой) выстроить аналогическую онтологию, в которой тварное бытие описывается через те же аналогии, что и Божественное: красота, любовь, дар, личность, музыка и др. Как Божественное бытие есть любовь, взаимная отдача, предвечный акт или вечный динамизм любви, так и бытие творения в аналогической онтологии Д. Харта есть постоянное движение.⁷⁹⁵ Быть человеком, который есть образ Бога, «значит быть «актом», быть вполне динамичным (в чувственном ли, в умственном ли аспекте), быть в пути, не фокусируясь на себе самом, быть увлекаемым к тому, что лежит за пределами».⁷⁹⁶

⁷⁹³ Там же. С. 455.

⁷⁹⁴ Там же. С. 371.

⁷⁹⁵ Там же. С. 285.

⁷⁹⁶ Там же. С. 286.

Как в Божественном бытии любовь всегда личностна, исходит из Личности, так и тварное бытие человека есть личностное бытие. Но как в Божественном бытии личность не существует вне любви, есть сам акт любви, т.е. личность не существует вне отношений, без других Лиц, так и в человеческом бытии личность не существует вне отношений, нуждается в бытии других личностей, и сама личность есть акт отношений. Невозможность существования личности вне отношений с другими личностями указывает на то, что все люди соединены сетью отношений и имеют некое «неразрывное единство».⁷⁹⁷

Ссылаясь на прот. С. Булгакова Д. Харт утверждает: только Бог является личностью в полном смысле.⁷⁹⁸ Описывая человеческое бытие как личностное, мы всегда должны осознавать аналогический интервал между Богом и человеком. Тождество бесконечности и простоты Божественного бытия «обеспечивает» абсолютное совпадение Я и отношений, различия и единства, дистанции и взаимопроникновения, которое невозможно для тварного бытия, являющегося конечным и составным. Поэтому отношения человеческих личностей, каким бы существенным ни было их значение, все же оставляют тварные личности множественной реальностью (по крайней мере в падшем состоянии человеческого естества), не приводят их к абсолютному взаимопроникновению (как это происходит во внутритроичном бытии).

Понимание Д. Хартом бытия Лиц Св. Троицы как непрестанного дарения Себя Другому приводит к тому, что в его аналогической онтологии концепт «дара» занимает центральное место. Тема дара фигурирует в философии с периода античности. Ее можно обнаружить, например, у Аристотеля.⁷⁹⁹ Однако до XX в. она никогда не становилась центральной. В гуманитарной науке первой половины XX в. проблема дара была поставлена

⁷⁹⁷ Hart D. B. That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation. P. 154.

⁷⁹⁸ Ibid.

⁷⁹⁹ Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 199.

этнографом и социологом Марселем Моссом. В философии внимание к этой теме было привлечено феноменологией.⁸⁰⁰

М. Мосс взял аристотелевскую схему «даритель – дар – получатель» и «циклически замкнул дар в круг взаимности».⁸⁰¹ Он понимал дар как форму обмена. В его теории фигурируют три взаимосвязанные обязанности: «давать, брать и возмещать», при этом последняя является важнейшей. Добровольность дара этой формы является только видимостью. Отсутствие взаимного компенсирующего дарения «неизменно приводит к конфликтным ситуациям».⁸⁰² Такое представление оказало большое влияние на постмоденистские теории дара.

В феноменологии Э. Гуссерля важнейшей предпосылкой всякого познания является факт того, что в акте познания феномен дается сознанию. Однако сама «данность» осталась у Э. Гуссерля практически неотрефлексированной. М. Хайдеггер ввел в проблематику данности тему дара.⁸⁰³ В его работах понятие «дар» описывает «момент прихода (данности) бытия в явленность», при этом ««местом» осуществления дара бытия» является человек.⁸⁰⁴

Э. Левинас перевел разговор о даре и данности из гносиологической (Э. Гуссерль) и онтологической (М. Хайдеггер) плоскости в плоскость этики. Его теория дара основана на асимметричном понимании отношений с Другим. Он пишет: «отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен».⁸⁰⁵ Такая ассиметрия в отношениях приводит к тому,

⁸⁰⁰ Там же. С. 25.

⁸⁰¹ Там же. С. 199.

⁸⁰² Там же. С. 17.

⁸⁰³ Там же. С. 26

⁸⁰⁴ Там же. С. 40.

⁸⁰⁵ Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356-366. С. 357.

что дар мыслится как одностороннее пожертвование, в котором участие второй стороны (принятие дара) становится необязательным.

Ж. Деррида же, напротив, утверждает: дар (как безвозмездный акт) невозможен. «Как только дар... опознается как дар, получает смысл дара, он тут же перестает быть даром. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он сам благодарит себя и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг, круг экономического обмена».⁸⁰⁶ Следовательно, считает Ж. Деррида, дар, как безвозмездное действие, не существует. Дар обязывает на ответное дарение, значит, это не дар, а обмен. Даже если дар остается безответным со стороны получателя дара, дар прославляет дарителя, а значит, в дарении присутствует корысть, значит дар не безвозмезден, т.е. опять же это не дар. «Чистого дара» быть не может, или вернее дар «может быть помыслен, но не явлен», это и есть «невозможный дар».⁸⁰⁷

Оппонентом Ж. Деррида по этой проблематике выступает Ж.-Л. Марион. Он наполняет свое учение о даре положительным пафосом, утверждает возможность «невозможного» дара и возможность еще более «невозможного» для Ж. Деррида благодарения.⁸⁰⁸

«Невозможный» (для Ж. Деррида) дар становится возможным, т.е. его можно описать феноменологически, если вынести за скобки из схемы даритель – дар – получатель «по меньшей мере один, а иногда и два из этих трех составляющих дара».⁸⁰⁹ По мнению Ж.-Л. Мариона, дар может быть осуществлен без дарителя или без даруемой вещи, или без получателя. Таким образом дар будет выведен из схемы «экономического обмена» и станет возможным. Такой подход Ж.-Л. Мариона указывает на то, что дар у него

⁸⁰⁶ О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. С. 149.

⁸⁰⁷ Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 130.

⁸⁰⁸ Там же. С. 32.

⁸⁰⁹ О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. С. 153.

понимается асимметрично. Как и в этике Левинаса, он не требует взаимности.

Прообразом любого дара, как и примером дара без одной из составляющих триады дарения, может быть то как Бог дает, дарует Себя человеку. Бог дается каждому человеку без ограничений и без остатка,⁸¹⁰ зная, что не все примут Его дар, что в отдельных случаях он будет отвергнут, не будет иметь получателя. Дарение Богом Самого Себя человеку совершается как дар независимо от получателя, этот дар не требует возвращения,⁸¹¹ поэтому он выходит за рамки «экономического обмена».

Однако ассиметрия дара и отсутствие необходимости возвращения дара совсем не лишает возможности благодарения за дар. Спасительная жертва Христа как ярчайший факт явления «невозможного дара» дает человеку возможность благодарить за этот дар, вступая через благодарение и Евхаристию в общение с Богом и другими людьми.

Если оппонентом Ж. Деррида был Ж.-Л. Марион, то оппонентом самого Ж.-Л. Мариона выступил Дж. Милбанк. Для самого Дж. Милбанка характерно развивать «симметричную» концепцию дара. Дар, прежде всего, это явление тринитарного бытия. Основоположение дара – это взаимная передача между Отцом и Сыном Св. Духа, где Св. Дух – это отношения между Отцом и Сыном,⁸¹² Их взаимный общий Дар. Эти отношения симметричны и взаимны. Ядро теологии Дж. Милбанка – это взаимность.⁸¹³ Он утверждает, что без уже имеющейся структуры взаимности дара быть не может.⁸¹⁴ Асимметричное представление о даре, как думает Дж. Милбанк, вошло в философию благодаря Р. Декарту и его дуалистической

⁸¹⁰ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии. С. 140.

⁸¹¹ Хромцова М. Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка. С. 24.

⁸¹² Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic // Modern Theology. 1995. Vol. 11 (1). P. 137.

⁸¹³ Харт К. Постмодернизм. С. 228.

⁸¹⁴ Там же.

антропологии. А значит, должно умереть вместе со «смертью» картезианского субъекта.

Дж. Милбанк оспаривает позицию Ж. Деррида и считает, что «дар может и должен быть дарован».⁸¹⁵ Однако для того, чтобы дар стал возможен, необходимы все три составляющие триады дара. Он считает, что дар не имеет ничего общего с дерридарским «чистым даром», но является «очищенным обменом дарами»⁸¹⁶ в круге благодарения и с надеждой на взаимность. Только дар принимаемый получателем как дар, т.е. с благодарностью, которая подразумевает взаимность, может называться даром. Однако, хоть дар и предполагает взаимность, он не является экономическим обменом, требующим возвращения. Благодарность не есть повторение или возвращение равноценного дара. Благодарность имеет свободный, творческий характер и может выражаться в «неидентичном» или отсроченном повторении⁸¹⁷ или в стремлении к ответному жесту.

Д. Харт, как и Дж. Милбанк, развивает концепцию дара на основе триадологии. Но в отличие от Дж. Милбанка, который описывает тринитарный дар как взаимное дарение Отцом и Сыном Св. Духа, Д. Харт, как уже было показано выше, внутритроичное бытие понимает как «круговое» дарение Каждого Лица двум другим Лицам.⁸¹⁸

Во внутритроичном бытии дарение и взаимность одновременны в онтологическом смысле. Так как взаимодарение совпадает с любовью, красотой и предвечным бытием Лиц, то дарение является симметричным. Что касается дара по отношению к творению, то здесь дар в каком-то смысле можно рассматривать как асимметричный: Бог дарует миру бытие, Его дарение и призыв предшествует нашему благодарению и отклику. Этот «дар, даруемый Богом, в творении даруется все вновь и вновь, все более полно,

⁸¹⁵ Там же. С. 223.

⁸¹⁶ *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic. P. 131.

⁸¹⁷ *Ibid.* P. 125.

⁸¹⁸ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 404.

пренебрегая всяким неприятием себя, всякой экономией, насилием и безразличием».⁸¹⁹

Однако это совсем не значит, что Бог не желает от творения взаимности. Бог желает взаимности, но желание Богом взаимности не есть обязывание, принуждение творения к ответному дару. Д. Харт считает ничем не обоснованным предвзвешенное мнение Ж. Деррида о невозможности истинного дара, будто взаимность при дарении делает акт дара актом обмена. Напротив, настоящий дар предполагает взаимность, особенно если это акт дарения жизни ребенку, акт духовного рождения, акт любви. Д. Харт считает любовь лучшим примером бескорыстного дара. Но акт любви был бы ненормальным, если бы любящая личность не думала о взаимности. Мнение Ж. Деррида о том, что для чистоты дара необходимо отказываться от взаимности противоречит фундаментальным стремлениям личности и является апологией невозможного.⁸²⁰

Дар как проявление любви не может приводить к «задолженности», как это мыслит Ж. Деррида, потому что дар сам по себе уже «есть просьба согласиться быть любимым и полюбить в ответ»,⁸²¹ т.е. в даре «задолженность» анулируется просьбой дарителя. По Д. Харту «Дар разрешает или даже освобождает отклик и потому оказывается поводом к общению».⁸²² То есть «дар не столько принуждает к отдаче», как это пытается представить Ж. Деррида, сколько дает возможность отклика.⁸²³ Более того, в акте принятия дара рождается сам реципиент. Д. Харт утверждает: «рассматривать сначала Я, обязываемое даром, а не Я, в даре рождающееся, – значит исказить порядок дарения и отдачи».⁸²⁴

⁸¹⁹ Там же. С. 558.

⁸²⁰ Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз. С. 81.

⁸²¹ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 401.

⁸²² Там же. С. 398.

⁸²³ Хромцова М. Ю. Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного «другого»// Вестник РХГА. 2016. Том 17. Вып. 4. С. 208.

⁸²⁴ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 398.

Д. Харт приходит к выводам: во-первых, «христианским мышлением дар не может быть понят вне тринитарной догмы».⁸²⁵ Внутритроичное дарение является прообразом любого дара. Во-вторых, творение есть дар,⁸²⁶ а дар есть абсолютное пожертвование, т.е. он совершается «благодатно»,⁸²⁷ свободно и непринужденно. В-третьих, истинное бытие, как Божественной так и тварной личности – это «личность-как-дар».⁸²⁸ Наша личность, наше «Я» – это «дар инаковости другого». Дар – это «повод для Я, для события Я».⁸²⁹ От того, как принимается дар, зависит жизнь реципиента, его «Я»: «принимается ли он как дар или как бремя, вызывает ли он радостный отклик или всего лишь чувство обязанности (или неблагодарности)».⁸³⁰ Более того, сам даритель рождается в меру оказываемой в даре милости.⁸³¹ То есть взаимное дарение является условием бытия личности,⁸³² дар конституирует личность. В-четвертых, дар Бога творению не сводится лишь к самому акту творения, но является постоянным участием Бога в жизни творения. В-пятых, так как участие Бога в мире есть дар, прообразом которого является бытие Лиц Св. Троицы как взаимодарение, то все творение призвано к взаимности и к соучастию во внутритроичном «процессе дарения-возвращения».⁸³³ В-шестых, отказ от взаимности дарения, отказ в дарении, как и подавление дара, есть грех.⁸³⁴

По аналогии с тринитарным бытием в онтологии Д. Харта, дар описывается им и как дар дистанции. Творение мира предполагает кенозис Бога, самоумаление, предоставление миру «пространства», дарование инаковости, предполагающее некоторый интервал, дистанцию. Но эта дистанция, обеспечивающая различие и трансцендентность, этот кенозис

⁸²⁵ Там же. С. 404.

⁸²⁶ Там же. С. 392.

⁸²⁷ Там же. С. 280.

⁸²⁸ Там же. С. 260.

⁸²⁹ Там же. С. 398.

⁸³⁰ Там же. С. 398.

⁸³¹ Там же. С. 398.

⁸³² Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз. С. 81.

⁸³³ Хромцова М. Ю. Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного «другого». С. 209.

⁸³⁴ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 405.

Бога, в понимании Д. Харта, един с Его плеросисом (плеросис (греч.) – наполнение, исполнение, восполнение). Самоумаление Бога не есть его отчуждение от мира, но его наполнение и участие в нем. Как и Г.У. Бальтазар, Д. Харт говорит, что всякое различие и дистанция в тварном бытии имеет свое основание во внутритроичном различии и дистанции. И как в Боге всякая дистанция тождественна с перихорезисом, т.е. при сохранении инаковости Лиц интервал «преодолен» Их взаимопроникновением, так в тварном бытии всякая дистанция, в том числе и грех, как дистанция отчуждения, создаваемая нами между нами и Богом, всегда уже преодолена Богом, Его любовью.⁸³⁵

Если Бог описывается как сверхъестественный Музыкант, а Его бытие – как бесконечная музыка, вечная полифония, то тварное бытие, мир есть «комплементарная музыка», бесконечная последовательность вариаций Божественной музыки.⁸³⁶ Творение не есть хаос, случайное совпадение звуков или белый шум. Оно имеет свои интервалы, ритм, гармонию. Грех разрушает полифонию тварного бытия, разупорядочивает интервалы⁸³⁷ и превращает музыку в какофонию.

Д. Харт уподобляет все человечество хору, где каждый отдельный человек – это певец, исполняющий свою мелодию, которая, в свою очередь, «является вариацией в общей симфонии».⁸³⁸ При этом симфоническая устроенность общества для Д. Харта является не метафорой, а «постметафизической социальной онтологией».⁸³⁹

Итак, бытие Бога – это вечная музыка, а тварное бытие – конечная музыка, которая участвует в божественной бесконечной музыке».⁸⁴⁰ Но для Д. Харта не всякий определенным образом организованный звуковой ряд

⁸³⁵ Там же. С. 538-539.

⁸³⁶ Там же. С. 418.

⁸³⁷ Там же. С. 430-431.

⁸³⁸ Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз. С. 102.

⁸³⁹ Там же. С. 102.

⁸⁴⁰ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 430.

является музыкой. Именно «музыка Баха предлагает эстетическую аналогию работе Духа в творении».⁸⁴¹

Конечно, Д. Харт не первый, кто описывает мир по аналогии с музыкой. Сравнение космоса и музыки восходит к пифагоровой «музыке сфер» и доходит «даже до теории струн в современной физике».⁸⁴² Такая аналогия находит свое основание и в святоотеческих текстах. Например, свт. Григорий Нисский, по-видимому вслед за Пифагором, говорит, что «устройство вселенной есть некая музыкальная стройность».⁸⁴³ А так как человек есть малый мир, содержащий в себе все, что есть во вселенной, то «музыка согласна с нашим естеством».⁸⁴⁴ Музыка исцеляет от страстей, возвращая ум в естественное состояние.⁸⁴⁵

Аналогическое описание Божественного бытия как бесконечного текста и вечной речи приводит к тому, что в хартовской онтологии тварное бытие становится конечной вариацией бесконечного текста. Творение есть текст, который существует в тринитарном контексте бытия.⁸⁴⁶ Поэтому тварное бытие может быть правильно понято и «прочитано» только в контексте Божественного бытия: мир не есть безмолвие, бессмыслица или случайный набор слов, но экспрессия Бога, риторика Его любви.

Описание Д. Хартом мира как экспрессии Бога внешне сближается с некоторыми течениями ренессансного неоплатонизма и с учением Спинозы, однако его акцент на идее о творении мира из ничего и утверждение о том, что «Бог и мир не образуют между собой единственного порядка содержания и экспликации»,⁸⁴⁷ позволяют его теозстетике не стать одним из видов пантеизма.

⁸⁴¹ Там же. С. 429.

⁸⁴² Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 272, прим 34.

⁸⁴³ Григорий Нисский свт. О надписании псалмов // Творения святого Григория Нисского. С. 10.

⁸⁴⁴ Там же. С. 13.

⁸⁴⁵ Там же. С. 14.

⁸⁴⁶ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 429.

⁸⁴⁷ В данном случае «можно говорить лишь об «аналогической экспрессии»». (Там же. С. 441.)

Описание Д. Хартом творения как текста во многом созвучно с постмодернистским представлением о том, что все есть текст (Ж. Деррида). Его описание бытия через аналогии текста, речи и риторики также вполне укладываются в постмодернистскую программу онтологизации языка, где интерпретация, как процедура толкования текста, становится главным «инструментом видения мира».⁸⁴⁸ Однако, если для постмодернистов интерпретация и деконструкция текста ведет к выявлению скрытых смыслов и следов других текстов, деконструкция которых, в свою очередь, выявляет скрытые следы все новых текстов и в итоге ведет в никуда; то в концепции Д. Харта деконструкция мира как текста ведет к Богу, а сама деконструкция превращается в доксологию. Если в онтологии постмодерна «мир состоит из симулякров, которые не имеют основания ни в какой реальности, кроме собственной»,⁸⁴⁹ и, по сути, сам мир является симулякром; то в онтологии Д. Харта основанием мира является любовь Бога, а потому он настолько же реален, как реальна эта любовь.

Как у Г.У. фон Бальтазара трансценденталии бытия описываются одна через другие, так и у Д. Харта его аналогии взаимодополняют и описывают друг друга. Однако центральной аналогией в его теозэстетике все же остается аналогия красоты. Через эту аналогию мир описывается Д. Хартом как прекрасная картина, автором которой является Бог,⁸⁵⁰ как конечное зеркало бесконечного, где бесконечное тождественно красоте. Вслед за блж. Августином Д. Харт говорит: «красота творения – это возвешение божественной красоты»,⁸⁵¹ Божественного великолепия. Для него «бытие творения – это Божье наслаждение, красота творения – это Божья слава».⁸⁵²

⁸⁴⁸ Звездина А. А., Корнилова Г. И., Ланцова И. В. Мир как интерпретация // Вестник Иркутского Государственного Технического Университета. 2011. N 1. С. 279.

