



УДК 281.93:572:1

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.32.96>

О философских ресурсах осмысления понятия «личность» в православной антропологии

А. Е. Смирнов

Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Российская Федерация

Аннотация. Цель работы заключается в попытке ответа на вопрос о том, насколько православное понятие личности можно прояснить философскими средствами, а также каковы соответствующие философские ресурсы. Показана несводимость богословского понятия личности к философскому. Выявлено, что православное понимание личности опирается на специфическую религиозную онтологию, нетождественную классической греческой онтологии. На примере концепций Ж.-Л. Нанси и Э. Левинаса доказано, что православному пониманию личности структурно соответствует онтология совместности, из которой логически следует приоритет этики над онтологией.

Ключевые слова: личность, ипостась, лицо (лик), бытие, онтология, природа, сущность, совместность, философия, философские ресурсы.

Для цитирования: Смирнов А. Е. О философских ресурсах осмысления понятия «личность» в православной антропологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2020. Т. 32. С. 96–106. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.32.96>

Содержание нижеследующей работы развертывается в рамках проблемы, которая в наиболее общем виде может быть сформулирована так: насколько термины и понятия теологии (и, шире, язык религии в целом) соответствуют имеющимся светским аналогам? В качестве объекта настоящего исследования выступает православная антропология. Речь, следовательно, идет об антропологии религиозной, которая определяет, что такое человек, не с точки зрения науки (или философии), но с позиции самой религии, или, собственно, Бога. С этой точки зрения человек обладает *личностным* бытием. Именно личность, в соответствии с православной антропологией, является бытийной основой человека. И уже на этом самом месте «мировоззренчески нейтральный» подход сталкивается с трудностями. Как точно заметил С. С. Хоружий, «термин “Личность” возникает... как чистое обозначение, название иного порядка бытия... с которым стремится соединиться... человек... Это понятие Личности лишь в самой минимальной мере наполняется содержанием... по существу так и оставаясь только обозначением, иероглифом» [9, с. 12].

Таким образом, цель работы заключается в попытке ответа на вопрос о том, насколько православное понятие личности можно прояснить философскими средствами. Каковы философские ресурсы, позволяющие если не дать адекватную интерпретацию православному понятию личности, то хотя бы обозначить границу, за которой «светское» понимание данного понятия становится проблематичным?

Вначале мы уточним суть проблемы и покажем несводимость богословского понятия личности к философскому, затем обратимся к основам православной антропологии и отметим, в чем формальное и содержательное различие между светским и богословским подходами к пониманию личности. Мы продемонстрируем, что православное понимание личности опирается на специфическую религиозную онтологию, не имеющую ничего общего с идеей классической греческой онтологии. Заключительная часть статьи, непосредственно преследующая достижение поставленной цели, будет посвящена ответу на вопрос, существует ли светский аналог онтологии, который соответствовал бы православному понятию личности.

В цитированной выше работе С. С. Хоружий замечает, что «философская история понятия личности скорее злосчастна» [9, с. 13]. Нет единой объективной основы для философской разработки понятия; в теме Личности нелегко отыскать какие-либо бесспорные положения и выводы. Личность не входила в круг понятий античной философии и не нуждалась в нем [9, с. 13–14]. Наше понимание личности в эксплицитном виде можно сопоставить лишь с некоторым «комплексом представлений». Основные, хорошо различимые элементы этого комплекса таковы: 1) личность есть нечто суверенное, самостоятельное, в самом себе заключающее собственный смысл и ценность. Личность онтологически содержательна и онтологически суверенна; 2) смысл и ценность личности полностью выражены и явлены. Личность чужда всякой сокрытости и незавершенности; 3) личность «самодвижна» – способна к активности и многообразным проявлениям (и в этом смысле традиционно противопоставляется «вещи»). Все эти характеристики вполне относимы и к «человеческой личности». Однако личность, о которой идет речь в православной антропологии, не только не соотносима с фундаментальными предикатами конечности, смертности, внутренней ограниченности. Напротив, личность входит в противоречие с этими предикатами. А именно: существование, связанное с какими-либо внутренними или внешними ограничениями, не может быть личностью. А ведь именно таково всякое существование, всякое сущее.