⁸⁴⁹ Там же. С. 280.

⁸⁵⁰ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 379.

⁸⁵¹ Там же. С. 381.

⁸⁵² Там же.

Теозстетика Д. Харта была воспринята неоднозначно и вызвала критические замечания и вопросы среди богословов и философов. Критике подверглась резкая оценка Д. Хартом постмодерна как онтологии насилия, практическим выражением которой становится фашизм. Один из исследователей назвал хартовскую оценку постмодерна провокацией.⁸⁵³ Сам Д. Харт позже согласился с некоторой гиперболичностью в своей оценке постмодерна, объяснив ее обстановкой «язвительных дебатов», в которой он писал свой труд и под влиянием которой допустил полемически заостренные утверждения, теперь кажущиеся «слегка абсурдными».⁸⁵⁴

Д. Харт подвергся критике и со стороны противоположного лагеря за якобы сведение им богословия к риторике и эстетике, за уступку постмодерну, отвергающему значимость «общей человеческой рациональности».⁸⁵⁵ Такую критику нельзя считать в полной мере справедливой. Сам Д. Харт не считает правильным отказ «от веры в общую человеческую рациональность или веру в ее способность к истине».⁸⁵⁶ Он лишь выступает против абсолютизации рационального подхода, которая наблюдалась в модерне, а также против секулярного подхода, в котором истина и красота противопоставляются. Д. Харт первоначально планировал написать отдельный том, посвященный истине, который должен был отличаться по своему стилю от теозстетики.⁸⁵⁷ Однако на данный момент эта работа так и остается лишь проектом.

Необходимо отметить, что упомянутая выше «аксиома Ранера», утверждающая тождество имманентной и домостроительной Троицы, которая лежит в основании триадологии Д. Харта, может приводить к некоторым затруднениям. Д. Харт неоднократно подчеркивает, что отношения Лиц и Их «taxis» (порядок) в Божественном домостроительстве

⁸⁵³ *Loughlin G.* Rhetoric and Rhapsody. A response to David Bentley Hart's *The Beauty of the Infinite*. P. 603.

⁸⁵⁴ *Hart D. B.* Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm and Gerard Loughlin. P. 618.

⁸⁵⁵ *Malcolm L.* On David Hart's *The Beauty of the Infinite*. P. 596.

⁸⁵⁶ *Hart D. B.* Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm and Gerard Loughlin. P. 614.

⁸⁵⁷ *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. IX.

соответствуют отношениям и «*taxis*» в имманентном Божественном бытии.⁸⁵⁸ Но тогда триадологическая формула исхождения Св. Духа только от Отца теряет свою легитимность, так как в домостроительстве Св. Дух посылается апостолам Христом (Ин. 20:23), т.е. вочеловечившимся Сыном. Это означает, что «аксиома Ранера» предполагает либо учение о филиокве, т.е. исхождение Св. Духа и от Отца, и от Сына, либо учение об исхождении Св. Духа от Отца через Сына. Сам Д. Харт нигде не употребляет филиокве, но иногда в триадологическом контексте использует формулу «от Отца через Сына».⁸⁵⁹ В то же время он настаивает на том, что необходимо ослабить атаку на филиоквизм со стороны «преувеличенного «фотианизма»», к которому он относит некоторых современных православных богословов.⁸⁶⁰ Такая позиция Д. Харта принижает значимость богословских споров вокруг филиокве, имевших место в истории христианства начиная с IX века.

Триадология Д. Харта, как было показано выше, имеет ряд сходств с тринитарным учением Г.У. фон Бальтазара. Однако сохраняет и существенные отличия. В отличие от Г.У. Бальтазара, дар у Д. Харта не отождествляется со Св. Духом, как плодом взаимной любви Отца и Сына. По Д. Харту, в тринитарном бытии аналогия дара описывает круговое «движение» любви всех трех Лиц.

Другое отличие – Д. Харт не считает возможным видеть в инаковости Лиц Св. Троицы основу половой дифференциации людей, как это подразумевается у Г.У. фон Бальтазара. При этом, стоит признать, что логика Бальтазара в этом отношении является более последовательной: так как аналогический метод, которого придерживаются оба мыслителя, предполагает то, что все тварное бытие является аналогическим отражением того, что есть в Божественном существовании, т.е. половая дифференциация

⁸⁵⁸ Там же. С. 240, *Hart D. B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis*. P. 553. и др.

⁸⁵⁹ См., например, *Hart D. B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis*. P. 553, *Харт Д.Б. «Миф о расколе»*. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6027310>, *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 305.

⁸⁶⁰ *Харт Д.Б. «Миф о расколе»*. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6027310>

в творении должна быть аналогическим отражением Божественного бытия. В то же время позиция Д. Харта по этому вопросу является для христианского богословия более традиционной.

Еще одно важное отличие: Г.У. фон Бальтазар внутритроичный кенозис делает центром своей триадологии, тогда как Д. Харт практически не использует понятия «кенозис», «самоопустошение», «самоуничужение» при описании имманентного Божественного бытия. Справедливости ради следует отметить, что так как триадология Д. Харта основана на учении о тождестве имманентной и икономической Св. Троицы, то это все-таки предполагает наличие кенозиса во внутритроичном бытии.⁸⁶¹ Однако внутритроичное бытие у Д. Харта описывается как радость, ликование, счастье, а потому лишено какого-либо драматического пафоса, присущего триадологии Г.У. фон Бальтазара.

Соответственно, и тварное бытие, которое есть не что иное, как аналогическое отражение Божественного бытия, предстает в онтологии Д. Харта с меньшим драматизмом: в нем практически не остается места страданиям, лишениям и смерти. Такое описание тварного бытия вызвало ряд справедливых критических замечаний.⁸⁶² Хоть тварное бытие и является благим Божьим даром, однако в нынешнем падшем состоянии наш мир, с его ураганами и землетрясениями, бессмысленными войнами и несправедливостью, социальным неравенством и притеснениями, не лишен скорби и плача. Помимо радости, ликования и счастья в мире есть зло, грех и страдания. Поэтому аналогическая онтология Д. Харта больше подходит для описания первозданного тварного бытия, мира не отпавшего от Бога, не знавшего грехопадения и его последствий.

⁸⁶¹ Сам Харт в одном месте все же говорит о внутритроичном кенозисе: «... само деяние кенозиса для Бога не новый акт, так как вечное бытие Бога само есть в каком-то смысле кенозис. самоизлияние Отца в Сыне, в радости Духа.» (*Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 536.)

⁸⁶² См.: например, *Malcolm L.* On David Hart's The Beauty of the Infinite. P. 598; *Loughlin G.* Rhetoric and Rhapsody. A response to David Bentley Hart's The Beauty of the Infinite. P. 608.

Таким образом, «эстетический поворот» в философии, у истоков которого стоял Ф. Ницше, и который так ярко проявил себя в постмодернизме, нашел свое христианское обрамление в теозстетике Д. Харта. Он обуздал некоторые экспрессивные импульсы постмодерна и привел их на службу Истине. На основе христианского вероучения, используя аналогический метод и некоторые постулаты Г.У. фон Бальтазара, а также отдельные идеи Дж. Милбанка и других представителей радикальной ортодоксии, Д. Харт сделал попытку выразить православное учение о Боге в условиях «смерти Бога». Своей теозстетикой он показал, что идея Ф. Ницше и его последователей о «смерти Бога» – отнюдь не о христианском Боге. Проект Д. Харта – это пример того, какую форму может принять православная мысль, обращенная к обществу постмодерна. Однако православным мыслителям, которые планируют использовать наработки Д. Харта, необходимо учитывать наличие «слабых мест» и спорных утверждений этого автора.

2.2. Персонализм митр. Иоанна (Зизиуласса): учение о человеке в условиях «смерти субъекта»

Если Д. Харт своей теозстетикой вступает в диспут с постмодернистской идеей «смерти Бога», то митр. Иоанн (Зизиулас) особое внимание уделяет идее «смерти субъекта».

Пергамский митрополит Иоанн (Зизиулас) (род. в 1931) является одной из самых крупных фигур православного богословия нашего времени. Некоторые исследователи относят его к числу наиболее влиятельных⁸⁶³ и

⁸⁶³ Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. С.86.

наиболее известных⁸⁶⁴ православных мыслителей современности. Значимость его взглядов признают как православные богословы, так и теологи иных конфессий.⁸⁶⁵ В зарубежном богословии митр. Иоанн (Зизиулас) является одним из самых цитируемых авторов.⁸⁶⁶

На формирование богословских взглядов митр. Иоанна (Зизиуласа) в наибольшей степени повлияли отцы Каппадокийцы и прп. Максим Исповедник, а из современных богословов – прот. Г. Флоровский, прот. Н. Афанасьев, В.Н. Лосский и Х. Яннарас. Интерес митр. Иоанна (Зизиуласа) к современному западному богословию связан с именами К. Барта, К. Ранера, К. Гантона и И. Конгара. Большинство работ митр. Иоанна (Зизиуласа) написаны, как он сам отмечает, на Западе, «в контексте западной богословской проблематики».⁸⁶⁷ Среди философов XX в. его внимание привлекают, прежде всего, работы М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, М. Бубера, Э. Левинаса и др.

Богословие митр. Иоанна (Зизиуласа) можно условно разделить на два периода. Первый относится к так называемой неопатристике, второй выходит за рамки этой богословской парадигмы.⁸⁶⁸ Для второго периода творчества митр. Иоанна (Зизиуласа) характерно его обращение к тематике, методам и в какой-то степени к языку философии постмодерна.⁸⁶⁹ Как и другие

⁸⁶⁴ Knight D. *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. Aldershot; Hants/Burlington, VT: Ashgate, 2007. P. 3.

⁸⁶⁵ Например, бывший духовный лидер англиканской церкви архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс относит Зизиуласа к «великим умам» (См.: *Уильямс Роуэн*. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. – Киев: Дух и литера, 2009. С. 7.)

⁸⁶⁶ Knight D. *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. P. 1.

⁸⁶⁷ *Зизиулас Иоанн*. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 20; С. Павлов утверждает, что «Бытие как общение» написана Зизиуласом в диалоге с идеями К. Ранера, некоторые из которых он развил (См.: *Павлов С.* Антропология Карла Ранера и ее восприятие в современном православном богословии // *Богословие личности* / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 165.).

⁸⁶⁸ О подобном разделении творчества митр. Иоанна (Зизиуласа) говорят и другие исследователи. (См.: например, *Бортник С.М.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. С. 332-337.)

⁸⁶⁹ На принадлежность Зизиуласа к парадигме постмодерн указывают и другие исследователи. Так Д.В. Витер пишет: «Митр. И. Зизиулас фактически пытается дать постмодернистскую интерпретацию основных идей православного богословия». (*Витер Д. В.* Некоторые проблемы онтологии в кенотической концепции митрополита Иоанна Зизиуласа // *Гілея: науковий вісник*. Випуск 102. С. 267.). Т.В. Гаврилюк относит антропологию Зизиуласа к постмодернистскому учению. (*Гаврилюк Т.В.* Християнська антропология в епоху

мыслители этой парадигмы, митр. Иоанн (Зизиулас) размывает границы между философией и богословием. Однако это не означает, что он подчиняет богословие философии. Митр. Иоанн (Зизиулас) пытается актуализировать христианское богословие для современной философии; сделать так, чтобы богословие влияло на развитие философии и при этом имело философское обоснование.⁸⁷⁰

По словам митр. Иоанна (Зизиуласса), постмодерн «значим главным образом для метода, способа богословствования, а не для содержания вероучения как такового».⁸⁷¹ Вслед за постмодерном он выступает против «субстанциалистской онтологии».⁸⁷² Д.В. Витер замечает: онтология и гносеология в концепции митр. Иоанна (Зизиуласса) «сосредотачивается главным образом на отрицании любой субстанциальности», а «отказ от субстанциальности открывает идеям постмодернистской философии путь в православное богословие».⁸⁷³

Однако идеи постмодерна митр. Иоанн (Зизиулас) заимствует избирательно. Постмодернистские установки, противоречащие христианскому учению, он отвергает. Так, например, указывая на одно из ярких отличий святоотеческого учения от философии постмодерна, он пишет: «патристическая мысль глубоко озабочена утверждением и сохранением особенного (the particular) в вечности»,⁸⁷⁴ тогда как

«Кінця метафізики» // Zbiór artykułów naukowych. Konferencji Międzynarodowej Naukowo-Praktycznej «East European Conference» (29.11.2016 - 30.11.2016) - Warszawa: Wydawca: Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2016. С. 70.) А. Папаниколау обнаруживает у Зизиуласса постмодернистские философские траектории. (*Papanikolaou A. From Sophia to Personhood: The Development of 20th Century Orthodox Trinitarian Theology // RHONEMA, VOL. 33(2), 2018, P. 11.*) С.М. Бортник указывает на «связь Зизиуласса с контекстом постмодернистской проблематики». (*Бортник С.М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласса в систематическом рассмотрении. С. 281.*) Наиболее яркой работой, написанной в этом ключе, можно назвать эссе Зизиуласса «Что значит быть иным: к вопросу об онтологии инаковости», вошедшей в сборник «Общение и инаковость».

⁸⁷⁰ *Бортник С.М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласса в систематическом рассмотрении. С. 227.*

⁸⁷¹ *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 66.*

⁸⁷² Там же. С. 65.

⁸⁷³ *Витер Д. В. Некоторые проблемы онтологии в кенотической концепции митрополита Иоанна Зизиуласса. С. 267.*

⁸⁷⁴ *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 67.*

«постмодернизм, напротив, в целом относится ко всякому представлению об идентичности с глубоким подозрением».⁸⁷⁵

Как и многие мыслители постмодерна, митр. Иоанн (Зизиулас) выступает против того, чтобы идентифицировать человека через его рацию.⁸⁷⁶ Он заявляет, что человеческая идентичность локализуется не в его рациональности, как это заявляет философия модерна, но связана с Другим. Если для субъекта модерна, мыслящего Я, все сущее, в том числе и Другой, является прежде всего гносеологическим предметом, то для митр. Иоанна (Зизиуласа) Другой – это тот, в общении с которым конституируется личность. Таким образом, тема Другого, центральная тема философии постмодерна,⁸⁷⁷ обретает в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) важное значение.

Важнейшую, парадигмообразующую идею постмодерна – «смерть субъекта» – митр. Иоанн (Зизиулас) поддерживает⁸⁷⁸ и развивает свою антропологию с ее учетом. Однако, прежде чем перейти к рассмотрению антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа), необходимо сказать несколько слов о его триадологии, так как именно триадология является ядром его учения. Разработки в области триадологии являются определяющими для всех остальных сфер богословия митр. Иоанна (Зизиуласа), в том числе и для его персоналистской антропологии.⁸⁷⁹

Свою триадологию митр. Иоанн (Зизиулас) выстраивает, опираясь на отцов Каппадокийцев, их учение о «монархии Отца». Слова свт. Григория Богослова о том, что «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность,

⁸⁷⁵ Там же.

⁸⁷⁶ Там же. С. 49.

⁸⁷⁷ *Грицанов, А.А.* Другой // Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. - М.: Мн: Современный литератор, 2007. С. 157.

⁸⁷⁸ *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 65.

⁸⁷⁹ С.М. Бортник пишет: «Зизиулас развивает свое учение о Боге и предлагает использовать его результаты для применения в сфере антропологии». (*Бортник С.М.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. С. 252.)

остановилась на троичности»»,⁸⁸⁰ и слова свт. Василия Великого: «ибо тот Отец, кто дал другому начало бытия (*arche tou einai*)... а Сын, кто получил начало бытия (*arche tou einai*) от другого через рождение»,⁸⁸¹ указывают, что троичное бытие «инициировано» Отцом.⁸⁸² Именно Отец, а не некая безличная сущность есть начало, причина, виновник Сына и Св. Духа. В свою очередь, личностное онтологическое происхождение Сына и Св. Духа от Отца указывает на то, что это рождение и исхождение предполагает свободу и любовь.⁸⁸³ То есть бытие Св. Троицы есть свободное рождение Сына и изведение Св. Духа Отцом в любви.

Выводы митр. Иоанна (Зизиуласа), сделанные на основании учения о «монархии Отца», позволяют ему разработать тринитарное учение о Личности. Центральными понятиями, с помощью которых он формулирует это учение, выступают: природа, сущность, лицо, ипостась, общение, любовь, отношение, инаковость, индивид и свобода.

Понятия «природа» (*φύσις*) и «сущность» (*οὐσία*) в триадологии митр. Иоанна (Зизиуласа) тождественны. Но «природу/сущность» он использует в двух разных семантических значениях, которые можно условно назвать позитивным и негативным. Позитивное значение раскрывается митр. Иоанном (Зизиуласом) через такие концепты, как бытие, жизнь, общение, любовь. Эта «позитивная» природа выявляется только у «множества» (т.е. в Ипостасях), относится к характеристике реального бытия Св. Троицы. «Природа» в негативном значении применяется митр. Иоанном (Зизиуласом) для того, чтобы описать реальное бытие Св. Троицы, противопоставив его этой природе. Такая «природа/сущность» имеет сходство с философским понятием *Urgund*, и является для митр. Иоанна (Зизиуласа) абстрактным

⁸⁸⁰ Свт. Григорий Богослов, *Theol. Or.* 3.2. Цит. по: *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви.* С.153.

⁸⁸¹ Василий, *С. Eun.* 2.22 Цит. по: Там же. С. 169.

⁸⁸² Там же. С. 153.

⁸⁸³ Там же.

понятием,⁸⁸⁴ обозначающим несуществующую, безликую, «голую» или безипостасную природу, для которой характерна данность и необходимость бытия, и которой нет места в Св. Троице.

Понятия «общение» (κοινωνία), «любовь» (ἔρως) и «отношение» (σχέσις) являются для митр. Иоанна (Зизиуласа) онтологическими и тождественными друг другу. Общение/ отношения /любовь исходит от конкретного Лица и направлено к конкретному Лицу. Имманентное Божественное бытие есть общение/ отношения /любовь Лиц Св. Троицы Друг к Другу.

При этом «лицо», «ипостась» и «личность» в триадологии митр. Иоанна (Зизиуласа) также являются понятиями тождественными, обозначающими конкретное бытие, «способ бытия» (τρόπος ὑπάρξεως) сущности. Личность Св. Троицы есть понятие онтологическое, которое обозначает уникальное, незаменимое, онтологически свободное бытие, которое определяет способ бытия природы и существует в отношении с другими Ипостасями/Личностями. Ипостась/лицо/личность и природа/сущность соотносятся как частное и общее, причем ипостась указывает на то, *как* эта природа/сущность существует, а сущность указывает на то *что* существует.

В тринитарной концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) понятия «природа» и «ипостась» соотносятся с понятиями «общение» и «инаковость». Быть «иным» значит быть самим собой, быть отличным от всего остального, существовать уникальным образом. Если общение указывает скорее на единство, то инаковость – на различие Лиц. В Божественном бытии, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), общение и инаковость противоположны и, в то же время, неразделимы, немислимы друг без друга. Он указывает на инаковость каждой Ипостаси, чем подчеркивает

⁸⁸⁴ Zizioulas J. Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor. P. 90.

уникальность, незаменимость, исключительно-неповторимость Их бытия. Но эта иноковость возможна только в общении.