Личность в православно-богословском понимании не есть человек или человеческое, а есть лишь некоторый горизонт, являющийся предметом фундаментального стремления человека. Сам же человек есть лишь актуальный образ и потенциальное подобие личностного бытия. Это одна линия интуиций. Есть и вторая, более важная для нашей темы. Она также связана с христианскими представлениями о Личности. И сводится она к тому, что Бог есть Личность; и отношения человека с Богом есть сугубо личные отношения. Эта интуиция предельно важная, «краеугольная» (С. С. Хоружий). И есть ее необходимое «земное» продолжение, которое заключается в том,

что человек как таковой не есть личность. Более того, в данном контексте само выражение «человеческая личность» несет в себе противоречие. С христианской точки зрения это некорректное понятие, которое можно и нужно употреблять в совершенно ином, нерелигиозном контексте. Об этом свидетельствует как патристическая мысль, так отечественное богословие начала – середины XX в. (В. Н. Лосский, Л. П. Карсавин). Между человеком и Личностью в православном понимании – онтологическая пропасть. Следовательно, мы не располагаем некоторым объективным знанием о личности в том смысле, какой ей придает православная антропология. Да и внутри богословия понятие личности (ипостаси) «все еще остается разработанным понятием на самом минимуме» [8, с. 229].

Каковы же основы православной антропологии, антропологии Личности? Православная антропология резервирует за человеком специфический онтологический статус. Первая и самая важная констатация заключается в том, что человек сотворен «по образу и подобию» Бога [1, с. 103–106]. Это значит, что он обладает личностным бытием. Именно личность, личностность, таким образом, является бытийной основой человека. Личность – субъект бытия. Личность изначально предназначена к творению. Будучи онтологической основой человека, личность не может быть дана в онтическом опыте. Личность, следовательно, не просто «кто?», но условие возможности всякой «ктожности» и индивидуальности.

Второе значительное обстоятельство таково: личность нетождественна своей природе. Природа онтологически первична по отношению к ней. Призвание личности – в постепенном овладении своей природой, что должно найти выражение в выведении природы в предельную полноту существования. Личность должна сделать природу причастной Богу. Природа, в отличие от Личности, есть «что». Природа есть существование как таковое, и его характерные черты. «Природа человека», следовательно, есть то, что отличает его от остального мира, т. е. специфические особенности, например материальность и разумность. Природа, в свою очередь, обуславливает индивидуальность. Природа у всех едина, индивидуальность у всех своя [5, с. 208].

Личность в православной антропологии есть условие возможности человеческого, и это условие – от Бога. Что же касается реализации этого условия, то оно зависит от самого человека. Ибо человек – свободен. Свобода здесь реализуется через волю. Воля дает возможность дорасти до «подобия Божия». Но через реализацию свободной воли в мир пришло зло. Человек использовал таланты, данные ему Богом, во зло. Так, Адам изначально – онтологически нормальный, «правильный» в природном смысле человек. Проблема заключается в падении Адама. Падение Адама, грехопадение есть начало разделения, индивидуализации. Сущие отныне разделяются в своей ущербности. Потомки Адама есть от начала и до конца индивидуальности; они обособлены друг от друга. Вследствие разделения весь космос оказывается разделен. Грехопадение Адама есть ситуация выпадения из структуры богообщения.

В результате нормальные взаимосвязи разных сторон его природы вышли из естественного состояния. Высшее оказалось в рабстве у низшего.

Душа превратилась в служанку тела. Проблема, связанная с грехопадением, с порчей человеческой природы, тотальна. Но она решается Новым Заветом. И это обстоятельство привносит важные дополнения в христианскую антропологию. Травма грехопадения будет нейтрализована, или, точнее, «уврачевана», Богом-Троицей.

В чем же именно причина того, что Бог есть и именно в Трех Лицах? Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность, но *Отца*, конкретное существо. Единый Бог – это Отец. Три Лица обладают единой природой, *но она не является первичной*. В этом месте мы сталкиваемся со специфически христианской картиной мира, кардинально отличающейся от античной. Великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов и их сподвижники разрабатывают в высшей степени оригинальную онтологию Божества, опираясь на библейское, а не на греческое понимание бытия. Необходимость появления этой новой онтологии диктуется следующим ситуативным контекстом. Если Адам – перво-причина человека, то он должен пребывать в постоянных отношениях со всеми существами, причем *не по природе, а непосредственно*.

Но Адам тварен и смертен. Поэтому природа, или человечность как таковая, не может заявить права на то, чтобы быть основанием личностной онтологии. Однако примечательно, каким образом эти права может иметь божественная природа. Отец, Сын и Святой Дух всегда вместе. Носителями всей полноты природы являются конкретные существа, и поэтому нет никакого противоречия между «одним» и «многими»: «Что *должен* являть собой Адам, то *действительно* являет собой Бог» [3, с. 137].

Таким образом, если в классическом греческом варианте условием возможности существования (собственно *бытием*) являлось принципиально *общее* всему – во всех его (бытия) разновидностях, будь то *arche, ousia, eidos, telos, energia*, то в основу христианского понимания мира ложится *личность* как принципиально *особенное*. Условие встраивания особенного в онтологию таково: место греческой общей всему «сущности» должна занять личность (Отец) и факт ее общения с другими личностями (Сын и Святой Дух). *Отношения*, следовательно, должны быть введены в самую сущность, а бытие должно мыслиться как *реляционное*. Результат таков: особенное полагается в качестве онтологически первичного, оно мыслится в качестве *самого бытия*. Соответственно, оно ни от чего не зависит. Будучи личным отношением, оно уже захватывает все. Никто не может быть *вне* этого отношения. Факт *отношения* говорит о реальности общения. Отношение всякий раз уникально и незаменимо. Это отношение Любви. Любовь здесь играет ту же роль, которая в классической онтологии отводилась сущности. Вывод: онтология сущности или природы чужда онтологии особенного. Бог же, будучи нетварным, не сталкивается с данностью бытия. Бог абсолютно свободен в онтологическом смысле, он сам является источником Своего бытия (Троицы). Поэтому особенное – личность – является в онтологии первичным.

Но что же в этой связи можно сказать о человеке? Прежде всего: условием возможности постановки вопроса человека о самом себе всегда выступает наличие некоего превосходящего метауровня. В греческой традиции

такovým полагается бытие, в новоевропейской философии это субстанция или некоторая разновидность трансцендентализма. В случае православной антропологии условия возможности личностной онтологии даны в Боге. Вопрощание человека о себе самом есть, по И. Зизиуласу, действие *imago Dei* в человеке [3]. Смысл данной деятельности в пределе сводится к непосредственному возвышению индивидуального до уровня личности как онтологически первичного. Природа как тварное бытие такой возможности предоставить не может. Последовательное движение к реализации личностной онтологии требует соблюдения следующих условий.

1. Человек реализует цель религиозной жизни, напрямую обращаясь к высшему онтологическому уровню. Последний же состоит в общении Отца, Сына и св. Духа. Что, в свою очередь, означает принципиальную вторичность природы по отношению к личности, или личностному общению. Иными словами, *бытие* в данном контексте не является данностью – именно таков здесь смысл «нетварного».

2. Природные качества не являются внешними по отношению к личности. Будучи «воипостазированы», они, с одной стороны, неотделимы от личности в процессе существования, а с другой – прямо зависят от личности (как ипостаси). Личность же от природных качеств не зависит. Потому, в соответствии с христианской онтологией, подлинная причина человеческого существования – особенное, а не общее. В процессе обретения онтологии личности решающее значение имеет ипостастное единство.

3. Биологическое рождение знаменует собой зависимость от природы. Процесс опытного богообщения предполагает в качестве условия возможности «второе рождение». Человек может (или должен) воспользоваться свободной волей для занятия строго определенной позиции в отношении собственной природы. Данный акт призван возвести человеческую природу к личностному ипостастному существованию, от начала и до конца идентичному тому, которое возникает в отношениях Отца и Сына. Таков онтологический смысл крещения как условия возможности спасения души и обретения подлинного, равно личного, существования [3, с. 143-144].

Таковы основы православной антропологии. Повторим в качестве промежуточного итога самое существенное. Православное учение о человеке в наиболее общем смысле описывается двумя понятиями: образ Бога и подобие Бога. От рождения неся в себе образ Бога, человек в качестве самой важной жизненной задачи должен стяжать подобие Бога, стать Личностью, вступить в непосредственное богообщение.