«Личность» (person) противоположна «индивидуальности» (personality).⁸⁸⁵ Личность, в отличие от индивида, не существует вне общения. Личность есть «инаковость в общении и общение в инаковости»,⁸⁸⁶ в то время как индивид понимается митр. Иоанном (Зизиуласом) как идентичность, мыслимая «безотносительно к чему бы то ни было иному», как самость, замкнутость на себе, как «ось сознания», или как стечение природных или нравственных качеств, либо как число, «которое поддается такому действию, как сложение, или может сочетаться с другими числами».⁸⁸⁷ Понятие «индивид» не применимо к описанию бытия Св. Троицы.

В тринитарном богословии митр. Иоанн (Зизиулас), как и в антропологии, различает понятия «свобода» и «воля» или «свобода воли». «Волю» он относит в антропологии к психической и нравственной категориям, к природной характеристике, а в триадологии – к свойству сущности, которое характеризует взаимоотношения Бога с творением. Свобода воли связана с действием и предполагает некий выбор.

«Свободу» в онтологическом смысле, в смысле свободы быть собой, а не кем-то еще, митр. Иоанн (Зизиулас) относит к онтологической категории личности.⁸⁸⁸ Бытие Бога – это онтологически свободное бытие.⁸⁸⁹ Бог Отец обладает абсолютной онтологической свободой, которая утверждается в свободном рождении Сына и изведении Святого Духа. Это значит, что нет никакой причины, кроме Самого Отца, которая вынуждает Его «рождать и изводить». Причем исключается не только любая «внешняя» Божеству

⁸⁸⁵ *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 274.

⁸⁸⁶ Там же. С. 11.

⁸⁸⁷ Там же. С. 220.

⁸⁸⁸ «Свобода быть иным в онтологическом смысле». (Там же. С. 13.).

⁸⁸⁹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С.120, прим.127.

причина, но и то, что Божественная природа довлеет над Отцом,⁸⁹⁰ делая Его Родителем и Изводителем.⁸⁹¹ Итак, понятие «свобода» митр. Иоанн (Зизиулас) применяет для описания имманентного Божественного бытия, чтобы подчеркнуть, что «Бог есть Троица не в силу экстатичности Божественной природы»⁸⁹², а в силу того, что Отец свободно утверждает свое бытие в рождении Сына и изведении Св. Духа.

Разработанное в триадологии учение о Личности митр. Иоанн (Зизиулас) применяет в антропологии на том основании, что человек сотворен по образу и подобию Бога. Вслед за Х. Яннарасом,⁸⁹³ митр. Иоанн (Зизиулас) описывает *imago Dei* (образ Божий) не как особые природные свойства человеческой природы (разумность, словесность и др.), как это делается в святоотеческой антропологии, а через понятие «личность».⁸⁹⁴ Это понятие, хоть и указывает на уникальность конкретного бытия, но как понятие остается до конца неопределимым. Он пишет: «мы не можем дать положительное качественное содержание ипостаси или личности, поскольку это привело бы к потере его или ее абсолютной уникальности и превратило бы личность в поддающуюся классификации сущность».⁸⁹⁵ Далее он отмечает: «истинная онтология личности требует, чтобы уникальность личности не поддавалась никакому качественному катафасису и превосходила его».⁸⁹⁶

И все же некоторое описание «личности» митр. Иоанн (Зизиулас) дает. Личность указывает на конкретное, уникальное и неповторимое существо, на

⁸⁹⁰ Там же. С. 12, *Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 212, 217

⁸⁹¹ В то же время свобода не тождественна контингентности, произволу, она не предполагает случайность, «неудержимое исторжение».

⁸⁹² *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 40.

⁸⁹³ См.: например, *Яннарас Х.* Личность и Эрос. С. 126, 134 и др. До Х. Яннараса описание образа Божия через категорию личности можно встретить у прот. С. Булгакова. (См.: *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III / С. Булгаков. – Париж. 1945. С. 147.)

⁸⁹⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 45; *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 51.

⁸⁹⁵ Там же. С. 142.

⁸⁹⁶ Там же. С. 143.

уникальную идентичность.⁸⁹⁷ Личность не является природной категорией, частью природы,⁸⁹⁸ какой-либо способностью или качеством: биологическим, социальным или нравственным.⁸⁹⁹ Личность соотносится с природой как особенное с общим. Если природа описывает «что» бытия, то личность указывает на «кто» и «как» бытия, на его инаковость.

Быть иным в онтологическом смысле, значит быть самим собой,⁹⁰⁰ быть уникальным. Однако инаковость в антропологии, как и инаковость в триадологии, неразрывна с общением, с отношениями: «инаковость и общение совпадают».⁹⁰¹ Как Отец не существует без Сына и Св. Духа, но в рождении и изведении «является» самим собой, так и человеческая личность является уникально иной благодаря уникальным отношениям.⁹⁰² Идентичность личности утверждается только через отношения.⁹⁰³ Реляционный характер бытия личности указывает на то, что личность не может существовать без Другого, без того с кем она вступает в общение.

В современной философии тема Другого занимает важное место, но особенно интересными, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), являются концепции М. Бубера и Э. Левинаса. М. Бубер указывает на Другого как на необходимый конститутивный для Я элемент. Я не существует без отношений с Другим, без того, что М. Бубер назвал «между». Однако, эта симметрия отношений, это «между», по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа) обретает у М. Бубера первичную онтологическую значимость и таким образом возвышается над Другим. В буберовской концепции Я конституируется не Другим, а отношениями с Другим.⁹⁰⁴

⁸⁹⁷ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 42.

⁸⁹⁸ *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 359-360.

⁸⁹⁹ Там же. С. 142.

⁹⁰⁰ Там же. С. 15.

⁹⁰¹ Там же. С. 53.

⁹⁰² Там же. С. 88.

⁹⁰³ Там же. С. 143.

⁹⁰⁴ Там же. С. 59.

В концепции Э. Левинаса митр. Иоанн (Зизиулас) видит и одобряет асимметрию, которой нет у М. Бубера. Для Э. Левинаса Другой имеет приоритет, так как только при встрече с Другим Я обнаруживает себя. Однако Э. Левинаса митр. Иоанн (Зизиулас) критикует за отвержение онтологической значимости отношений, того, что «между» Я и Другим. Митр. Иоанн (Зизиулас) пишет: «Левинас отвергает идею общения, так как видит в ней угрозу инаковости со стороны тождественного и общего, подчинение инаковости единству».⁹⁰⁵ Вместо отношений Э. Левинас вводит категорию «дистанции», чтобы подчеркнуть онтологическую пропасть между Я и Другим.

Митр. Иоанн (Зизиулас) пытается исправить недостатки обеих теорий. Как и М. Бубер, он подчеркивает онтологическую значимость отношений. Но, как и Э. Левинас, указывает на необходимость асимметрии в этих отношениях. «Все личностные отношения являются онтологически асимметричными, поскольку личности никогда не являются самосуществующими или самообъяснимыми, но в некотором смысле "опричинены" неким "иным", "даятелем", который онтологически "предшествует" им, и в этом смысле является "большим", чем получатель».⁹⁰⁶ Таким образом, Другой имеет приоритет над Я, является дарителем инаковости.

Итак, «личность – это всегда чей-либо дар»,⁹⁰⁷ дар Другого. Даром Другого является и личность, и все бытие: «Бытие есть дар, а не самостоятельная и саморазворачивающаяся реальность».⁹⁰⁸ Однако из всего мира только человек был сотворен посредством призыва Бога, поэтому среди других живых существ только человек является личностью.⁹⁰⁹ Творение как призыв «предполагает одновременно три момента: отношения, свободу и

⁹⁰⁵ Там же. С. 61.

⁹⁰⁶ Там же. С. 185.

⁹⁰⁷ Там же. С. 182.

⁹⁰⁸ Там же. С. 112.

⁹⁰⁹ Там же. С. 141.

инаковость личности».⁹¹⁰ Бог, призывая Адама, вступает с ним в отношения. Отношения предполагают наличие (творение) иного, с которым можно вступить в отношения, т.е. обуславливают инаковость Адама. В то же время призыв предполагает, что иной (Адам) свободен в своем ответе на этот призыв, он может вступить в отношения или отвергнуть их.

Адам дал отрицательный ответ на призыв Бога, отверг Другого. Но так как Другой есть Тот, Кто обеспечивает инаковость личности, уникальность ее бытия, то отвержение Другого стало отказом от уникальности бытия, что равнозначно отказу от бытия вообще. То есть отказ от отношений с Другим стал отказом от бытия и привел Адама к тлению и смерти.

По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа) грехопадение, как отвержение Бога Адамом, есть не что иное, как отказ от признания Другого первоосновой, конститутивным элементом своего бытия.⁹¹¹ Адам нарушил направленность асимметрии отношений: «самость получила онтологический приоритет перед Иным».⁹¹² Человек из личности, бытие которой есть инаковость в общении и потому неразрывно связано с Другим, превратился в индивида, замкнутую на себе монаду, которая для своего существования и идентичности не нуждается в Другом.

Описание человеческого существования как индивида, «самости», имеющей онтологический приоритет над Другим, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), преобладает в модернистской западной философии. Начиная с Р. Декарта, западная философия в целом признавала, что личностью человек является не благодаря Другому, а благодаря своему самосознанию.⁹¹³ Такое описание человека есть описание человеческого существования в его падшем состоянии, а потому не должно служить основой для развития истинной антропологии. Поэтому митр. Иоанн (Зизиулас) одобряет провозглашенную

⁹¹⁰ Там же. С. 51.

⁹¹¹ Там же. С. 54.

⁹¹² Там же.

⁹¹³ *Zizioulas, John. Lectures in Christian Dogmatics / London: T&T Clark, 2009. P. 67.*

философией постмодерна «смерть субъекта», понимая эту идею, в первую очередь, как смерть индивида, смерть самости,⁹¹⁴ и отказ от понимания человека как самообосновывающей, самосознающей монады.

Утверждение митр. Иоанна (Зизиуласа) о том, что понятие сознания неразрывно связано с «самостью» и эгоцентризмом вполне созвучно со взглядами на этот вопрос мыслителей постмодерна. В этом же духе пишет, например, Ж. Деррида: сознание «во всех своих модификациях дает себя мыслить только как присутствие для себя, восприятие себя присутствия».⁹¹⁵

Из-за наличия связи понятия «сознания» с «самостью» митр. Иоанн (Зизиулас) тщательно старается избегать его использовать в своей теологической концепции и критикует тех богословов, которые определяют «личность» через «сознание». В частности он критикует подход прот. Д. Станилоэ.⁹¹⁶ Но эту критику можно распространить и на персоналистские концепции прот. С. Булгакова,⁹¹⁷ Х. Яннараса⁹¹⁸ и других богословов, которые в этом отношении остаются зависимыми от современного представления о человеке.

Итак, митр. Иоанн (Зизиулас) настаивает: истинное бытие человека – это инаковость в общении, а не самообосновывающий индивид. Такое представление о человеке в антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) имеет ряд последствий. Нарушенная направленность асимметрии отношений Я и Другого должна быть возвращена. Самость должна быть преодолена, а примат Другого – восстановлен.

⁹¹⁴ *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 65.

⁹¹⁵ *Деррида Ж.* Различение. С. 188.

⁹¹⁶ *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 173, прим. 63.

⁹¹⁷ Булгаков пишет: «Личность есть прежде всего и после всего самосознающее, самополагающееся Я, которое только и может иметь индивидуальные черты или вообще признаки» (*Булгаков С. Н.* Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко (Исследования по истории русской мысли. Т. 6). – М.: ОГИ, 2001. – 336 с. С. 153.)

⁹¹⁸ Яннарас определяет личность через сознание и инаковость. (См. *Яннарас Х.* Вера Церкви / Пер. с новогреч. – М.: Центр по изуч. религий, 1992. С. 65)

Поскольку общение является условием для инаковости и своеобразия, а значит, и для бытия как такового (потеря своеобразия равносильна потере бытия), то оно должно стать неотъемлимой составляющей личности. Общение, как его понимает митр. Иоанн (Зизиулас), приобретает в его антропологии онтологический статус: всякая личность должна стремиться к общению. Однако общение со смертной личностью предполагает конечность общения, а значит и своеобразия. Только общение с вечной Личностью дает возможность вечного общения, вечного своеобразия и вечного бытия. Поэтому только в Церкви как Теле Христовом, где конечная личность вступает в общение с Личностью бесконечной, человек, как личность, может достигнуть подлинного своеобразия и вечной жизни.

Как Божественная бесконечная Личность через призыв вступает в общение с человеком и приводит его к личностному бытию, т.е. ипостазировывает человека, наделяет его личностным бытием, так и человек, как тварная личность, которая является подобием Божественной Личности, через свою любовь к остальному творению, вступает с ним в общение и ипостазировывает его, т.е. наделяет подлинным своеобразием и бытием.

Таким образом, подлинное своеобразие, т.е. вечное существование инаковости, достигается путем ипостазирования, «окончательного собирания» во Христе через общение. Тварный мир ипостазировывается в человеке, а человек ипостазировывается во Христе, обретая при этом вечное существование и приводя к вечному бытию остальной тварный мир. Так достигается сохранение мира, как совокупности конкретных (своеобразных) существ.⁹¹⁹

Итак, учение митр. Иоанна (Зизиуласса) о человеке базируется на понимании личности как инаковости в общении, где общение имеет онтологический статус, а Другой – примат над самостью. Такое

⁹¹⁹ *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 85.*

представление о человеке вступает в противоречие с модернистским учением о человеке как о самосознающем субъекте, самообосновывающем индивиде. При этом антропология митр. Иоанна (Зизиуласа) укладывается в русло постмодернистского представления о человеке, в котором проводится деструкция самости, децентрация Я, разрушение внутренних границ, изолирующих субъекта от внешнего мира, возрастание роли Другого⁹²⁰ и коммуникации.

Следует отметить и некоторые принципиальные отличия антропологических взглядов митр. Иоанна (Зизиуласа) от постмодернистского учения о человеке. Так, в качестве Другого у него понимается личностное бытие, тогда как у отдельных постмодернистов Другой может деперсонифицироваться,⁹²¹ пониматься как «складка в бытии»,⁹²² сближаться с «бессознательным» или с «языком». Другим принципиальным отличием является отношение к свободе. Если для митр. Иоанна (Зизиуласа) личность, хоть во многом и обусловлена природной необходимостью, все же обладает свободой быть собой, то для отдельных постмодернистов человек полностью детерминирован различными структурами: внешними (социальными, культурными, властными и др.) и внутренними (например, бессознательным, превращающим человека в машину желаний (Ж. Делез, Ф. Гваттари)). Эти отличия концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) от постмодернистских учений демонстрируют, что хотя митр. Иоанн (Зизиулас) и использует язык и некоторые идеи постмодерна, для выражения христианского учения, он не ставит христианское учение в зависимость от постмодерна, отводит ему лишь вспомогательную, инструментальную роль.

⁹²⁰ В философии модерна концепт Другого оставался практически не разработанным. Д.А. Алексеева пишет: «В систематическом виде проблема Другого начала разрабатываться в двадцатом веке». (См.: *Алексеева Д.А. Концептуализация Другого в онтологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Алексеева Дарья Александровна.* – М.: 2005. С. 6.)

⁹²¹ Там же. С. 80.

⁹²² Там же. С. 98.

Некоторые исследователи критикуют митр. Иоанна (Зизиуласа) за то, что он противопоставляет понятия «личность/лицо/ипостась» и «индивид».⁹²³ Они указывают, что для Святых Отцов эти понятия были тождественными. Действительно, обращение к святоотеческим текстам дает понять, что для Святых Отцов эти понятия были взаимозаменяемыми. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет: ««ипостась» означает индивид, а также всякое отдельное лицо».⁹²⁴ И в другом месте: «святые отцы названиями ипостась, лицо и индивид, обозначали одно и то же: именно, то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, Павла, определенную лошадь».⁹²⁵

Однако здесь важно обратиться к смысловой составляющей понятия индивид. Отцы использовали это понятие, чтобы подчеркнуть целостность и неделимость ипостаси.⁹²⁶ Они не отождествляли «индивид» с «самостью», замкнутостью на себе или с сознающим субъектом, как это делает митр. Иоанн (Зизиулас). Поэтому они не противопоставляли «индивид» «лицу» и «ипостаси». Если бы Отцы вкладывали в понятие индивид те же коннотации, что и митр. Иоанн (Зизиулас), вряд ли они стали бы отождествлять его с «ипостасью» и «лицом».⁹²⁷ Таким образом, критика взглядов митр. Иоанна (Зизиуласа) по этому вопросу является справедливой только с формальной точки зрения. Э. Лаут назвал ее «педантичной критикой чисто исторического подхода».⁹²⁸

⁹²³ *Turcescu L.* «Person» versus «Individual», and other modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology* 18:4, 2002. P. 536; *Larchet J.-C.* *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.* P. 236.

⁹²⁴ *Св. Иоанн Дамаскин.* *Философские главы* (Цит. по: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т.1. СПб.: Изд-во: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913. С. 81)

⁹²⁵ Там же. С. 90)

⁹²⁶ Там же. С. 70)

⁹²⁷ Один из критиков митр. Иоанна (Зизиуласа) признает: «В отличие от современных мыслителей каппадокийские отцы не принимали во внимание опасности индивидуализма и возможно поэтому не предпринимали усилий для различения личности и индивидуума». (См. *Turcescu L.* «Person» versus «Individual», and other modern Misreadings of Gregory of Nyssa. P. 536.)

⁹²⁸ *Louth A.* Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // *Sobornost*, 30:1, 2008. P. 96.

Другим сложным моментом концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) является его понимание отношений как асимметричных. С одной стороны он прав, когда утверждает, что «мысль о том, что отношение между даятелем и получателем личности асимметрично, устраняет логическую возможность того, чтобы изначальный даятель (Отец) получил Свою личность от тех, кто получает ее от Него (например, от Сына). Взаимность в этом случае сделала бы отношения симметричными, что поставило бы под угрозу идею единобожия».⁹²⁹ Асимметрия отношений позволяет митр. Иоанну (Зизиуласу) сохранить учение о монархии Отца. Но с другой стороны асимметрия внутритроичных отношений и учение о монархии Отца противоречит утверждению самого митр. Иоанна (Зизиуласа) о том, что «личность – это всегда чей-либо дар»,⁹³⁰ ведь монархия Отца предполагает, что Сын и Св. Дух как Личности есть дар Отца, но Сам Отец не является даром ни Сына, ни Св. Духа. Отсюда можно сделать вывод, что Отец либо не является Личностью (так как не является чьим-либо даром, а «личность – это всегда чей-либо дар»), либо Отец является Личностью, но в некотором смысле большей, чем Сын и Св. Дух (так как превосходит «закон» личностного бытия, который гласит, что «личность – это всегда чей-либо дар»).

Конечно для концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) первый вариант является абсолютно недопустимым, так как по его мнению именно благодаря тому что Отец есть Личность, Личностями являются Сын и Св. Дух. Второй вариант может быть для него приемлемым, если учесть, что «Отец являет Себя «большим», чем Сын (и Дух), - не по природе, а по тому, как существует природа, то есть в ипостасировании природы».⁹³¹ Митр. Иоанн (Зизиулас) считает, что его понимание внутритроичного бытия соответствует святоотеческому учению о монархии Отца, которое предполагает наличие

⁹²⁹ *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 186, прим. 89.

⁹³⁰ Там же. С. 182.

⁹³¹ Там же. С. 180.

порядка (τάξις) и причины в Св. Троице, но при этом исключает какое-либо неравенство и субординатизм Лиц.

Ж.-К. Ларше критикует антропологию митр. Иоанна (Зизиуласа) за то, что тот описывает образ и подобие Бога в человеке через понятие «личность».⁹³² Он считает: если понятие «личность» призвано подчеркнуть уникальность, неповторимость и абсолютную инаковость, то оно противоположно по смыслу понятию «образ», который призван подчеркнуть подобие и сходство, т.е. неинаковость. Получается, что подобие описывается неподбием.