Зададимся вопросом: какой онтологии может соответствовать православное понятие личности? Онтология всегда спрашивает о предельных основаниях, о главном. Поэтому при попытке ответа на такого рода вопросы совершенно естественно иметь в виду некоторые парадигматические образцы и ориентироваться на основополагающие принципы. Парадигматическим образцом для нас послужит греческая онтология и ее основополагающий принцип – принцип основания. Классическая (греческая) онтология всегда обращена к основанию. Основание как общее всему рассматривается в качестве первопричины. Бытие как первопричина абсолютно, именно по-

этому оно может служить основанием. Абсолютность бытия в классической картине мира тотализирует сущее. Нет ничего, что бы могло ускользнуть от реализации его основывающей функции. Бытие и есть то, что существует *par excellence*. Бытие в этом смысле есть высшее сущее, а потому оно выступает в качестве меры или предела того, на что способно сущее как таковое. Промежуточный вывод прост: бытие выступает причиной существования. Бытие – причина (существования) сущего.

Но есть и другая традиция, предлагающая иную логику функционирования бытия. Она берет начало из классической онтологии и реализуется как преодоление и переосмысление ее парадигматических предпосылок. В отличие от классической ситуации, предполагающей наличие абсолюта как руководящего принципа и центра, запредельного сущему, альтернативная онтологическая модель будет уклоняться от идеи гипостазирования бытия, мыслимого в качестве некоторого сверхсущего. Сама идея бытия и онтологии при этом не отбрасывается. Однако под подозрение попадают классическое понятие бытия как основания и практика его использования в этом качестве. Открытие и разработка альтернативного онтологического пространства в современной философии связываются с общим проектом «преодоления метафизики», теоретические условия которого обеспечили Ф. Ницше, М. Хайдеггер и Ж. Деррида. Проекту «преодоления метафизики» и, следовательно, свойственной ей онтологической структуре соответствовало встречное движение возрождения онтологии, «онтологического поворота». «Но возрождение онтологии происходит лишь ценой глубокой трансформации ее смысла, по крайней мере, в ее традиционной версии» [4, с. 106]. Если классическая онтология (как метафизика) занималась исследованием общего смысла бытия (как основания), то идеология онтологического поворота с необходимостью основывается на проблематизации бытия как основания. Классическое положение об основании подвергается деконструкции [4, с. 109–110]. Итогом этой деятельности является не отказ от понятия основания, а его перевод в новый теоретический контекст, связанный с его иным, чем прежде, онтологическим статусом. *Бытие* сущего (в родительном падеже, с коннотацией обладания) сменяется бытием *сущего* (в смысле принадлежности). Тогда так понимаемое бытие сущего реализуется как всегда совместное бытие, или со-бытие.

Ситуация совместности непосредственно вытекает из отсутствия единого основания. Но совместность становится возможной отнюдь не из со-присутствия нескольких элементов. Наоборот, со-присутствие становится возможным потому, что существование само по себе есть со-циация, событие, социальность. «Вместе» онтологически опережает всякое возможное со- и существование. «...Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее – любое сущее детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим» [7, с. 60]. Перед нами – онтология различия, онтология особенного. Нет больше бытия как внешней точки зрения, позволяющей судить о мире из кресла генерального директора. Бытие – это событие. Быть отныне – значит сбываться, и сбываться каждый раз по-разному. Бытие, следовательно, сингулярно. Бытие вместе означает, что мы не имеем

бытие в качестве общего. Бытие есть само разделение, структура промежутка, позволяющее каждому из нас говорить «мы».

Мы подошли к заключительному сюжетному повороту. Факт принципиальной совместности бытия раскрывает априорную этичность бытия как со-бытия. О том, что встреча с Другим, реализующая мою возможность быть, содержит изначальный этический смысл, одним из первых заговорил французский философ Э. Левинас. Одну из основных интуиций Левинаса можно выразить так: существование всегда больше, чем нужно. Существование с необходимостью превышает всякое присутствие, объективацию, историю, данность, восприимчивость, сознание, субъекта. Такого рода избыточность существования схватывается философом в понятии бесконечности. «В идее бесконечности мыслится то, что неизменно остается внешним по отношению к мышлению» [6, с. 69]. Бесконечность, о которой идет речь, находит свое выражение в опыте и в существовании. Или, как выражается Левинас, внутри тотальности, противостоящей бесконечности. «Разумеется, отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится сама его *бесконечность*, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опыта. Но если опыт означает связь с абсолютно иным – т. е. с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, – то связь с бесконечным есть преимущественно опыт» [6, с. 70].

Чтобы иметь идею бесконечного, необходимо просто... существовать. Опыт, мышление, субъективность – все это никак не репрезентирует бесконечность, однако, поскольку именно последняя является условием возможности всего перечисленного, бесконечность постоянно неявным образом дает о себе знать. Бесконечное проглядывает и в каждой философии: «Философы доносят до нас и таинственное послание из потустороннего Бытия» [6, с. 311]. Единое у Платона утверждается по ту сторону Бытия. Единое у Платона в «Пармениде» чуждо определению и граничению, тождеству и различию, бытию и познанию, месту и времени. Речь идет о некотором «Невыявленном», находящемся по ту сторону бытия и существующем иначе, чем бытие. Оно – *абсолютно иное*. Имеет ли это абсолютно иное какое-либо отношение ко мне?

С точки зрения бытия как основания – нет, никакого. С точки зрения моего способа существования – да, полное. Абсолютно иное проявляется в человеческой жизни как стремление, не обусловленное никакой предшествующей нехваткой. Левинас именуется такое стремление, родственное «безупречному желанию» Поля Валери, желанием Другого. «Потребность того, у кого уже нет потребностей, узнает в потребности в Другом... Желание Другого возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не хватать или что может удовлетворять его» [6, с. 314]. Такое желание является фундаментальным; оно выступает, по Левинасу, самой сутью социальности. Левинас иллюстрирует природу такого желания, вспоминая сцену из «Преступления и наказания», где Соня Мармеладова смотрит на Раскольникова.

Ф. М. Достоевский говорит о ее «ненасытимом» сострадании («Как будто сострадание, идущее от Сонечки к Раскольникову, – это не знающий насыщения голод, питаемый присутствием Раскольникова, увеличивающим этот голод до бесконечности» [6, с. 314]).

С одной стороны, Другой дан непосредственно. Он присутствует в системе культуры. Он освещен светом мира. Он выразим в телесном, языковом или художественном жесте. Другой, следовательно, всегда опосредован; он присутствует в структуре определенной целостности, которой он имманентен. Его понимание поддается герменевтическим процедурам.

Но Левинас говорит также и о *богоявленности* Другого. При всем сказанном выше он абсолютен и значим сам по себе. Факт повседневного, феноменального, *горизонтального* присутствия Другого сопряжен с другим, *вертикальным* типом его присутствия. Левинас называет этот тип присутствия «абстрактным». Он абстрактен, так как не «дан» в привычном смысле этого слова, в качестве объективной реальности. Но это неприсутствие обнаруживает специфическую действенность. Более того, присутствие, посредством которого обеспечивается данность Другого в системе культуры, отодвигается, отходит на второй план в пользу некоторого *неопосредованного* явления Другого. Другой в этом смысле ускользает от представления. Такое неопосредованное явление, по Левинасу, «абстрактно». И вот это самое «абстрактное» явление Другого, не связанное непосредственно с культурным и объективным контекстом, Левинас относит к порядку бесконечного. И присутствие бесконечного являет себя в специфической форме.

Для обозначения *присутствия бесконечного* и его специфической действенности Левинас вводит понятие лика (лица). Лик абсолютен по отношению к феноменальной действительности. Лик, как непосредственное явление *бесконечного*, фундаментален по отношению гражданству, национальности, расе. «Лик *входит* в наш мир из абсолютно чужой сферы – т. е. именно из абсолюта, являющегося, впрочем, самим обозначением исконной чуждости» [6, с.315]. Главное, однако, заключается в том, что он фундаментален по отношению к самой онтологии. Левинас описывает некую феноменологию лика: лик наг, абстрактен, лишен образа. Нагота лика – есть мольба и требование одновременно, всегда обращенные непосредственно к нам. Лик обязывает меня. И это обязательство не имеет отношения к рациональному порядку. Левинас выражает это так: «Сознание теряет свое первое место. Присутствие лика означает также непреложный порядок – приказ, кладущий конец свободе сознания, лик ставит сознание под вопрос» [6, с. 316].