К этому необходимо добавить, что описание *imago Dei* через понятие «личность» в учении митр. Иоанна (Зизиуласа) приводит к еще одному логическому противоречию. В святоотеческой традиции «образ Божий» указывает на подобие некоторых качеств человеческой природы отдельным свойствам, присущим Божественной природе, т.е. описывает общее (природу). Митр. Иоанн (Зизиулас), описывая *imago Dei* через понятие «личность», смешивает область описания общего («образ Божий» описывает всех людей) и сферу описания частного («личность» описывает конкретного человека, указывает на его отличие от всех остальных людей), т.е. описывает общее через уникальное, природное через ипостасное. Представляется более логичным (но не менее оригинальным), когда в своей персоналистской концепции митр. Иоанн (Зизиулас) говорит о «способе бытия» тварных личностей по образу бытия Св. Троицы.⁹³³

Еще один повод для критики антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) – его понимание «лица» как бытия в общении. Так, Ж.-К. Ларше утверждает: у Святых Отцов невозможно найти указания на то, что общение и любовь для

⁹³² *Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. P. 336.*

⁹³³ *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 113.*

«лица» являются обязательным условием бытия.⁹³⁴ Не все исследователи согласились бы с утверждением Ж.-К. Ларше, что в святоотеческих текстах невозможно найти описание «лица», которое указывает на его реляционный характер бытия.⁹³⁵ Если принять утверждение Ж.-К. Ларше, что святоотеческое понятие «лицо» не несет в себе никакого оттенка реляционности или общения, это не значит, что необходимо автоматически признать ошибочность определения личности как общения в инаковости. Отсутствие в святоотеческом определении понятия «лицо» реляционного оттенка может означать то, что Отцы просто не ставили перед собой задачу рассматривать «лицо» в такой плоскости. Контекст богословских дискуссий, в которых формировалось святоотеческое учение о «лице», этого не требовал. Следует подчеркнуть, что никакое слово или понятие «не дает нам целый феномен Бога как таковой».⁹³⁶ Поэтому любое описание Бога, в том числе и святоотеческое, не может быть исчерпывающим. Это указывает на то, что любая богословская концепция требует не столько историко-филологического, сколько смыслового анализа. Ошибочной является не та богословская концепция, которая добавляет к святоотеческому учению некоторые новые смысловые коннотации, а та, в которой эти новые смысловые коннотации в содержательном плане противоречат святоотеческому учению.

А.А. Парпара, напротив, указывает, что персонализм, в том числе и концепция митр. Иоанна (Зизиуласа), описывая человеческую личность через такие понятия как «неповторимость», «уникальность», «несводимость», «инаковость» и т.п., не может добавить к пониманию конкретного бытия как «совокупности отличительных признаков» ничего иного, кроме как «еще несколько абстрактных признаков», которые имеют сомнительную ценность

⁹³⁴ J.-C. Larchet. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.* P. 262, 264, 302.

⁹³⁵ См.: например, *Мефодий (Зинковский), иеромонах. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дисс. ... докт. богословия / Станислав Анатольевич Зинковский.* – М. – СПб., 2014. С. 482-483.

⁹³⁶ *Мануссакас Дж.* Бог после метафизики: богословская эстетика. С. 48.

и содержание которых стремится к нулю.⁹³⁷ Однако суть учения о личности митр. Иоанна (Зизиуласа) не в том, чтобы описать личность через перечисленные «абстрактные» понятия, а в том, чтобы описать личность через эти понятия, связывая их с «общением». Благодаря этому общение становится неотъемлемым онтологическим условием инаковости, уникальности и т.д. Личность больше не может мыслиться лишь как «совокупность отличительных признаков» или как самодостаточное бытие, но нуждается в общении с Другим. Реляционный характер бытия личности, на который указывает митр. Иоанн (Зизиулас), не является еще одним «абстрактным признаком» конкретного бытия, имеющим «сомнительную ценность», но дает для понимания личного бытия человека конкретные знания, имеющие практическую ценность. Утверждение о том, что личность для своего бытия нуждается в общении с Другим, становится определяющим для практической жизни человека,⁹³⁸ влияет на этику и аскетику, обосновывает онтологическую значимость любви (как истинного понимания общения) и с иной стороны раскрывает учение об обожении. Поэтому даже критически настроенные к персонализму митр. Иоанна (Зизиуласа) исследователи не согласились бы с тем, что его концепция личности не добавляет в содержательном плане ничего нового к представлению о личности как о «совокупности отличительных признаков».⁹³⁹

Итак, митр. Иоанн (Зизиулас) формулирует христианское учение о человеке в условиях постмодернистской «смерти субъекта». Его антропология базируется на его же выводах, сделанных в сфере триадологии. Эти суждения приводят митр. Иоанна (Зизиуласа) к пониманию личности как «инаковости в общении и общении в инаковости». Общение становится возможным, благодаря инаковости, а инаковость – благодаря общению.

⁹³⁷ *Парпара А. А.* Конкретность, уникальность и неповторимость личности как логическая проблема // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 95.

⁹³⁸ *Иванов М. С.* Богословие общения // Богословский вестник. 2018. Т. 31. № 4. С. 21.

⁹³⁹ См. Например, *Loudovikos N.* «Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position // *The Heythrop Journal*. XLVIII (2009). P. 2; *J.-C. Larchet.* Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. P. 262 и др.

Такое понимание личности предполагает онтологизацию понятия общения и делает необходимым для бытия личности существование Другого. Учение о личности, общении и Другом митр. Иоанн (Зизиюлас) формулирует, используя язык и отдельные идеи постмодерна, оставаясь при этом в рамках христианской традиции.

2.3. Мистический сенсуализм архим. Пантелеимона (Мануссакиса): богопознание в условиях «конца метафизики»

Наконец, третья фигура в православном богословии, чьи работы наиболее ярко выразили отношение к парадигме постмодерна и затронули его проблематику – это Джон Пантелеимон Мануссакис (род. 1972). Он является архимандритом Константинопольского Патриархата, профессором философии в Колледже Святого Креста (Бостон, США) и почетным членом факультета богословия и философии Австралийского католического университета. Он автор нескольких монографий и десятков статей на разные богословские темы. Свою докторскую диссертацию Дж. Мануссакис писал под научным руководством Ричарда Керни, с которым до сих пор сохраняет не только научные, но и дружеские связи. Помимо Р. Керни, сам Дж. Мануссакис отмечает Ж.-Л. Мариона и Г.У. фон Бальтазара как тех, чьи идеи оставили неизгладимый след на его творчестве.

Его *opus magnum* – это книга «Бог после метафизики. Богословская эстетика». Сам автор определяет цель работы – перевод идиоматики христианского языка на язык современной континентальной философии.⁹⁴⁰ Этот перевод нужен для того, чтобы стал возможен диалог христианства с современным западным обществом.

⁹⁴⁰ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 13.

Стиль и форма, которые использует в этой работе Дж. Мануссакис, вполне соответствует «традиции» философии постмодерна – это эклектика. В его тексте литургические гимны и библейские отрывки находятся рядом со строками стихов У. Шекспира и Р. Рильке, богословские идеи свт. Григория Нисского и автора Ареопагитского корпуса переплетаются с философскими идеями Ж. Деррида и М. Мерло-Понти, герменевтика картин П. Брейгеля Старшего сочетается с феноменологическим анализом опыта богообщения. Один из критиков называет такой синтез «гремучей смесью».⁹⁴¹

Ключевой вопрос, который ставит перед собой Дж. Мануссакис – «как возможно мыслить Бога после метафизики?».⁹⁴² Да и вообще, зачем нужно мыслить Бога «после метафизики», т.е. постметафизически?

По Мануссакису, метафизическая традиция вывела Бога за рамки чувственного мира, навязала Ему метафизическую трансцендентность.⁹⁴³ Он стал недостижим, превратился лишь в объект дискурсивного мышления. В таком мышлении Бог описывается посредством абстрактной сущности, обладающей бытием, вездесущим, всемогуществом, всеведением, актуальностью, вечностью и другими атрибутами. Но все это плоды рационального познания. А идея Бога выходит за границы рационального познания и «исчерпывает возможности мысли».⁹⁴⁴ Поэтому все, что наш разум способен сказать о Боге, является не более чем искусственным рациональным конструктом: «все, постигаемое о Боге нашим интеллектом, – наше, а не Божье».⁹⁴⁵ То есть дискурсивное мышление дает нам не познание феномена Бога, а творит бога по своему образу и подобию, создает Его рациональный идол. Отсюда вывод: философии нужно искать путь

⁹⁴¹ См. Морозова Д. Джон Мануссакис об эстетике Бога (обзор книги "God after Metaphysics: A Theologian Aesthetic"). С. 403.

⁹⁴² Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 19.

⁹⁴³ Там же. С. 27.

⁹⁴⁴ Там же. С. 37.

⁹⁴⁵ Там же. С. 38.

постижения Бога вовне рационального дискурса. В этом Дж. Мануссакис следует за Ж.-Л. Марионом.

Помимо дискурсивного познания и воображения у человека есть иной способ познания – чувственный. «Феномен Бога, чтобы не быть созданным воображением или мышлением, должен быть именно чувственным».⁹⁴⁶ Другой, чтобы появилась возможность Его познавать, должен предстать перед моим сознанием в чувственном опыте. Дж. Мануссакис говорит о возможности чувственного познания Другого с помощью зрения, слуха и осязания.

Такой подход таит в себе опасность: чувственный опыт Бога, ставший феноменом моего сознания, уже становится *моим*, т.е. от Бога «остается лишь идол».⁹⁴⁷ Ведь любой феномен рассматривается сознанием «в некоторой симметрии с его собственной самостью».⁹⁴⁸ Всякое сознание интенционально, направленно на объект познания, и эта интенциональность конституирует этот объект в качестве феномена моего сознания. В феноменологической терминологии это значит, что интенция превалирует над интуицией. То есть любой феномен в моем сознании конституируется моим Я и все воспринимаемое превращается в собственный театр сознания, где Я является одновременно и режиссером, и зрителем. В таких условиях являющийся Другой (Бог) становится идолом, воздвигнутым моим восприятием и воображением. Чтобы не стать идолом Другой, защищая свою «отчужденность», «вынужден уклоняться от явления».⁹⁴⁹ Таким образом, явление Бога становится невозможным, и «Сам Бог оказывается этой невозможностью».⁹⁵⁰ В феноменологии Э. Гуссерля «границы возможности

⁹⁴⁶ Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса // *Sententiae* XXIV. 2011. № 1. С. 103.

⁹⁴⁷ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 39.

⁹⁴⁸ Там же. С. 40.

⁹⁴⁹ Там же. С. 41.

⁹⁵⁰ Там же.

совпадают с границами воображения субъекта»,⁹⁵¹ а поскольку Бог находится за границами воображения, значит Он находится и за гранью возможности явления сознанию. Поэтому в классической феноменологии Бог заключается в скобки.

Из Св. Писания известно, что Бог являет Себя человеку. Он снисходит к человеку в различных эпифаниях: в неопалимой купине, в тихом веянии ветра, в виде огненных языков и т.д. Он являет Себя всегда таким, каким Его может увидеть человек. Но познание Бога через эти эпифании остается лишь познанием по аналогии, в них Бог «приспосабливается» к возможностям человека. Бог познается в этих явлениях в модальности «как бы», «в виде предположения, воображения, репрезентации, сигнификации»,⁹⁵² т.е. они не дают человеку «целый феномен Бога».⁹⁵³ Это касается даже эпифании *par excellence*, *прафеномена* всех феноменов – Воплощения, ведь и при Воплощении «откровение Сына Божьего было явлено «под покровом» плоти – т.е. того, что наше»,⁹⁵⁴ а плоть, то «что наше», как утверждает Дж. Мануссакис, «скрывает Логос не меньше, чем являет Его».⁹⁵⁵

Дж. Мануссакис пытается найти такой путь чувственного познания, такой опыт восприятия Бога, в котором Бог, с одной стороны, не превращался бы в конституируемый моим Я феномен, в идола, в продукт моего сознания; а с другой стороны, не сводился бы к модальностям «как бы» и «если бы».

Такой путь, как считает Дж. Мануссакис, открывается в феноменологии обратной интенциональности. Феноменологию обратной интенциональности Дж. Мануссакис выстраивает, опираясь на концепцию Ж.-Л. Мариона о возможности контр-интенции, т.е. ситуации, когда

⁹⁵¹ Там же. С. 42.

⁹⁵² Там же. С. 48.

⁹⁵³ Там же.

⁹⁵⁴ Там же. С. 38.

⁹⁵⁵ Там же. С. 83.

интуиция предшествует и превосходит всякую интенцию. Марионовскую концепцию контр-интенции Дж. Мануссакис обогащает и дополняет идеями, которые он черпает из учения об «обратной перспективе иконы» о. П. Флоренского⁹⁵⁶ и из феноменологического анализа учения Ж.-П. Сартра.

В иконописи есть техника письма, когда изображаемые предметы по мере удаления от смотрящего на икону не уменьшаются (как в прямой/линейной перспективе), а увеличиваются, при этом горизонт смещается в противоположную сторону, за спину смотрящего. Этот метод дает такой визуальный эффект, что кажется будто не смотрящий смотрит на икону, а икона – на смотрящего. Дж. Мануссакис пишет: «икона уникальным образом воплощает этот поворот от позиции видящего к позиции видимого».⁹⁵⁷

Феноменологический анализ идей Ж.-П. Сартра приводит к подобному выводу. Пока я вижу Другого, он для меня может быть лишь объектом, но если Другой видит меня, то он для меня становится субъектом. Когда Другой смотрит на меня, мое Я утрачивает свою центральную позицию.⁹⁵⁸ Во взгляде Другого, пишет Ж.-П. Сартр, «я рассматриваюсь», я осознаю себя рассматриваемым.⁹⁵⁹

Это приводит Дж. Мануссакиса к заключению: «Во взгляде Другого нам не только даруется Другой: самым парадоксальным образом этот взгляд являет наше собственное существо».⁹⁶⁰ Взгляд Другого ощущается мной и дает мне через это ощущение Другого ощущение себя.⁹⁶¹ Таким образом, взгляд Другого дает мне осознание моего Я, только это Я является Я в accusative форме, т.е. «меня». Другой конституирует меня.

⁹⁵⁶ Там же. С.86-87, прим. 27.

⁹⁵⁷ Там же. С. 56.

⁹⁵⁸ Там же. С. 53

⁹⁵⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. С. 282.

⁹⁶⁰ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 53.

⁹⁶¹ Там же. С. 54.

Итак, благодаря обратной интенциональности в (пост)феноменологии появляется возможность явления Бога. Это становится возможным, когда Я является Другому, а не Другой является Я,⁹⁶² когда человек не пытается увидеть Бога, а предстает перед Ним, перед Его взглядом. В этом случае Бог не является феноменом, обусловленным и опосредованным моим сознанием, но скорее мое Я конституируется Богом.

Если Христос есть посредник между Богом и человеком (а это так, ведь «никто не приходит к Отцу, как только через Меня» Ин.14:6), то этим посредником является именно «человечество» Христа, т.е. Бог открылся нам через человека.⁹⁶³ Более того, «Совсем Другой (tout autre à la Деррида) воплощен в этом Другом»,⁹⁶⁴ т.е. любой Другой (человек) есть икона⁹⁶⁵ (образ) Другого – Бога. Такое понимание Другого (человека) позволяет Мануссакису избежать апофатического молчания, связанного с невыразимостью «совсем Другого» (Бога), и перевести «разговор о Богообщении в область антропологии и герменевтики личности».⁹⁶⁶ Однако, чтобы этот разговор был именно разговором о познании Божественного, наше зрение должно научиться различать в человеке то, что делает его иконой (образом) Бога. Иконой Бога, по мнению Дж. Мануссакиса, является личность или просопон. Он пишет: «Если человек может существовать как личность (что М. Хайдеггер утверждает относительно Dasein), то это потому, что Бог (личность par excellence) стал человеком».⁹⁶⁷ Отсюда вывод: «лицо Другого — всегда и то, и другое: другое лицо и лицо Божье».⁹⁶⁸ То есть просопон – это «топос божественной эпифании и подлинный «феномен»

⁹⁶² Там же. С. 53-54.

⁹⁶³ Там же. С. 68.

⁹⁶⁴ Там же. С. 58.

⁹⁶⁵ Мануссакис вкладывает в понятие «икона» не только «традиционный» смысл, но и те коннотации, которые приобрело это понятие в философии Мариона.

⁹⁶⁶ Морозова Д. Джон Мануссакис об эстетике Бога. С. 406.

⁹⁶⁷ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 130.

⁹⁶⁸ Там же. С. 132.

Бога».⁹⁶⁹ Поэтому феноменология просопон, в свою очередь, может стать отправным пунктом к феноменологии Бога.⁹⁷⁰

Дж. Мануссакис пишет: ««Прос» означает «перед», «в направлении», а «опос» (генитив существительного ὄψ) означает лицо, и именно глаз (как в нашем слове «оптика»). Следовательно, быть прос-опон означает не что иное, как быть-в-направлении-к-лицу», и в то же самое время «предстоять чьему-то лицу, быть в его/ ее присутствии, у него/нее на глазах».⁹⁷¹ Если просопон это то, что существует только в-направлении/предстоянии иному лицу, значит бытие просопон нуждается в бытии Другого, т.е. является бытием соотносительным. Более того, бытие в-направлении-к-Другому предполагает бытие как эк-зистенцию, эк-стаз, т.е. ис-ступление из себя, процесс устремленности к Другому. Но просопон – это не только я сам, но и Другой, поэтому для Дж. Мануссакиса, как и для Р. Керни, отношения Я и Другого, симметричны (в отличие от асимметрии Э. Левинаса).⁹⁷²

Понятию просопон/личность Дж. Мануссакис, как и мыслители-персоналисты,⁹⁷³ противопоставляет понятие «атомон» или «индивид». Понимание человека как индивида восходит, по мнению Дж. Мануссакиса, к Боэцию, для которого лицо есть «*naturae rationalis individua substantia*» (неделимая субстанция разумной природы). Если просопон указывает на динамику, общность и на соотнесенность, то индивид указывает на статику, самозамкнутость, отсеченность, отделенность и отчужденность.⁹⁷⁴ Индивид – это нечто «само-субсистирующее», тогда как просопон – это нечто ипостазирующееся в общении с Другим.⁹⁷⁵ В описании Дж. Мануссакисом индивида, которому он противопоставляет просопон, выявляется сходство с

⁹⁶⁹ Там же. С. 133.

⁹⁷⁰ Там же. С. 134.

⁹⁷¹ Там же. С. 60.

⁹⁷² Там же. С. 123.

⁹⁷³ См. например, *Булгаков С. Н. Труды о Троичности*. С. 136; *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*. С. 274 и др.

⁹⁷⁴ *Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика*. С. 62.

⁹⁷⁵ Там же. С. 96.

субъектом модерна, о смерти которого заявляет постмодерн. Это дает основание утверждать, что свою антропологию Дж. Мануссакис выстраивает с учетом условий постмодерна.