Таким образом, понятие Лика в философии Э. Левинаса выполняет функцию общего принципа инаковости. Лик, в пике классической философской традиции, сохраняет *бесконечное*, не допуская обращения трансцендентного в имманентное, защищает от агрессивных попыток редуцирования всякого Иного Тождественным. Только на основе Лика, служащего условием возможности всякой артикулированности, выделенности, индивидуальности, появляются тождества и различия, разные способы существования. Такое мышление декларирует необходимость переоценки исследовательских стратегий, базирующихся на абсолютизации познающего субъекта и

подразумевающих первичность факта существования (онтологии). Опыт иной стратегии мысли, считает Левинас, должен реализоваться в этическом отношении к лику как бесконечному Другому.

Нужно сделать важную оговорку. Когда Левинас говорит об этическом отношении, он не имеет в виду классическую этику долга или предустановленной нормы. Опыт этического отношения всегда нов; он всегда открывает новое, неопределенное будущее. Этический опыт «дает нам возможность иметь отношение к выдающемуся или неопределенному» [2, с. 121]. Другой по определению необъективируем; он не объект, но «абсолютная открытость», «зияние», «загадка», «чистая дыра в мире». Французский философ говорит о переживании ситуации «лицом-к-лицу» с Другим. Такого рода опыт свидетельствует об ограниченности субъект-объектной парадигмы в постижении мира. В этическом отношении субъективное Я встречается с абсолютно Другим, с лицом Другого, которое проблематизирует автономию Я. Отсюда – парадоксальный итог философской работы Левинаса: этика предшествует онтологии.

В качестве вывода мы бы хотели констатировать следующее.

1. Между православной онтологией Личности и философской онтологией совместности существует структурное сходство и «природное», или «онтологическое», различие. Сходство заключается в том, что обе онтологии в одинаковой степени сопротивляются логике основания как общего условия возможности существования. Но тварное бытие не может быть Личным. Различие в онтологиях есть различие между бесконечным и конечным. С богословской точки зрения Личность принадлежит иному, бесконечному порядку бытия. Совместность, напротив, реализует свой предел в принципиальной конечности.

2. Православное понятие личности антирепрезентативно и перформативно. Его содержание раскрывается в актах непосредственной религиозной практики. Понятие личности как лика, следующее из онтологии совместности, также настаивает на необходимости *непосредственного* этического отношения вплоть до уяснения фундаментальной общности себя и Другого. Фундаментальная общность – как бесконечный предел *этического* отношения, именно поэтому Левинас говорит о *богоявленности* Другого.

3. Религиозная онтология Личности может пониматься по аналогии с онтологией совместности, а православное понятие Личности – по аналогии с предельной интенсификацией этического отношения. Таким образом, «этическое отношение» в понимании феномена Личности может играть роль «предрассудка». Понятие предрассудка в герменевтике не означает неверного суждения, но, напротив, в качестве «предпонимания» означает позитивную возможность события понимания. Таким образом, к понятию Личности в православной антропологии возможен либо перформативный прямой подход, сопряженный с непосредственной религиозной практикой и соответствующим способом существования субъекта, что предполагает фактическое нахождение исследователя внутри соответствующей религиозной традиции; либо подход «академический», философско-религиоведческий, предполагающий некоторое косвенное «знание по аналогии».

Список литературы

1. Давыденко О. Д., протоиерей. Катихизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. 232 с.
2. Железнов А. Трактат об этике. Москва ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2018. 204 с.
3. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М. : Изд-во ББИ, 2012. 407 с.
4. Керимов Т. Х. Онтология как онто-теология и ориентиры ее преодоления // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Политология. Религиоведение. 2015. Т. 14. С. 106–113.
5. Кураев А. Вызов экуменизма. М. : Пиар-Пресс, 2019. 560 с.
6. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с.
7. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
8. Сапронов П. А. Словарь ключевых понятий христианского богословия. СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2020. 480 с.
9. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М. : Центр психологии и психотерапии, 1991. 135,[2] с.