Помимо соотнесенности просопического бытия Дж. Мануссакис указывает на его уникальность, несводимость к чему-то иному, на его «этовость».⁹⁷⁶ Он говорит, что в западной философии описанию этой стороны бытия человека не находилось места. Как в античной философии, так и в философии Нового времени человеческое существование рассматривалось с точки зрения универсального, с позиции приоритета общего над индивидуальным. Только христианское учение о Воплощении дает основание обратиться к уникальности каждой личности. Он пишет: только «догмат о «Слове, ставшем плотью» наделил каждую личность бесконечной ценностью, точнее – ценностью бесконечного».⁹⁷⁷

Соглашаясь с Ж.-Л. Марионом, Дж. Мануссакис говорит, что нет места уникальности личности и в феноменологии. Как интенциональное сознание в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, так и Dasein в экзистенциальной феноменологии М. Хайдеггера остаются общими, пустыми, абстрактными понятиями. Пытаясь исправить ситуацию, Ж.-Л. Марион разрабатывает свою постфеноменологию, основанную на третьей редукции. Она должна вернуть человеку его конкретность, его «этовость». Как было отмечено выше, у Ж.-Л. Мариона человек описывается в качестве «одаренного» (l'adonné), который получает свою индивидуальность из отношений, благодаря призыву, «одарению». Здесь «одаривание» предшествует «одаренному», отношения получают приоритет над природой, сознанием, бытием и существованием. Но так как эти отношения или этот призыв может быть направлен только к конкретному Я, то это Я, парадоксальным образом предшествует своему бытию. Вместо

⁹⁷⁶ Термин «этовость» (haecceitas) Мануссакис заимствует у Иоанна Дунса Скота.

⁹⁷⁷ Там же. С. 100.

«конституирующего я» Э. Гуссерля и Dasein М. Хайдеггера Ж.-Л. Марион предлагает новое понимание человека, выходящее за пределы метафизики и субъективности, а именно *interloqué*⁹⁷⁸ (фр. ошеломленный), или *adonné* (одаренный). Редукция к данности/одаренности Ж.-Л. Мариона произвела в феноменологии, по мнению Дж. Мануссакиса, Коперниканскую революцию.⁹⁷⁹ Ему удалось решить проблему логического первенства и превосходства субъекта над феноменом.

Вместе с Р. Керни Дж. Мануссакис разрабатывает четвертую редукцию, которая должна, по их мнению, довести до конца то, что начал Ж.-Л. Марион. Дж. Мануссакис пишет: четвертая редукция призвана «устранить последние призраки платонизма в феноменологии: устранить угрозу понимания дара «одаренного» как некоего его «качества», добавочного к его конкретности».⁹⁸⁰ Таким образом, четвертая редукция не отменяет третью, а предполагает и развивает ее.

Четвертая редукция берет в скобки то, что было названо С. Кьеркегором «сиюминутным различием», то, что позволяет низводить личность к исполнителю какой-либо функции, а также социальные, этнические, культурные, биологические особенности. Благодаря четвертой редукции в центре внимания должно оказаться то, что С. Кьеркегор именует «вечным равенством»,⁹⁸¹ то, что делает каждого из нас Другим, т.е. фундаментальная инаковость. На богословском языке эту инаковость можно назвать «подобием» друг другу и подобием Богу, т.е. просопон или личностью.⁹⁸² Личность каждого человека, его абсолютная инаковость полностью раскроется в эсхатоне,⁹⁸³ когда отпадет все временное и наносное. Четвертая редукция должна помочь распознать в каждом конкретном

⁹⁷⁸ *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? P. 23.

⁹⁷⁹ *Мануссакис Дж.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 104.

⁹⁸⁰ Там же. С. 109.

⁹⁸¹ Там же. С. 110.

⁹⁸² Там же. С. 111.

⁹⁸³ Там же. С. 113. Здесь Мануссакис следует за Керни.

«одаренном» его уникальность, личность, увидеть человека с точки зрения его эсхатологической перспективы. Так как четвертая редукция позволяет в центр феноменологического анализа поставить инаковость человека, то ее можно назвать просопической. А так как просопон раскрывается в своей полноте в свете эсхатона, то эта редукция может быть названа также и эсхатологической.

Феноменологический анализ личности позволяет Дж. Мануссакису прийти к выводу, что сущностной чертой личности, тем что делает ее уникальной, является ее «связанность» (relatedness), соотносительность. Весь мир, само существование есть бесконечность отношений.⁹⁸⁴ Уникальность человека обеспечивается уникальностью места в этих отношениях. Поэтому просопон это не только топос (тот «кто» есть), но и тропос (то «как» есть этот «кто»). Топос и тропос, уникальность и соотнесенность в просопоне находятся в «диалектическом отношении, как две стороны одной медали»,⁹⁸⁵ что исключает первенство одной стороны над другой.

Вслед за Ж.-Л. Марионом Дж. Мануссакис утверждает, что отношения и личность имеют онтологическое первенство над бытием.⁹⁸⁶ Отношения, проявляющиеся в том числе и в зове или призыве к бытию конкретного человека, в каком-то смысле предшествуют его бытию. Но этот зов или призыв направлен к конкретной личности, уникальности, просопон, а значит, и личность предшествует бытию. Объясняя свою позицию, он приводит слова Хопкинса: «Голая самость, еще не облеченная никаким естеством, не прикрытая никакой природой, – это поистине ничто, полный ноль в отношении существования, но в качестве возможности она имеет

⁹⁸⁴ Там же. С. 116.

⁹⁸⁵ Там же. С. 118.

⁹⁸⁶ Там же. С. 126.

положительное значение – как положительная бесконечно малая величина, – и обладает внутренним отличием от любой другой самости».⁹⁸⁷

Позицию онтологического первенства просопон над бытием и существованием, этот «логический парадокс» Дж. Мануссакис пытается укрепить следующим аргументом. «Этовость», уникальность, просопон невозможно в полной мере объяснить ни одной классической, метафизической категорией – ни «природой», ни «сущностью», ни «бытием», ни «формой», ни «материей», ни их сочетанием. Отсюда следует, что «этовость» «первичнее всех этих категорий».⁹⁸⁸

Четвертая редукция выявляет то, что все вещи в мире имеют просопическое измерение. Феномены обретают свое значение лишь в своей соотнесенности с какой-то личностью, все вещи в мире воспринимаются как «вещи-для-Другого». Поэтому, «глядя на вещи, мы видим Другого».⁹⁸⁹ В этом просопическая редукция Мануссакиса перекликается с микро-эсхатологической редукцией Р. Керни, которая призвана помочь в повседневных вещах увидеть эсхатон, в «малых сих» разглядеть Бога. Просопическая редукция устраняет различие между сакральным (не путать со святым) и секулярным; различие, которое по существу, как считает Дж. Мануссакис, является языческим. Ведь просопон является одновременно и священным и профанным, и лицом другого, и лицом Бога, а разделение, противопоставление и выбор лишь одной стороны единого феномена является результатом нашего восприятия, нашего взгляда на Другого.

Итак, в просопической редукции Дж. Мануссакиса, призванной дополнить редукцию Ж.-Л. Мариона, зов или данность (одаривание)

⁹⁸⁷ Hopkins G. M. On Personality, Grace and Free Will // The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins, ed. Christopher Devlin, S.J., London: Oxford University Press, 1959. P. 146. Цит. по Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 126.

⁹⁸⁸ Там же.

⁹⁸⁹ Там же. С. 121.

заменяется «связанностью» (relatedness)⁹⁹⁰ или отношениями, а на место «одаренного» ставится просопон. При этом просопон понимается как уникальность и структура соотнесенности (relational structure),⁹⁹¹ а соотнесенность изначальное чем субъективность или объективность,⁹⁹² она предшествует бытию и существованию. Такое соотношение просопон и бытия является прямым следствием марионовской «феноменологии без бытия», где как Бог, так и человек рассматривается вне категории бытия. Благодаря просопической редукции в нашем сознании все вещи, как и видимые тела людей, образуют связь или указывают на «невидимую» личность, а каждая личность указывает на Божественную Личность. То есть четвертая редукция выводит нас за горизонты «сущности», «бытия» и «дара» (первых трех редукций) обратно к существованию (где существование понимается как совокупность отношений), обратно в естественный мир повседневной, воплощенной жизни, где мы можем вновь столкнуться с Другим как с просопон.⁹⁹³ Таким образом, четвертая редукция делает возможным для сознания явление феномена Бога как Просопон.

Несмотря на то, что концепцию четвертой редукции Дж. Мануссакис разрабатывает вместе с Р. Керни, интерпретируют ее и расставляют акценты они по-разному. Для Р. Керни центр размышлений – это эсхатон, а для Дж. Мануссакиса – Воплощение. Мануссакис пишет: «Событие Воплощения должно быть центром притяжения для всякого феноменологического анализа, по отношению к которому должен оцениваться всякий феномен (даже самый мирской)».⁹⁹⁴ Воплощение хоть и неразрывно связано с эсхатонном, но не вторично по отношению к нему. Более того, эсхатология Дж. Мануссакиса христоцентрична, как и Воплощение. Второе пришествие есть явление конкретной Личности, Второй ипостаси Св. Троицы, тогда как у

⁹⁹⁰ *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? P. 23.

⁹⁹¹ *Мануссакис Дж.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 114.

⁹⁹² *Коначева С.А.* Бог после Бога: пути постметафизического мышления. С. 174.

⁹⁹³ *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? // P. 22.

⁹⁹⁴ *Мануссакис Дж.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 130.

Р. Керни эсхатология предполагает плюралистическое толкование. Этот акцент на важности Воплощения и Второго Пришествия конкретной Личности позволяет феноменологии Дж. Мануссакиса оставаться в плоскости христианства, тогда как Р. Керни соскальзывает в область религиозного плюрализма.

Как видно, Дж. Мануссакис в своей герменевтике личности движется в направлении, противоположном и тому, какое выбрал митр. Иоанн (Зизиулас). Если митр. Иоанн (Зизиулас) разрабатывает концепцию личности в сфере богословия (понимаемого здесь в прямом смысле, как учение о Боге) и оттуда «спускает» ее в антропологию, то Дж. Мануссакис от герменевтики личности человека восходит к герменевтике личности Бога.

Помимо зрения, большую роль в феноменологическом познании Бога Дж. Мануссакис отводит слуху. Слух предполагает важность говорения, а оно всегда связано с языком. Вот почему статус языка в современной ему философии имеет принципиальное значение для Дж. Мануссакиса. Язык всегда занимал в философии важное место, именно благодаря языку мы можем мыслить и вступать в общение. В какой-то мере язык и «делает нас личностями».⁹⁹⁵ Дж. Мануссакис отмечает, что после так называемого «лингвистического поворота», произошедшего в западной философии в XX веке, язык стал играть в философии главную роль, он подчинил себе и гносеологию, и онтологию, и «по сути, все философское мышление в целом».⁹⁹⁶

Язык понимается в современной философии как система различений. Всякая единица языка обретает свое значение благодаря своему месту в этой системе и благодаря отличию от остальных единиц, т.е. в процессе игры различений. В то же время, как утверждает современная философия,

⁹⁹⁵ Там же. С. 189.

⁹⁹⁶ Там же.

«невозможно помыслить ничего «вне» языка, «за пределами» языка»,⁹⁹⁷ т.е. ничего инакового языку. Следствием такого понимания языка современной философией становится сведение проблемы возможности разговора о Боге лишь к двум вариантам. Либо нужно признать, что Бог имманентен языку, а значит о нем можно говорить; но тогда «Бог» сводится к единице языка, обретающей свое значение в процессе игры различений, и, в итоге, редуцируется к означаемому без означающего. Либо Бог трансцендентен языку, Он совсем Иной по отношению к языку, а значит о Нем невозможно говорить, Он становится «означаемым без означающего».⁹⁹⁸

Ни тот, ни другой вариант не дают положительного опыта богопознания. Выходом из данной ситуации может стать язык о Боге, в котором катафатический и апофатический методы соединяются между собой по образу соединения Божественной и человеческой природ во Христе, описанному в халкидонской формуле: неразлучно, непреложно, неслиянно, нераздельно.⁹⁹⁹

Чтобы катафатический метод говорения о Боге не превращал Бога в рациональный идол, в искусственный конструкт, необходимо помнить следующее. Во-первых, согласно Л. Витгенштейну слова обретают свой смысл только в той практике говорения, в которой они укоренены, т.е. в контексте определенной языковой игры. Слово Бог укоренено в религиозной практике, именно в ней получает свой смысл: «религиозные утверждения, изолированные от практики, в которой они укоренены, рискуют стать неадекватными, а значит, бессмысленными».¹⁰⁰⁰ Таким образом, положительный язык о Боге может быть адекватным только если он является «говорением» о Боге изнутри религиозной практики. Здесь Дж. Мануссакис

⁹⁹⁷ Там же. С. 190.

⁹⁹⁸ Там же.

⁹⁹⁹ Там же. С. 220..

¹⁰⁰⁰ Там же. С. 212.

сближается с Ж.-Л. Марионом, который утверждает, что истинным богословом может быть только участник Евхаристии.¹⁰⁰¹

Во-вторых, любые попытки концептуализации Бога, описания Его «что», являются созданием рациональных идолов. Дж. Мануссакис пишет: «наш разум не способен выступить за пределы своей тварности», а потому «всякое наше понятие неминуемо несет на себе печать тварности нашего ума»,¹⁰⁰² т.е. является «нашим», а не Божьим. В таком случае высшее рациональное знание о том, «что» есть Бог, – это знание радикальной непознаваемости этого, знание незнания.¹⁰⁰³ Здесь Дж. Мануссакис следует за Николаем Кузанским. Радикальная непознаваемость приводит к радикальной неизреченности, к молчанию, которое «обозначает пределы языка, границу, которую языку не позволено переходить».¹⁰⁰⁴ Но в этом случае молчание не должно восприниматься как отсутствие ответа, наоборот, это молчание есть единственный адекватный рациональный ответ на вопрос, что есть Бог.¹⁰⁰⁵

Библейские нарративы о Боге не являются Его определениями, они препятствуют Его концептуализации. В них описывается не *что* есть Бог, но *Кто* такой Бог и *как* Он проявляет Себя в нашем мире. Поэтому они не переступают за границы дозволенного языка.

Таким образом, в адекватном языке о Боге должно нараздельно, но и неслитно соединиться катафатическое описание Божественного «Кто» и «как» и апофатическое молчание о Его «что». Такое соединение Дж. Мануссакис усматривает в гимне. Гимн – это третий, срединный путь между крайностями катафатического и апофатического подхода. Вслед за Ж.-Л. Марионом Дж. Мануссакис переворачивает с ног на голову утверждение Л. Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует не молчать, а

¹⁰⁰¹ Marion J.-L. God without being: horse-text. P. 151.

¹⁰⁰² Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 221.

¹⁰⁰³ Там же. С. 239.

¹⁰⁰⁴ Там же. С. 238.

¹⁰⁰⁵ Там же.

петь литургические гимны».¹⁰⁰⁶ В гимне язык о Боге (богословие) становится языком хвалы Богу (славословием).¹⁰⁰⁷ Язык славословия ничего не утверждает, не дает определения, он превосходит любые рациональные противопоставления предикативного языка. В гимне размывается «различие между внутренним и внешним», упраздняется гносеологическое различие между умозрительным и чувственным, «уничтожается различие между субъектом и объектом».¹⁰⁰⁸

При этом гимн не говорится, а поется, т.е. он музыкален: «язык гимна – это, в сущности, музыка».¹⁰⁰⁹ Дж. Мануссакис подчеркивает радикальный антиконцептуализм музыки: музыка не ограничивается никакой идеей или концепцией.¹⁰¹⁰ Она имеет принципиальные феноменологические отличия от языка: «(а) отсутствие у музыки референции (за музыкой не стоит никакая «реальность», на которую она бы указывала), (б) отсутствие у музыки интенции (язык музыки неопределен, благодаря чему и возможна ее пресловутая универсальность), и (в) отсутствие в музыке рефлексии (язык музыки непосредствен)».¹⁰¹¹ Ссылаясь на С. Кьеркегора, Дж. Мануссакис говорит, что музыка превосходит рефлексивность, так как она способна выразить то, что для рефлексии остается невыразимым – непосредственное в его непосредственности.¹⁰¹²

Литургическим песнопениям и гимнам присущи все свойства музыки, они являются ее высшим проявлением.¹⁰¹³ При пении постижение слов разумом отходит на второй план, они как бы «обступают и захватывают

¹⁰⁰⁶ Там же. С. 259-260.

¹⁰⁰⁷ Там же.

¹⁰⁰⁸ Там же. С. 252.

¹⁰⁰⁹ Там же. С. 281.

¹⁰¹⁰ Там же. С. 254.

¹⁰¹¹ Там же.

¹⁰¹² Там же. С. 270, прим. 28.

¹⁰¹³ Там же. С. 258.

нас».¹⁰¹⁴ Поющий одновременно является слушающим. Так Мануссакис переносит акцент с речи на слух.

Феноменология слушания Дж. Мануссакиса постулирует следующее. Если видение вещей превращает их в объект, как бы схватывает их, «берет их в плен»; то при слуховом восприятии происходит обратная ситуация – слушающий оказывается «пленным». При неожиданном звуке наше сознание становится внезапно застигнутым: «звук вторгается в мое восприятие, а не последнее обращается к нему».¹⁰¹⁵ Слушание – занятие пассивное: слышимое (особенно неожиданный звук) завладевает нашим сознанием независимо от его направленности. Поэтому, с точки зрения феноменологии, слух имеет обратную интенциональность.¹⁰¹⁶ Такое понимание Дж. Мануссакисом слушания является развитием идеи Ж.-Л. Мариона о внезапности одаривания/призыва «одаренного» (*l'adonné*). Марионовский призыв, который внезапно застигает и ошеломляет одаряемого, *interloqué* (фр. ошеломленный), Дж. Мануссакис в данном случае интерпретирует как звук, который неожиданно застигает и ошеломляет слушающего. Моя самость, мое Я, окликнутое голосом Другого, «отвлекается от поглощенности собою», – эгоцентризм децентрируется.¹⁰¹⁷

Когда мы позволяем говорить Другому, слушаем Другого, мы добровольно «капитулируем» перед ним, как бы «отдаем себя в плен», в каком-то смысле позволяем завладеть нашим сознанием. Поэтому, делает вывод Дж. Мануссакис, когда мы слушаем Другого, «мы принадлежим (*gehören*) не себе», а Другому.¹⁰¹⁸ Можно сказать, что для Дж. Мануссакиса в слушании субъект проявляет свою уязвимость, в некоторой степени происходит его самоумаление, на богословском языке – кенозис.

¹⁰¹⁴ Там же. С. 282.

¹⁰¹⁵ Там же. С. 286.

¹⁰¹⁶ Там же. С. 287.

¹⁰¹⁷ Там же. С. 288.

¹⁰¹⁸ Там же. С. 291.

Применяя результаты феноменологического анализа слушания к песнословию, в котором поющий одновременно является и слушающим, Дж. Мануссакис приходит к следующим выводам. В гимне происходит «иконичное переживание языка».¹⁰¹⁹ Как предстояние перед иконой включает в себя двойственность, – я смотрю на икону, и Он смотрит с иконы на меня (здесь «я» становится «меня»), – так и в песнословии присутствует двойственность: я не только пою, но и «переживаю себя как тот, кому говорят, как тот, к кому уже обращается Он, как приносимый Ему».¹⁰²⁰ Воспевающий Бога в гимнах не говорит о Боге, но переживает Бога; не богословствует, а «песнословствует».¹⁰²¹ При этом совершенство поющего состоит «не в красноречии или мастерском исполнении гимнов», а в том, как он лично переживает «приобщение к воспеваемому им».¹⁰²²

Дж. Мануссакис подчеркивает, что все богослужебные тексты должны воспроизводиться музыкально, их необходимо петь или интонировать. Музыкальное воспроизведение богослужебных текстов, и, в особенности, Евангелия, противопоставляется им обычному чтению. При обычном чтении мы пытаемся «схватить смысл» текста, тогда как у пения богослужебных текстов первостепенной является иная функция – переживание приобщения.

Вообще для Дж. Мануссакиса, как утверждает Г.В. Христокин, Евангелие – это рассказ, а не сборник догматических тезисов о Боге или норм религиозной морали. Чтобы услышать рассказ Евангелия, необходимо прежде всего отказаться от «набросков текстовых смыслов», которые создает наше собственное сознание, – надо слушать в молчании ума. Дж. Мануссакис предлагает отказаться от осуществления сознанием «различения различий» в евангельской истории. Если традиционная теология отличает в тексте смысл и букву, важное и второстепенное, Божественное и человеческое, то,

¹⁰¹⁹ Там же. С. 280.

¹⁰²⁰ Там же. С. 281.

¹⁰²¹ Там же. С. 279.

¹⁰²² Там же.

согласно Дж. Мануссакису, в богослужебном тексте, в славословии, как и в поэзии, такие различия не правомерны. В этом у Дж. Мануссакиса проявляется характерная для постструктурализма борьба с логоцентричностью текста.¹⁰²³

Итак, обратная перспектива иконы (пост)феноменологии зрения дополняется обратной акустикой гимна (пост)феноменологии слушания. В песнословии говорящее Я одновременно является слушающим Я. «Субъект» языка становится не только и не столько говорящим и поющим, сколько слушающим и призываемым, из доминирующей позиции переходит в претерпевающую. Благодаря этому, в песнословии не мое сознание конституирует феномен Бога, а Бог, «завладевая» моим сознанием, конституирует мое Я и дает Себя в чувственном опыте. Таким образом, благодаря гимну или песнословию феноменология слушания у Дж. Мануссакиса становится феноменологией богообщения и богопознания.

Третья составляющая богопознания в концепции Дж. Мануссакиса – осязание. Свою феноменологию прикосновения к Богу Дж. Мануссакис создает под влиянием философии М. Мерло-Понти.¹⁰²⁴ Вслед за французским философом он говорит, что осязание дает уверенность «в истинности всего чувственного познания», в реальности предмета познания, в истинности познанного созерцанием и слухом.¹⁰²⁵ Дж. Мануссакис считает, что в ситуации постмодерна нужно отказаться от представления о субъекте как о рационально познающем Я. В деле познания надо идти по стопам позднего Э. Гуссерля и акцентировать внимание на телесности человека.¹⁰²⁶ Как и поздний Э. Гуссерль, и М. Мерло-Понти, Дж. Мануссакис считает, что тело есть субъект восприятия, и границы самоощущаемого Я совпадают с границами человеческого тела. Для Дж. Мануссакиса тело есть то

¹⁰²³ Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. С. 104.

¹⁰²⁴ Чорноморець Ю., Христокін Г. Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймона Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика». С. 95.

¹⁰²⁵ Там же. С. 95.

¹⁰²⁶ Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. С. 105.

«чувствилище», через которое душа соприкасается с внешним миром и с Другим. Оно является границей, «средостением», одновременно разделяющим и соединяющим внутренний и внешний мир. И здесь он вплотную сближается с М. Мерло-Понти, трактующего тело как «ось мира».

Мануссакис говорит: начиная с Аристотеля и до Г. Гегеля мышление и познание часто описывалось через метафоры, связанные с осязанием. «Мы воспринимаем вещи-постигаемые как вещи-схватываемые».¹⁰²⁷ При таком постижении «мы никогда не знаем вещь в себе; мы знаем только ее функцию, т.е. ее инструментальное применение».¹⁰²⁸ В этом утверждении он повторяет мысль Ж.-Л. Мариона о том, что мы познаем вещь, чтобы «удобнее было ею манипулировать».¹⁰²⁹ Дж. Мануссакис пишет: «познать что-либо означает познать, как это можно применять».¹⁰³⁰

Можно сказать, что, познавая предмет, душа «прикасается» к нему. Но при любом прикосновении мы получаем ответное прикосновение (нельзя прикоснуться к предмету так, чтобы он не прикоснулся к нам). Это ответное прикосновение дает нам ощущение себя: «затронутая» в акте постижения душа начинает осознавать себя. Только при наличии объекта познания душа способна осознать себя познающей, так же как субъект восприятия способен ощутить себя воспринимающим только при наличии ощущаемого. Это значит, что только благодаря прикосновению к Другому, мы ощущаем себя иным, т.е. самосознание напрямую связано с Другим: осязание Другого одновременно есть самоощущение.¹⁰³¹

Познать себя через прикосновение можно только прикасаясь к Другому.¹⁰³² Ссылаясь на Ж.-П. Сартра, Дж. Мануссакис утверждает: «Я не

¹⁰²⁷ Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 310.

¹⁰²⁸ Там же.

¹⁰²⁹ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 84.

¹⁰³⁰ Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 310.

¹⁰³¹ Там же. С. 313.

¹⁰³² Там же.

способен познавать то тело, которое является мною». ¹⁰³³ Логика рассуждений здесь такова: я не могу чувствовать свои органы чувств. Так глаз не видит себя, ухо не слышит себя, также рука не может познавать себя прикасаясь к себе. Эта мысль пересекается с мыслью М. Мерло-Понти о неделимости и единстве тела: «Все мое тело не является для меня набором соседствующих в пространстве органов. Оно принадлежит мне как неделимая собственность». ¹⁰³⁴ Мое тело не может мне дать познать, ощутить свою инаковость, осознать себя. «Самосознание — это побочный продукт процесса осязания Другого», ¹⁰³⁵ поэтому, чтобы душа могла прикоснуться (познать) к чему-то, она должна быть иным по отношению к прикасаемому (познаваемому). ¹⁰³⁶

Дж. Мануссакис описывает два вида прикосновений: схватывание и ласка. При схватывании Другой становится инструментом самопознания. Схватывание Другого дает осознание отличия меня от Другого, т.е. «производит» дистанцию, отделяющую меня от Другого, я осознаю себя отличающимся от Другого, как один предмет или вещь отличается от другой. Более того, схватывание утверждает доминирование над Другим. Противоположностью схватывания является ласка. «Ласка – это не что иное, как постоянное уничтожение дистанции, отделяющей меня от Другого», ¹⁰³⁷ приближение, которому сопутствует чувство близости к Другому. Если схватывание – это опредмечивание, то ласка – это подтверждение инаковости Другого: «В ласке Другой – уже не объект моего схватывания, но недоступный Субъект моего прикосновения». ¹⁰³⁸ «Субъект» или Другой остается недоступным в силу того, что ласкающий хоть и признает его

¹⁰³³ Там же.

¹⁰³⁴ Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 137.

¹⁰³⁵ Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 314.

¹⁰³⁶ Там же. С. 315.

¹⁰³⁷ Там же. С. 316.

¹⁰³⁸ Там же. С. 318.

инаковость, но не познает ее.¹⁰³⁹ Ласка есть признание личности, трансцендентности Другого, он уже не предмет (ласкать вещь бессмысленно), не инструмент.

Вторя Ж.-П.Сартру, Дж. Мануссакис говорит: «Ласка призывает инаковость Другого к присутствию или, точнее, проявлению в теле, доступном прикосновению».¹⁰⁴⁰ Чтобы дать возможность инаковости Другого проявиться, «я должен отказаться от своей субъективности», «претерпеть добровольный кенозис», «сделаться прикосновенным».¹⁰⁴¹ Таким образом, моя ласка становится признанием инаковости Другого, а претерпевание прикосновения этого Другого (вследствие двойственности прикосновения), в то же время, становится самоосознанием моей инаковости. Это, в свою очередь, означает: прикосновение-ласка с феноменологической точки зрения имеет «обратную интенциональность». В прикосновении-ласке моя самость из доминирующей переходит в претерпевающую позицию, мое Я, становится «меня».

Вслед за Г.У. фон Бальтазаром, Дж. Мануссакис утверждает, что в эстезисе, в чувственном опыте восприятие и претерпевание неразделимы. Он пишет: «Субъект восприятия и объект претерпевания — это одно и то же».¹⁰⁴² Ощущение, по утверждению Дж. Мануссакиса, — не один из многих модусов бытия, но единственный способ бытия. «Быть причастным (communicant) миру — это все равно, что просто «быть» или «существовать»».¹⁰⁴³ При таком подходе онтология и гносеология в феноменологии становятся едиными: «познавать какую-то вещь означает быть этой вещью».¹⁰⁴⁴ Здесь становится возможным единство познающего и познаваемого, «субъекта» и «объекта». В истинном чувственном познании

¹⁰³⁹ Там же.

¹⁰⁴⁰ Там же. С. 320.

¹⁰⁴¹ Там же. С. 321.

¹⁰⁴² Там же. С. 330.

¹⁰⁴³ Там же. С. 337.

¹⁰⁴⁴ Там же. С. 335.

субъект-объектная дихотомия преодолевается. Но личность не может опредметиться (стать вещью) или войти в единство с вещью. Следовательно, личность не может познавать вещь (здесь речь не о рациональном познании, а о познании как постижении или, даже, о познании как переживании¹⁰⁴⁵). Из этого Дж. Мануссакис делает вывод: «Либо знание вообще невозможно, либо личность познает только личность, поскольку только личность познает».¹⁰⁴⁶ То есть истинное познание, как и бытие, имеет личностный характер и измерение. Такое познание – не просто понимание, но «отношение и причастие», бытие в любви. Дж. Мануссакис пишет: «Свет познания невозможен без огня любви».¹⁰⁴⁷ При этом любовь понимается не как сентимент, психологическое чувство, но как то, что имеет «онтологическое измерение», как то, что «приводит нас в бытие и позволяет нам познавать».¹⁰⁴⁸ Отказ от отношений любви означает отказ от принятия Другого, отказ от познания инаковости Другого, а значит, и от познания собственной инаковости.

Но что, в таком случае, можно сказать об истине? Если истина принадлежит реальности, т.е. «тотальности инертных вещей, *res*»,¹⁰⁴⁹ то она, как и любая другая вещь этого мира, непостижима. Истина может быть постижима, т.е. к ней можно приобщиться, стать ей причастным, только если она не является вещью (знанием о вещах), но есть личность. Христианство открыло миру, что Истина есть Личность (Ин. 14:6),¹⁰⁵⁰ а значит, мы можем стать Ей причастны.

Прикосновение может быть не только к Другому (человеку, личности), но и к Другому *par excellence* (к Богу). Это прикосновение стало возможным благодаря Воплощению Бога. Такое прикосновение может получить каждый

¹⁰⁴⁵ Там же. С. 338.

¹⁰⁴⁶ Там же. С. 335-336.

¹⁰⁴⁷ Там же. С. 338.

¹⁰⁴⁸ Там же.

¹⁰⁴⁹ Там же. С. 339.

¹⁰⁵⁰ Там же. С. 340.

христианин в Причастии. Тело Богочеловека Христа – «это тело, доступное прикосновению и готовое прикоснуться к нам».¹⁰⁵¹

Г.В. Христокин, трактуя учения Дж. Мануссакиса, пишет: евхаристическое прикосновение Бога к человеческой личности в ее телесных пределах – это прикосновение мистериальное. В нем нет пространственной или временной дистанции с Богом как Другим. Поэтому время жизни личности, совпадает со временем священной истории, в которой действует Бог. Мануссакис акцентирует внимание на том, что прикосновение к Богу в Евхаристии возможно лишь при наличии интенции человека на это прикосновение. При отношении к евхаристическим Дарам как к обычной материи мира взаимное касание человека и Бога невозможно. То есть прикосновение человека к Богу в евхаристических Дарах становится возможным, лишь когда желание и действие исходит не только от Бога, но и от человека. Таким образом, благодаря вере и желанию, в Таинстве Евхаристии происходит соприкосновение человека и Бога.

По утверждению Дж. Мануссакиса, освобождаясь в Таинстве Евхаристии от плена собственной темпоральности, человек, оставаясь собой, живет эсхатологическим временем. Ведь прикосновение личности и Бога означает преодоление всех причинных закономерностей, связывающих личность. Общение с Богом через прикосновение дает человеку особую духовную свободу, свободу быть новым творением. Уже здесь и сейчас личность, которая прикоснулась к Богу, живет жизнью будущего века.¹⁰⁵² Все таинства Церкви «предстают вратами в иной чин бытия, входом в эсхатологию всегда грядущую и всегда уже наличную».¹⁰⁵³

Итак, отправной точкой построения концепции Дж. Мануссакиса является безоговорочное принятие идей постмодерна о «конце метафизики»

¹⁰⁵¹ Там же. С. 351.

¹⁰⁵² Христокин Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. С. 105-106.

¹⁰⁵³ Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 363.

и утрате легитимности рационального познания. Вот почему он не принимает ни один из имеющихся в рациональной философии подходов к разговору о Боге: ни апофатический, описывающий Бога как радикально Иного (при таком подходе сказать о Боге практически ничего не возможно, остается только молчать); ни концептуальный, называемый также онтологией, описывающий рационального идола или абстрактную идею Бога.¹⁰⁵⁴ Подобная оценка рационального богословия Дж. Мануссакисом перенята у Ж.-Л. Мариона. Дж. Мануссакис выдвигает третий подход, иное измерение, которое дает возможность «непосредственного, наддискурсивного познания Бога».¹⁰⁵⁵ Это иное измерение познания принадлежит, по его мнению, области богословской эстетики. Но эстетика здесь понимается не как искусство о прекрасном; а в том смысле, в котором ее понимал в «Критике чистого разума» И. Кант, т.е. как чувственность, «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас».¹⁰⁵⁶ Дж. Мануссакис предлагает обратиться к познанию Бога путем опыта чувственного восприятия.

Такой подход гармонично вписывается в ландшафт современной философии постмодерна. Многие современные исследователи говорят об актуальности эстетического подхода в современной философии: «Ситуация постмодерна обусловлена падением интереса к духовности личности и вниманием к телесности и ее феноменам»,¹⁰⁵⁷ в том числе и чувственному восприятию или эстезису. Подобную оценку встречаем и у Н.Г. Краснояровой: «Современная философия берет на себя предназначение эстетического типа философствования и обретает форму эстезиса».¹⁰⁵⁸ При этом эстезис понимается как «прозрение смысла в чувственном переживании

¹⁰⁵⁴ Там же. С. 78.

¹⁰⁵⁵ Христакін Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. С. 103.

¹⁰⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 62.

¹⁰⁵⁷ Мирская Л.А. Постмодерн: дискурс избыточной чувственности // Гуманитарий Юга России. 2013. № 2. С. 47.

¹⁰⁵⁸ Красноярова Н. Г. Судьба эстезиса в философии: от античности до постмодернизма // Гуманитарные исследования: научный журнал. Омск, 2016. Вып. 5 (9). С. 19.

формы».¹⁰⁵⁹ Эстетизация жизни и философии является одной из характеристик постмодернистского сознания,¹⁰⁶⁰ присущего современному западному обществу, к которому как раз и обращается Дж. Мануссакис.

Разрабатывая свой мистический сенсуализм¹⁰⁶¹ как учение о чувственном богопознании, Дж. Мануссакис пользуется феноменологическим и герменевтическим методами. Применяя феноменологию в учении о богопознании, он следует за Ж.-Л. Марионом, а используя герменевтику – за Р. Керни.

Дж. Мануссакис отходит от классической (гуссерлианской) феноменологии, от анализа интенциональных структур. Он анализирует такие явления, которые для Э. Гуссерля находились за скобками, – религиозные явления, опыт переживания Бога. Дж. Мануссакис, скорее, использует не феноменологическую редукцию, в ее гуссерлианском понимании, а описание субъективных переживаний. Место субъекта познания у Дж. Мануссакиса занимает реципиент, претерпевающий обратную интенциональность. Он переходит из позиции смотрящего, слышащего и осязающего, в позицию того, на кого смотрят, к кому обращаются и к кому прикасаются. Благодаря обратной интенциональности видение «не объективирует Бога, а позволяет Ему даровать Себя в опыте меня как видимого».¹⁰⁶² Обратная интенциональность предоставляет мне возможность самоощущения себя как «ощущаемого» Богом.

Мистические ощущения Бога, для Дж. Мануссакиса, являются непосредственными, интуитивными, личными ощущениями.¹⁰⁶³ Его учение отличается от интеллектуального интуитивизма, так как его интуиции не

¹⁰⁵⁹ Там же. С. 20.

¹⁰⁶⁰ Там же.

¹⁰⁶¹ Термин предложен в статье: *Чорноморець Ю., Христокін Г.* Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймо-на Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика». С. 97.

¹⁰⁶² *Мануссакис Дж.* Бог после метафізики. Богословська естетика. С. 78.

¹⁰⁶³ *Чорноморець Ю., Христокін Г.* Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймо-на Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика». С. 96.

являются интеллектуальными (впрочем как и над-интеллектуальными). Но это и не мистические «над-чувственные интуиции».¹⁰⁶⁴ Отказ от традиционного представления о мистической интуиции как над-чувственной и над-интеллектуальной позволяет Дж. Мануссакису избежать соскальзывания в неоплатонизм, в теорию теогносии.¹⁰⁶⁵ «Именно признание чувственного характера мистических интуиций, наряду с постулированием единства сознания и телесности в человеческой личности, позволяет Дж. Мануссакису развить собственный мистический сенсуализм как постмодерное учение».¹⁰⁶⁶ Дж. Мануссакис, обращаясь к Отцам, не только дает собственную интерпретацию мистическому патристическому богословию, но и возвращается к библейскому мироощущению, которому несвойственно метафизическое мышление.¹⁰⁶⁷

По словам Г. Христокина, Дж. Мануссакису удалось превратить христианский мистический эмпиризм (неоплатонического характера) в мистический сенсуализм. Он создал первый вариант православной феноменологии мистического опыта как мистического эстезиса. Опираясь на идеи Ж.-Л. Мариона, Ж. Дерида и М. Мерло-Понти, Дж. Мануссакис развивает постметафизическую теологию и утверждает возможность богословия в эпоху постмодерна. Однако пока остается непонятным, как можно выразить христианскую догматику в пределах мистического сенсуализма. Действительно, Дж. Мануссакис, в отличие от всех своих предшественников, последовательно отделяет феноменологию мистического опыта от построений естественной и догматической теологии, но оставляет без объяснений связь между ними.¹⁰⁶⁸

Исследователи высказывают и другие критические замечания. Так, К. Харт, анализируя учение Дж. Мануссакиса о просопон, указывает на

¹⁰⁶⁴ Там же. С. 96.

¹⁰⁶⁵ Там же.

¹⁰⁶⁶ Там же. С. 96-97.

¹⁰⁶⁷ Там же. С. 97.

¹⁰⁶⁸ Христокин Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. С. 107.

недостаточность определения личности как существа, открытого взгляду Другого. Ведь если личность определяется как существо открытое взгляду Другого, и при этом эта «открытость» является онтологической структурой, то личность в этой логике рассуждений может принадлежать и другим живым существам, например, кошке.¹⁰⁶⁹

Затруднения вызывает еще один тезис Мануссакиса. Вслед за Ж.-Л. Марионом, он хочет уйти от мышления о Боге на концептуальном языке метафизики и вернуться к мышлению о Боге личностном, о котором говорят на доксологическом языке хвалы. В таком мышлении, по его мнению, должен быть преодолен субъект-объектный дуализм рационального познания, свойственного модерну, и открыться совершенно иное измерение познания Бога. Однако, как доксологическая концепция Ж.-Л. Мариона, так и учение Дж. Мануссакиса о приобщении Богу через славословие, оставляют ряд вопросов без ответов. Например, всякое ли славословие является истинным, т.е. дает приобщение к Воспеваемому? Всякое ли «переживание», сопутствующее славословию, является переживанием Бога?