Philosophical Resources of Understanding the Concept of “Personality” in Orthodox Anthropology

A. E. Smirnov

Irkutsk State University, Irkutsk, Russian Federation

Abstract. The paper attempts at answering the question of the way philosophical means can make the Orthodox concept of personality clear, and what the corresponding philosophical resources are. A theological concept of personality is not equal to a philosophical one. Orthodox understanding of personality relies on a specific religious ontology not identical to classical Greek ontology. The concepts of J.-L. Nancy and E. Levinas prove that Orthodox understanding of personality is structurally in agreement with the ontology of jointness, which means that ethics dominates over ontology. The author came to the following conclusions: 1. There is structural similarity and “natural” or “ontological” difference between the Orthodox ontology of personality and the philosophical ontology of jointness. From a theological point of view Personality belongs to a different, infinite order of being. Jointness, on the other hand, is limited by principal finitude. 2. The Orthodox concept of personality is anti-representative and performative. Its content becomes evident through direct religious practices. The notion of personality as an image following from the ontology of jointness also demands immediate ethical attitude up to understanding the fundamental commonness of him or herself and the Other. Fundamental commonness as infinite limit of ethical attitude, that is why Levinas tells about Other's epiphany. 3. Religious ontology of Personality can be understood by analogy with the ontology of jointness, and the Orthodox concept of Personality can be considered by analogy with ultimate intensification of ethical attitude. Thus, “ethical attitude” in understanding the Personality phenomenon can be a kind of “prejudice”. The notion of prejudice in hermeneutics does not mean an incorrect judgment, on the contrary, it means positive possibility of an event of understanding if to view it as “preunderstanding”.

Keywords: personality, hypostasis, image, being, ontology, nature, essence, jointness, philosophy, philosophical resources.

For citation: Smirnov A.E. Philosophical Resources of Understanding the Concept of “Personality” in Orthodox Anthropology. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2020, vol. 32, pp. 96-106. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.32.96> (in Russian)

References

1. Davydenko O.D. *Katihizis: Vvedenie v dogmaticheskoe bogoslovie: kurs lekcij* [Introduction to dogmatic theology: course of lectures]. Moscow, PSTGU Publ., 2019, 232 p. (in Russian).
2. ZHeleznov A. *Traktat ob etike* [Tracts on ethics]. Moscow, Ekaterinburg, Kabinetnyj uchenyj Publ., 2018, 204 p. (in Russian).
3. Ziziulas I. *Obshchenie i inakovost'. Novye ocherki o lichnosti i cerkvi* [Communication and Infaticide. New Essays on Personality and Church]. Moscow, BBI Publ., 2012, 407 p. (in Russian).
4. Kerimov T. H. Ontologiya kak onto-teologiya i orientiry ee preodoleniya [Ontology as onto-theology and guidelines of its overcoming]. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2015, no 14, pp. 106-113. (in Russian).
5. Kuraev A. *Vyzov ekumenizma Challenge of Ecumenism Challenge of Ecumenism* [Challenge of Ecumenism]. Moscow, Piar-Press Publ., 2019, 560 p. (in Russian).
6. Levinas E. *Izbrannoe. Totalnost i Beskonechnoe* [Totality and Infinite]. Moscow, Saint-Petersburg. Universitetskaya kniga Publ., 2000, 416 p. (in Russian).
7. Nansi ZH.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being a single plural]. Minsk, Logvinov Publ., 2004, 272 p. (in Russian).
8. Sapronov P. A. *Slovar klyuchesyh ponyatij hristianskogo bogosloviya* [Dictionary of cranial concepts of Christian theology]. Saint-Petersburg, Gumanitarnaya akademiya Publ., 2020, 480 p. (in Russian).

Смирнов Алексей Евгеньевич

доктор философских наук, профессор,
кафедра философии и методологии науки,
исторический факультет
Иркутский государственный университет
Российская Федерация, 664003, г. Иркутск, ул.
К. Маркса, 1
e-mail: aesmir@mail.ru

Smirnov Aleksey Evgenyevich

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy and Methodology
of Science, History Faculty
Irkutsk State University
I, K. Marx st., Irkutsk, 664003,
Russian Federation
e-mail: aesmir@mail.ru

Дата поступления: 20.04.2020

Received: April, 20, 2020