Таким образом, Дж. Мануссакис создает учение о богопознании в условиях «конца метафизики». В ситуации постмодерна, когда идет война против логоцентризма и метанарративов, он открывает для философии новый путь богопознания – мистический сенсуализм. Проект Дж. Мануссакиса можно назвать самым смелым и наиболее постмодернистским из всех рассмотренных концепций православных мыслителей. Критические замечания и вопросы, на которые Дж. Мануссакис пока не дал ответ, свидетельствуют о том, что его проект еще не завершен и требует доработок и уточнений.

Итак, анализ концепций Д. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласса) и Дж. Мануссакиса приводит к следующим выводам. Эти мыслители обращаются к

¹⁰⁶⁹ Hart K. Heard, Seen, and Touched: Review of John Panteleimon Manoussakis. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic // Research in Phenomenology* 39 (2009). P. 146-147.

обществу постмодерна и действуют в условиях этой парадигмы. Д. Харт в своей теозстетике пытается решить проблему «смерти Бога» и «вернуть Бога» в философское мышление. Он формулирует учение о Боге и бытии на основании аналогического метода, заимствованного им у Э. Пшивары и Г.У. фон Бальтазара. Он считает, что постмодернистская критика метафизики как онтотеологии не касается истинного христианства. Эта позиция позволяет ему «обойти» идею «конца метафизики» и выстроить постмодернистский вариант христианской метафизики. Митр. Иоанн (Зизиулас) формулирует христианскую антропологию в условиях «смерти субъекта». Он опирается на постмодернистскую критику субъекта модерна и раскрывает учение о человеке с помощью таких философских концептов как Другой, общение и пр. Дж. Мануссакис создает свой мистический сенсуализм, отталкиваясь от идеи «конца метафизики» и критики логоцентризма. Опираясь на разработки Ж.-Л. Мариона и Р. Керни, он создает учение о богопознании, в котором предлагает познавать феномен Бога с помощью чувственного познания. Все три концепции не остались без критики как со стороны православных исследователей, так и со стороны представителей иных христианских конфессий. Некоторые критические замечания необходимо признать несостоятельными, а с другими – согласиться. В любом случае не следует абсолютизировать эти концепции и рассматривать их как единственно возможные варианты выражения христианского учения в условиях постмодерна.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вторая половина XX века была ознаменована наступлением на Западе новой культурной эпохи – постмодерна. Наступление этой эпохи связано с изменением мировоззренческой парадигмы западного общества, которое нашло свое отражение во всех сферах культуры: в политике, экономике, философии, искусстве, науке и др.

Возникновение новой мировоззренческой парадигмы привело к появлению новых вызовов христианскому миру. Насущной проблемой теологии стала проблема осмысления мировоззренческих установок этой парадигмы и формирования ответов на вызовы современности. Решить эту проблему попытался ряд христианских мыслителей, деятельность которых привела к появлению христианской постмодернистской теологии. Появление нового направления в теологии сделало для науки актуальным исследование его особенностей и перспектив развития.

В результате диссертационного исследования были сделаны следующие выводы.

К основным идеям философии постмодерна можно отнести «смерть Бога», «смерть субъекта», «смерть автора», контекстуальность знания/истины, недоверие к метанарративам, «конец метафизики», «конец истории» и др. Все эти идеи взаимосвязаны и представляют теоретический контекст формирования теологии постмодерна.

Постмодернистская христианская теология формируется в диалоге с философией постмодерна. Она стремится выразить христианское вероучение на языке постмодерна и с учетом основных идей этой парадигмы. Одним из направлений постмодернистской теологии удалось придать христианству

новую форму и новое звучание и при этом сохранить содержание практически неизменным. Другие направления вместе с формой в той или иной степени изменили и содержание. Наиболее приемлемыми относительно других постмодернистских направлений христианской теологии является постметафизическая теология (в интерпретации Ж.-Л. Мариона) и радикальная ортодоксия. Оба направления опираются на идеи Г.У. фон Бальтазара.

Г.У. фон Бальтазар в своем теологическом проекте противопоставляет модерну как в его философском, так и богословском изводе. Важнейшую роль в концепции Г.У. фон Бальтазара играет метод «*analogia entis*», который он заимствует у Э. Шварца и развивает в сторону катафатики. Использование в богословском дискурсе «*analogia entis*» и феноменологического метода позволяет ему создать синтез теологии и метафизики, в котором Божественное и тварное бытие описываются через трансценденции – красоту, благо и истину. Г.У. фон Бальтазару удалось предвосхитить многие идеи философии и теологии постмодерна, но его проект вызвал ряд вопросов и критических замечаний.

Ж.-Л. Марион, представитель постметафизической теологии вслед за Г.У. фон Бальтазаром внедряет в богословский дискурс феноменологический метод. Это дает ему возможность выразить христианское учение в условиях «смерти Бога», «конца метафизики» и концепции контекстуальности истины. Он считает, что христианское богословие должно освободиться от зависимости от рациональной метафизики. Учение о Боге должно основываться не на рациональных конструктах, а на именах, данных в Откровении. Поэтому Ж.-Л. Марион выступает против признания «бытия» первым и высшим из Божественных имен и утверждает, что Бог прежде всего, есть Любовь. В своем феноменологическом проекте Ж.-Л. Марион освобождает феноменологию от зависимости от метафизических установок и создает «третью редукцию», редукцию к данности/дару. Это дает ему

возможность рассматривать религиозный опыт и феномен Бога в феноменологической перспективе.

Концепции православных мыслителей – Д.Б. Харта, митр. Иоанна (Зизиуласа) и архим. Пантелеимона (Мануссакиса) – формируются в контексте философии и христианской теологии эпохи постмодерна. Наибольшее развитие в православной мысли эпохи постмодерна получили идеи и методы Г.У. фон Бальтазара, постметафизической теологии и радикальной ортодоксии.

Свою теоэстетику Д.Б. Харт создает, опираясь на идеи Г.У. фон Бальтазара и представителей радикальной ортодоксии. Д.Б. Харт приветствует постмодернистское недоверие к метанарративам и «триумф риторики над диалектикой», но отвергает «конец метафизика». Ядром его теоэстетики является учение о Боге, которое он выстраивает как ответ на идею «смерти Бога». Постмодернистскую онтологию, вслед за Дж. Милбанком, Д.Б. Харт оценивает как онтологию насилия и противопоставляет ей свою «мирную онтологию». В «мирной онтологии» бытие понимается как Божественный дар, в котором Бог являет Себя таким, каков Он есть. Божественное и тварное бытие в мирной онтологии Д.Б. Харта описывается с помощью аналогического метода, который заимствуется им у Э. Пшивары и Г.У. фон Бальтазара. Для этого описания он использует такие аналогии как любовь, дар, личность, музыка и др., но центральной аналогией в этом описании является аналогия красоты. Проект Д.Б. Харта не остался без критики и следует признать в нем наличие некоторых «слабых мест» и спорных утверждений. Не смотря на это, теоэстетика Д.Б. Харта – это один из примеров того, какую форму может принять христианское учение о Боге и бытии, обращенное к обществу постмодерна.

Поздний период творчества митр. Иоанна (Зизиуласа) вполне можно отнести к постмодернистской теологии. Свою антропологию он развивает с

учетом постмодернистской идеи «смерти субъекта». Центральной категорией его учения о человеке является «личность». Учение о личности он формулирует в триадологии, а потом проецирует его на антропологию. Митр. Иоанн (Зизиулас) приходит к заключению, что личность – это «инаковость в общении и общение в инаковости». Общение становится возможным, благодаря инаковости, а инаковость – благодаря общению. Личность – это всегда дар Другого. Поэтому отношения понимаются митр. Иоанном (Зизиуласом) как асимметричные: Другой имеет примат над Я. Такое представление о личности указывает на онтологическую значимость общения и Другого. Антропологическая концепция митр. Иоанна (Зизиуласа), при учете критических замечаний, демонстрирует то, как христианское учение о человеке может быть выражено в условиях постмодерна.

Учение архим. Пантелеимона (Мануссакиса) исходит из условий «конца метафизики» и контекстуальности истины. В ситуации, когда рациональный дискурс о богопознании утратил свою легитимность, он ищет возможность иного варианта мышления религиозного опыта. Опираясь на концепции Ж.-Л. Мариона и Р. Керни, он разрабатывает постметафизический феноменологический вариант богопознания. В центре этого учения феноменология чувств: зрения, слуха и осязания. Для того чтобы чувственное познание было познанием Бога, а не превращалось в познание феномена, сконструированного сознанием, архим. Пантелеимон (Мануссакис) создает феноменологию обратной интенциональности. Феноменология обратной интенциональности строится на контр-опыте, в котором интуиция предшествует и превосходит интенцию; не сознание конституирует феномен, а феномен дается сознанию. Мистический сенсуализм архим. Пантелеимона (Мануссакиса) не является альтернативой святоотеческому учению о познании Бога, он открывает новый путь мышления о Боге для философии. Проект архим. Пантелеимона

(Мануссакиса) не остался без критических замечаний и вопросов, что свидетельствует о том, что он еще не завершен и требует доработок и уточнений.

Таким образом, в настоящее время православная мысль эпохи постмодерна пока еще находится в фазе становления, но уже обрела несколько основных направлений своего развития – это теоэстетика, богословие общения и постфеноменология. Рассмотренные в диссертации проекты православных мыслителей не претендуют на то, чтобы заменить собой святоотеческое богословие. Перед ними стоят иные задачи: актуализировать христианство в современной философии, выразить христианские истины на языке и с учетом мировоззренческих установок современного западного общества.

Перспективу для дальнейшей разработки представляет исследование политической теологии А. Папаниколау, «синергийной антропологии» С.С. Хоружего, «теологии Другого» А.С. Филоненко, «богословия красоты» О.Б. Давыдова. Анализ этих концепций остался за рамками настоящего исследования, поскольку он представляет собой самостоятельную научную задачу.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Святоотеческие творения

1. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – 1232 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

2. *Григорий Нисский свт.* Творения святого Григория Нисского / М.: тип. В. Готье, 1861-1871. Ч. 2. 1861. – 479 с.

3. *Дионисий Ареопагит св.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 464 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

4. *Иоанн Дамаскин прп.* Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / СПб.: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913.

Другие источники

5. *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю. Р. Селиванова. – М.: Канон, 2010. – 224 с.

6. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.

7. *Бальтазар Х.У. фон.* Достояна веры лишь любовь / Пер. с нем. А. Ярина. – М., Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.

8. *Бальтазар Г. У. фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») – М.: Изд-во ББИ, 2006. – 288 с.

9. *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. – xiv + 659 с.

10. *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – xxiv + 301 с.

11. *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. II. Истина Бога / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2018. – 430 с.

12. *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. / Ред. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. С. 384-391.

13. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III / С. Булгаков. – Париж. 1945.

14. *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности / Сост., подг. Текста и примеч. Анны Резниченко (Исследования по истории русской мысли. Т. 6). – М.: ОГИ, 2001. – 336 с.

15. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Пер. с ит. Д. Новикова. – М.: Издательство "Логос". 2002. – 128 с.

16. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.

17. *Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / Пер. С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.

18. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2000.
19. *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В.В. Бибахин. – М.: Академический проект, 2007. – 160 с.
20. *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012. – 376 с.
21. *Деррида Ж.* О грамматиологии. / Пер. с франц. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000 . – 512 с.
22. Речь святого (вселенского Халкидонского) собора к благочестивейшему и христоролюбивому императору Маркиану // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996, Т. IV. С. 160-166.
23. *Жижек С.* Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. – М.: Художественный журнал, 2003. – 178 с.
24. *Зизиулас Иоанн.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
25. *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.
26. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2014. – 160 с. – (Gallicinium).
27. *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. Т. 3. – 741 с.

28. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос* 3 (82) 2011. С. 186-206.

29. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // *Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное.* М.; СПб., 2000. С. 66-291.

30. *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356-366.*

31. *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. Мануссакис. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.

32. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. – Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

33. *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии // *Логос* 3 (82) 2011. С. 124-143.

34. *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. С. 63-99.

35. *Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. Т. 1 № 1 (1), 2016. С. 40-64.

36. *Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – 159 с. – (Серия «Фигуры Философии»)

37. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13. М.: Политиздат, 1959. – 771 с.*

38. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 603 с.
39. Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь. 2013. № 3(31). С. 210-288.
40. Милбанк Дж. Постмодерный критический августинизм: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=3289> (дата обращения 26.11.2018)
41. Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31). С. 285-291.
42. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – Харьков: Литагент «Фолио». 2010 г.
43. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
44. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: ИФ РАН, 2004.
45. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / пер. В.Р. Рокитянского // Логос. 2011. №3 (82). С. 144-171.
46. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. – 752 с.
47. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с. – (Мыслители XX века).

48. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. – М., 2002. 384 с.
49. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
50. Фуко М. Слова и вещи / Пер. с фр. – СПб. : А-сad, 1994.
51. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: Изд-во АСТ: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
52. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 302 с.
53. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – (Мыслители XX в.)
54. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С. 41-62. – (Мыслители XX в.).
55. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С. 192-220.
56. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С. 177-192. – (Мыслители XX в.)
57. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, №7, с. 143-176.
58. Хайдеггер М. Строительство. Жительство. Мышление. // Журнал Фронтирных Исследований. 2020. No 1. С. 157-173. С. 160.
59. Харт Д.Б. «Миф о расколе». Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6027310> (дата обращения 26.08.2020).

60. *Харт Д.* Бог. Новые ответы у границ разума: [современная наука, философия, религия, психология о божественном] / Пер. с англ. А.В. Лукьянова. – Москва: Эксмо, 2019. – 368 с. – (Религия. История Бога).

61. *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. (Серия «Современное богословие».) / Д. Харт. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – xviii + 673 с.

62. *Яннарас Х.* Вера Церкви / Пер. с новогреч. – М. : Центр по изуч. религий, 1992. – 230,[1] с.

63. *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 480 с. – (Серия «Книга света»).

64. *Яннарас Х.* Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. С. 89-400.

65. *Balthasar H.U. von.* A Resume of My Thought // Hans Urs von Balthasar: His Life and Work / Ed. David L. Schindler. San Francisco: Ignatius. 1991.

66. *Balthasar H.U. Von.* My Work: In Retrospect / San Francisco: Ignatius Press, 1993.

67. *Balthasar H.U. von.* Explorations in Theology, Vol. II.: Spouse of the Word / tr. A. V. Littledale, A. Dru, B. McNeil, CRV, J. Saward, E.T. Oakes, SJ. – San Francisco: Ignatius Press, 1991.

68. *Balthasar H. U. von.* On the concept of person // *Communio* 13, no. 1 (Spring 1986). p. 18-26.

69. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. I: Seeing the Form / tr. E. Leiva-Merikakis. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1982.

70. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. II.: Studies in Theological Style: Clerical Styles / tr. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, CRV. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1984.

71. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. III: Studies in Theological Style: Lay Styles / tr. A. Louth, J. Seward, M. Simon, R. Williams. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1986.

72. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. IV: In the Realm of Metaphysics in Antiquity / tr. B. McNeil, CRV, A. Louth, J. Seward, R. Williams, O. Davies. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1989.

73. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / tr. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Seward, R. Williams. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1991.

74. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. VI: Theology: the Old Covenant / tr. B. McNeil, CRV, E. Leiva-Merikakis. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1991.

75. *Balthasar H.U. von.* The Glory of the Lord, Vol. VII: Theology: the New Covenant / tr. B. McNeil, CRV. – Edinburgh: T. & T. Clark, and San Francisco: Ignatius Press, 1989.

76. *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory, Vol. I: Prolegomena / tr. G. Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1988.

77. *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man In God / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1990.

78. *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1992.

79. *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1994.

80. *Balthasar H.U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol .V: The Last Act / tr. Graham Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 1998.

81. *Balthasar H.U. von.* TheoLogic, Vol. I: The Truth of the World / tr. A.J. Walker. – San Francisco: Ignatius Press, 2000.

82. *Balthasar H.U. von.* TheoLogic: Vol. II: Truth of God / tr. A.J. Walker. – San Francisco: Ignatius Press, 2004.

83. *Balthasar H.U. von.* TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth / tr. G. Harrison. – San Francisco: Ignatius Press, 2005.

84. *Barth K.* Church Dogmatics II/1 / ed., trans. G. W. Bromiley. – London: T.&T. Clark, 1975.

85. *Caputo J. D.* Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event // J. D. Caputo, G. Vattimo, J. W. Robbins (ed.) After the Death of God / New York: Columbia University Press, 2007. pp. 47-88.

86. *Caputo J. D.* The Weakness of God: A Theology of the Event / Indiana: Indiana University Press, 2006.

87. *Caputo J.D.* Philosophy and Theology / Nashville: Abingdon Press, 2006.

88. *Daly M.* Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation / Boston: Beacon Press, 1973.

89. *Hart D. B.* Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm and Gerard Loughlin // *New Blackfriars* 88 (1017). 2007. P. 610-623.

90. *Hart D. B.* That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation / New Haven and London: Yale University Press. 2019.

91. *Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // *Modern Theology* 18/4 (2002). p. 542-556.

92. *Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 3-20.

93. *Kearney R.* The God who may be: a hermeneutics of religion / Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001. 172 p.

94. *Kearney R.* Transfiguring God // *Postmodern Theology* / Ed. G. Ward. Blackwell, Oxford, 2001, pp.369-394.

95. *Lindbeck G. A.* The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age / Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984.

96. *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? // *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy* / Ed. by John Panteleimon Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 21-38

97. *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. – Paris: Communio, 1982.

Marion J.-L. God without being: horse-text / Chicago&London.: The University of Chicago Press, 2012. – 313 p.

98. *Marion J.-L.* Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. – Paris: PUF, Épipiméthée, 1997.

Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. – 383 p.

99. *Marion J.-L.* Réduction et donation. – Paris: PUF, 1989.

Marion J.-L. Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology / trans. T. Carlson, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

100. *Marion J.-L.* Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie // *Revue Thomiste*. 1995. Vol. 95. N. 1. P. 31–66.

101. *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. – Paris: Quadrige/PUF, 1981.

102. *Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. – Paris: VRIN, 1975.

103. *Marion J.-L.* The «End of Metaphysics» as a Possibility // *Religion after Metaphysics*, ed. Mark Wrathall / Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 166-189.

104. *Marion J.-L.* The Erotic Phenomenon / trans. Stephen E. Lewis. – Chicago: University of Chicago Press, 2007.

105. *Marion J.L.* The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / trans. by Christina Gschwandtner. – New York: Fordham University, 2017.

106. *MacKinnon D. M.* A Master in Israel, Hans Urs von Balthasar // *Engagement with God: The Drama of Christian Discipleship*, by Hans Urs von Balthasar / trans. R. J. Halliburton. London: S.P.C.K., 1975.

107. *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic // *Modern Theology*. 1995. Vol. 11 (1). p. 119-161.

108. *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi // *Radical orthodoxy. A new theology* / London: Routledge, 1999.

109. *Milbank J. Pickstock C.* Truth in Aquinas / London-New York: Routledge, 2001.

110. *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty&two Responses to Unasked Questions // *Modern Theology*, 7:3 (1991). P. 225-237.

111. *Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason / Oxford: Blackwell. 2006.

112. *Milbank J.* The Word Made Strange: Theology, Language, Culture / Oxford: Blackwell, 1997. 312 p.

113. *Milbank J., Ward G., Pickstock C.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // *Radical orthodoxy. A new theology* / London: Routledge, 1999. P. 1-20.

114. *Milbank J., Ward G., Pickstock C.* Radical orthodoxy. A new theology / London: Routledge, 1999.

115. *Przywara E.* Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm / Grand Rapids. MI: Eerdmans. 2014. ix + 628 p.

116. *Rahner K.* The Trinity / trans.. Joseph Donceel, S.J. – London: Burns & Oates, New York: Continuum 2001.

117. *Zizioulas J.* Lectures in Christian Dogmatics / London: T&T Clark, 2009.

118. *Zizioulas J.* Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor / dans Bishop Maxim Vasiljević (éd.), «Knowing the Purpose of

Everything through the Resurrection», Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October, 18-21, 2012, Alhambra et Belgrade, 2013, p. 85-113.

Литература

119. *Аксенов-Меерсон, Михаил, протоиерей.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон. – Киев: Изд-во «Дух и Литера», 2008. – 328 с.

120. *Алексеева Д.А.* Концептуализация Другого в онтологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Дарья Александровна Алексеева. – М.: 2005. – 146 с.

121. *Андерсон П.* Истоки постмодерна / Пер. с англ. А.Апполонова. – М.: Издательский дом «Территория будущего». 2011. – 208 с.

122. *Бабенко Н.Г.* Язык русской прозы эпохи постмодерна: динамика лингвопоэтической нормы: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Наталья Григорьевна Бабенко. – Санкт-Петербург, 2008. – 385 с.

123. *Белжеларский Е. А.* Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Выпуск 1. С. 194-203.

124. *Бессонова Ю.Б.* Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11, 09.00.03 / Юлия Борисовна Бессонова. – М.: 2002. – 169 с.

125. *Бортник С.М.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С.М. Бортник. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.

126. *Бублик К.* Концепт особистості у книзі Девіда Харта "Краса нескінченного" // Схід. 2016. № 1 (141). С. 58-62.

127. *Бухарова А.А.* Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона // Философские науки. 2016 (9). С.103-117.

128. *Ванхузер К. Дж.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.

129. *Вельш В.* «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. № 1. М. – 1992. – С. 109-136. С. 109.

130. *Ветров В.В.* Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины 20 - начала 21 веков: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Владимир Викторович Ветров. – Тверь: 2004. – 150 с.

131. *Витер Д. В.* Некоторые проблемы онтологии в кенотической концепции митрополита Иоанна Зизиуласа // Гілея: науковий вісник. Випуск 102. с. 266-271.

132. *Волчков А.С.* Теологические аспекты критической герменевтики Жака Деррида и её роль в библейских исследованиях: дис. ... канд. теологии: 26.00.01 / Алексей Сергеевич Волчков. – ОЦАД, Москва: 2019. – 242 с.

133. *Вольф М.* По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 424 с.

134. *Воробьева Л.П.* Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Людмила Павловна Воробьева. – Ставрополь: 2006. – 169 с.

135. *Гаврилюк Т.В.* Християнська антропологія в епоху «Кінця метафізики» // *Zbiór artykułów naukowych. Konferencji Międzynarodowej Naukowo-Praktycznej «East European Conference»* (29.11.2016 - 30.11.2016) - Warszawa: Wydawca: Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2016. С. 66-73.

136. *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М.*, 2015. Вып. 4 (60). С. 55-71.

137. *Гагинский А.М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // *История философии. М.*, 2017. Т. 22, № 1. С. 53-67.

138. *Гагинский А. М.* Скрытые предпосылки рациональной теологии // *Философ-ский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 111–124.*

139. *Гагинский А.М.* Философия беспредпосылочных начал / А.М. Гагинский. – М. : ИФ РАН, 2018. – 193 с.

140. *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* – М., 1993.

141. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.

142. *Грицишин В. П.* Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Володимир Петрович Грицишин. – Київ, 2017. 180 с.

143. *Гришаева Е.И.* Онтология личности в современном восточно-христианском богословии: Вл. Лосский и И. Зизиулас // *Проблемы человека в контексте современной культуры: материалы IV всерос. науч.-практ. конф.* Нижн. Тагил. 12 нояб. 2010 г. – Нижн. Тагил: НТСПА. – С. 118-122.

144. Губман Б. Дискуссия о модерне и постмодерне в современной российской философии // Российская постсоветская философия. Опыт самоанализа. Под ред. М. Соболевой. Мюнхен-Берлин, 2009. – С. 177-192.

145. Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия / О. Давыдов. – М.: Издательство ББИ, 2020. – xxxviii + 658 с.

146. Давыдов О. Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 361-381.

147. Давыдов Ю. Н. Патологичность «состояния постмодерна» // Социс. 2001. № 11. С. 3-12.

148. Данстан Э. Карл Барт: красота и слава – вызов пониманию Бальтазара // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 148-157.

149. Денисенко А.В. Миссия «радикальной ортодоксии», как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления (Специальный выпуск «Церковь и миссия»). УЕСБ, 2012. С. 46-61.

150. Дробышев В. Н. Апофазис и дистанция // Вестник РХГА. 2016. Том 17. Вып. 2. с. 390-403.

151. Жукова О. И. Некоторые аспекты проблемы самости человека в философии постмодерна // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 35-47.

152. Жукова О. И. Раскол самости личности в философии постмодерна // Вестник КемГУ. Серия: Философия. 2008. №1. С.87-95.

153. Звездина А. А., Корнилова Г. И., Ланцова И. В. Мир как интерпретация // Вестник Иркутского Государственного Технического Университета. 2011. N 1. С. 275-280.

154. Иванов М.С. Богословие общения // Богословский вестник. 2018. Т. 31. № 4. С.17-34.

155. Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) / А.Н. Ильин. – Омск: «Амфора». 2010. – 376 с.

156. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.

157. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996.

158. Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 127-147.

159. Казарян А.Т. Бытие // Православная энциклопедия. – Т. 6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. – С. 428-450.

160. Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления / С.А. Коначева. – М.: РГГУ, 2019. – 242 с.

161. Коначева С.А. Мышление о Боге в феноменологической философии религии: от формального указания к эсхатологической редукции // Эпистемология и философия науки. Т. 53. № 3. 2017. С. 121-137

162. Коначева С.А. Переводимость имен и непереводаемость событий в спектральной герменевтике Дж. Капуто // Артикульт. 2013. 12(4). С. 26-33

163. *Коначева С.А.* Поэтика возможности: способы мыслить Бога в диакритической герменевтике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». М.: ИЦ РГГУ, 2015. № 2. С. 9-22.

164. *Коначева С.А.* Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015; 8 (4). С. 19-26.

165. *Коначева С. А.* Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 106-119.

166. *Коначева С. А.* Хайдеггер и философская теология XX века : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / Светлана Александровна Коначева. – Москва, 2010. – 347 с.

167. *Красноярова Н. Г.* Судьба эстетизма в философии: от античности до постмодернизма // Гуманитарные исследования: научный журнал. Омск, 2016. Вып. 5 (9). С. 19-21.

168. *Кулага В.* Анализ философского персонализма в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа): дис. ... канд. богосл. Жировичи, 2010.

169. *Курицын В.* Русский литературный постмодернизм / В. Курицын. – М.: ОГИ, 2000. – 288 с.

170. *Кырлежев А.* Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос 4 (67) 2008. С. 28-32.

171. *Леонов В. прот.* Кеносис // Православная энциклопедия. Т. 32. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 32. С. 446-453.

172. *Малкина С. М.* Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX в. : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 Светлана Михайловна Малкина. – Саратов, 2004. – 191 с.

173. *Маньковская Н.Б.* Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма) / Н.Б. Маньковская. – М., 1995. – 220 с.

174. *Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV век // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823-858.

175. *Мефодий (Зинковский), иеромонах.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дисс. ... докт. богословия / Станислав Анатольевич Зинковский. – М. – СПб., 2014. – 721 с.

176. *Мирская Л.А.* Постмодерн: дискурс избыточной чувственности // Гуманитарий Юга России. 2013. № 2. С. 46-57.

177. *Морозова Д.* Джон Мануссакис об эстетике Бога (обзор книги "God after Metaphysics: A Theologian Aesthetic") // Койнония /Вестник ХНУ им. В.Н. Каразина № 950 /2011/ С. 403-421.

178. *Нестерова М.В.* Неклассическая онтология французского постмодернизма: концепция Жака Деррида: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Нестерова Марина Владимировна. – Хабаровск, 2006. – 181 с.

179. Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов. – М.: Мн: Современный литератор, 2007. – 815 с.

180. *Овчаренко А. В.* Красота после эстетики: Становление новой богословской категории // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. С. 48-64.

181. *Павлов С.* Антропология Карла Ранера и ее восприятие в современном православном богословии // Богословие личности / Под ред. А.

Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 156-167.

182. *Парнара А. А.* Конкретность, уникальность и неповторимость личности как логическая проблема // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 80–101.

183. *Паршина Н. Б.* Культура постмодерна в философском дискурсе: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Наталья Борисовна Паршина. – Волгоград, 2006. – 170 с.

184. *Пашков К.* Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии / К. Пашков. – Харьков: Богословський портал, 2010. – 221 с. – (Сер. «Сучасна теологія»).

185. *Першин М. диак.* Бальтазар Х.У. фон // Православная энциклопедия. М: ЦНЦ «Православная Энциклопедия». – Т.4. М., 2002. С. 295-297.

186. *Порус В.В.* Спасется ли современное христианство красотой бесконечного? // Страницы: богословие, культура, образование, 14:3 (2010) С. 465–472.

187. *Разумовский Д.А.* Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/361826.html> (дата обращения 10. 07. 2018)

188. *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю.А.Ромашева. – СПб.: Европейский Дом, 2002. – 187 с.

189. *Семашко И. М.* Модерн и постмодерн как проекты европейской философии: в работах Юргена Хабермаса и Жака Деррида: дис. ... канд.

филос. наук: 09.00.03 / Ирина Михайловна Семашко. – Волгоград, 2011. – 170 с.

190. *Сербул А.А.* «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе // *Веснік Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук.* № 2 (2011) С. 51-56.

191. *Смит Д.* Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Д. Смит. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 214 с.

192. *Соловий Р.П.* Теопэтика и теополитика Джона Капуто // *Научный ежегодник ИФиП УрО РАН.* 2017. Том 17, вып. 3. С. 7-21.

193. *Стародубцева Л.* Риторика ненасилия // *Страницы: богословие, культура, образование.* 1:14 (2010). С. 140-148.

194. *Торбург М. Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Марина Робертовна Торбург. – Москва, 2002. – 152 с.

195. *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // *Логос* 3 (82) 2011. С. 3-33.

196. *Уильямс Роуэн.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. – Киев: Дух и литера, 2009. – 336 с.

197. *Ухов А. С.* Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне // *Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник».* – К., 2014. Випуск 90. С. 300-304.

198. *Фокин А.Р.* Современные дискуссии о патристическом тринитаризме: парадигма Теодора де Реньона, ее сторонники и критики // *Философия религии: Альманах. Выпуск IV. Восточная литература.* М., 2013. С. 62–84.

199. *Хабермас Ю.* Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций // Политические работы / Сост. А.А. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с. – (Серия «Новая наука политики»).
200. *Харт К.* Постмодернизм / Пер с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с. – (Наука & Жизнь)
201. *Христокін Г.В.* Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса // *Sententiae* XXIV. 2011. № 1. С. 101-109.
202. *Хромцова М. Ю.* Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии. Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка // *Acta eruditorum*. 2016. Выпуск 20. С. 22-28.
203. *Хромцова М. Ю.* Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного «другого»// *Вестник РХГА*. 2016. Том 17. Вып. 4. С. 198-210.
204. *Хромцова М.Ю.* Постлиберальная теология о религиозном многообразии // *Вестник РХГА*. 2017. Том 18(2). С. 41-58.
205. *Черноморец Е.М.* Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // *Modern Science – Moderní věda*. – Praha. – České Republika, Nemoros. 2014. № 4. С. 106–112.
206. *Черноморець Ю., Христокін Г.* Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймона Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика» // *Філософська думка*. – 2013. – Спец. вип. *Sententiae*, 4. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії.– С. 93-97.
207. *Черноморець Ю.П.* Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії»*. – Вінниця: ВДТУ, 2012. – С. 7-14.

208. *Шишков А.В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2014, т. 15, вып. 1. С. 32-41.
209. *Шолохова С.А.* Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. С. 58-63.
210. *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия». Критический анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Даниил Александрович Щипков. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.
211. *Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. Т. 2. С. 100-114.
212. *Ямпольская А.В.* Неохайдеггеринский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180.
213. *Ямпольская А.* Предисловие // Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. С. 9-36.
214. *Ямпольская А.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос 3 (82) 2011. С. 107-124.
215. *Ястребцева А. В.* Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // Философские науки. М.: Гуманитарий, 2010, № 7. С. 40-49.
216. *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006.*
217. *Anderson P.* In the Tracks of Historical Materialism / London: Verso, 1983.

218. *Betz J. R.* Translator's Introduction // *Przywara E.* *Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm.* Grand Rapids. MI: Eerdmans. 2014.1-115.

219. *Bychkov O.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Modern Theology*, 21 no. 4. pp. 663-666.

220. *Carlson T. A.* Postmetaphysical theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 58-75.

221. *Cobb J.* *God and the World* / Philadelphia: Westminster Press, 1967.

222. *Cobb J.* The Possibility of Theism Today // E. H. Madden, R. Handy, M. Farber, eds., *The Idea of God: Philosophical Perspectives* / New York: Charles C. Thomas, 1968. pp. 98–123.)

223. *Connor S.* Introduction // *The Cambridge Companion to Postmodernism* / Ed. S. Connor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 1-19.

224. *Соловий Р.П.* Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто // *Схід* № 4 (136). 2015 р. С. 66-75.

225. *Davies O.* The theological aesthetics // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 131-142.

226. *Fiedler LA.* Cross the border - close the gap: Postmodernism // *Playboy*. 1969, № 12.

227. *Franks A.F.* Trinitarian Analogia Entis in Hans Urs von Balthasar // *The Thomist* 62 (1998). p. 533-559.

228. *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought* / Ed. H. von Sass, E. Hall. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 p.
229. *Griffin D. R. Reconstructive theology* // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 92-108.
230. *Gschwandtner C.M. Postmodern Apologetics Arguments for God in Contemporary Philosophy* / New York: Fordham University Press, 2013. 384 p.
231. *Hart K. Heard, Seen, and Touched: Review of John Panteleimon Manoussakis. God after Metaphysics: A Theological Aesthetic* // *Research in Phenomenology* 39 (2009). P. 143-151.
232. *Harvey D. The Condition of Postmodernity* / Oxford: Blackwell, 1990.
233. *Havenga M. J. Performing Christ A South African Protest Play and the Theological Dramatic Theory of Hans Urs von Balthasar: Diss.* Stellenbosch University, 2019.
234. *Hunsinger G. Postliberal theology* // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42-57.
235. *Janicaud D. Le Tournant théologique de la phénoménologie française.* — Combas: Éd. de l'Éclat, 1991. 96 pp. P. 43.
236. *Janicaud D. The Theological Turn of French Phenomenology* // *Phenomenology and the «Theological Turn»: the French Debate.* N.Y., 2000. P. 16-107.
237. *Jencks C. The Language of Post-Modern Architecture* // Rizzoli, NY, 1977.

238. *Jencks C.* The rise of Post-Modern architecture // Architecture Association Quarterly, №.4, 1975.

239. *Johnson K.* Karl Barth and the Analogia Entis. – London: T.&T. Clark. 2010.

240. *Kennedy R.* Assessing the function of Irony in Continental Philosophy's Return to Religion: After the Death of God.: Diss. University of Ottawa. 2014.

241. *Kerr F.* Balthasar and metaphysics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 224-240.

242. *Kilby K.* Balthasar and Karl Rahner // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 256-268.

243. *Knight D.* The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church. Aldershot; Hants/Burlington, VT: Ashgate. 2007.

244. *Larchet J.-C.* Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie)

245. *Long D. S.* Radical orthodoxy // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.126-148.

246. *Loudovikos N.* «Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position // The Heythrop Journal. XLVIII (2009), pp. 1–16.

247. *Loughlin G.* Rhetoric and Rhapsody. A response to David Bentley Hart's The Beauty of the Infinite // New Blackfriars 88 (1017). 2007. P. 600-609.

248. *Louth A.* Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // *Sobornost*, 30:1, 2008. P. 94–100.

249. *Malcolm L.* On David Hart's *The Beauty of the Infinite* // *New Blackfriars* 88 (1017). 2007. P. 594-599.

250. *Manoussakis J.P.* Introduction // *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. XV-XX.

251. *McClintock Fulkerson M.* Feminist theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 109-125.

252. *Morrison, J.D.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Journal of the Evangelical Theological Society*, 50, no 3. pp. 662-665.

253. *Murphy F. A.* Hans Urs von Balthasar: Beauty as a Gateway to Love // *Theological Aesthetics after von Balthasar* / O.V. Bychkov, J. Fodor, eds. Hampshire; Burlington, 2008.

254. *Nichols A.* The theo-logic // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 158-174.

255. *O'Donnell J.* Logic of Divine Glory // *The Beauty of Christ. A Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar* / B. McGregor, T. Norris eds. Edinburgh: T&T Clark. 1994. P. 161-170.

256. *Pannwitz R.* Die Krisis der europalishen Kultur. Werke. Bd.2. Nurnberg, 1917. 261 s.

257. *Papanikolaou A.* Apophaticizm v. ontology: a study of Vladimir Lossky and John Zizioulas: Diss. University of Chicago, 1998.

258. *Papanikolaou A.* Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
259. *Papanikolaou A.* Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God // *Modern Theology*, (2003). - № 19:3. - P. 357-385.
260. *Papanikolaou A.* From Sophia to Personhood: The Development of 20th Century Orthodox Trinitarian Theology // *PHRONEMA*, VOL. 33(2), 2018, P. 1-20.
261. *Papanikolaou A.* Orthodoxy, Post-Modernity, and Ecumenism: The Difference that Divine-Human Communion Makes // *Journal of Ecumenical Studies*, 42:4, Fall 2007. pp. 527-548.
262. *Papanikolaou A.* Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology // *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge University Press, 2009.
263. *Polanco R.* Understanding Von Balthasar's Trilogy // *Theologica Xaveriana* 184 (2017). pp. 411-430.
264. Preface // *The Cambridge Companion to Feminist Theology* / S. F. Parsons ed. Cambridge University Press, 2004. p. XIII-XVII.
265. *Quash B.* The theo-drama // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 143-157.
266. *Ruether R.R.* The emergence of Christian feminist theology // *The Cambridge Companion to Feminist Theology* / S. F. Parsons ed. Cambridge University Press, 2004. p. 3-22.
267. *Sheppard, C.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Review Article // *Journal of Religion*, 85 no. 1. pp. 183-184.

268. *Sheehan P.* Postmodernism and philosophy // The Cambridge Companion to Postmodernism / Ed. S. Connor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 256 p. P. 20-42.

269. *Soskice J. M.* The Ends of Man and the Future of God // The Blackwell Companion to Postmodern Theology/ Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001. 69-78 p.

270. *Squier T. J.* Hidden Treasure: The Epistemology of Love According to Hans Urs von Balthasar: Diss. Loyola University Chicago, Illinois. 2013.

271. *Tracy D.* Foreword // Marion J.-L. God without being: horse-text / Chicago&London.: The University of Chicago Press, 2012. P. XI-XVII.

272. *Turcescu L.* «Person» versus «Individual», and other modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology 18:4, 2002. P. 527-539.

273. *Ullrich C. D.* Sovereignty and The Event in John D. Caputo's Radical Theology: Diss. Stellenbosch University, 2019.

274. *Vanhoozer K.J.* Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.3-25.

275. *Ward. G.* Deconstructive theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 76-91.

276. *Ward G.* Introduction: "Where We Stand" // The Blackwell Companion to Postmodern Theology/ Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001. XII-XXVII p.

277. *Williams R.* Balthasar and the Trinity // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss, eds. Cambridge, 2004. p. 37-50.